

# Scapinelli e o mal constitutivo

*Rodrigo Barros Gewehr*

*O demônio procura sempre serrar  
o galho em que estás sentado.  
(JUNG, 2009/2015, p. 196)*

Scapinelli é o velho aventureiro d’*O estudante de Praga*, segundo a descrição do personagem dada pela versão de 1913 do filme de Hanns Heinz Ewers e Stellan Rye. Desde tempos imemoriais, esse mestre das tramoias atíça as misérias das gentes, oferece reinos, poderes, dinheiros; fecha contratos e nunca deixa de cobrá-los. Mas, que capricho é esse que se renova insistente e arrasta cada qual a própria desgraça e com tamanha graça que faz crer que se trata de bom negócio? Nem Fausto nem Balduin – o estudante de Praga – foram bem-sucedidos em suas barganhas com o velho, ainda que tenham gozado, por certo tempo, dos ganhos da transação, seja conhecimento, dinheiro, amor.

Até onde consta, uma vez firmada a combinação, ninguém nunca lhe passou a perna – ele o rei da trapaça, o grande embusteiro, que semeia o engano. E quem se pode dizer livre do engano? E não estar enganado ao se dizer livre do engano? Essencialmente desenganados, é nas entrelinhas de nossas paixões de onipotência que Scapinelli, ou Mefistófeles se o preferirmos, atuam desde sua primeira aparição como serpente, ainda no Jardim do Éden – o que por si só já desperta a suspeita de que mesmo o paraíso tem seus poréns, que sequer num suposto paraíso se está livre para viver desatento e despreocupado, não somente pelo interdito imposto à árvore do conhecimento, mas também e sobretudo porque o princípio sorrrateiro do engano já está ali presente... até mesmo no paraíso.

E que a trapaça seja contemporânea da raiz mais profunda de nossa cultura, isso nos deveria servir de alerta para o estatuto ontológico do engano. Somos fundamentalmente propensos a propostas tentadoras, mesmo que elas se mostrem sempre e repetidamente enganadoras – a começar pela queda mítica do tal jardim até os golpes mais ordinários da vida cotidiana, aos quais as pessoas são arrastadas pela miragem do dinheiro fácil.

Não à toa, os dinheiros têm aqui um lugar de destaque. Como promessa de poder e acesso à fruição das delícias do mundo, ainda que de um mundo desde sempre decaído, o dinheiro foi gradativamente se tornando um avatar do poder (LE GOFF, 2010). Balduin, arruinado até mesmo para uma rodada de cervejas com os amigos, vê-se preso do desalento, desacreditado da vida, e também do amor, mesmo que uma jovem florista, Lyduschka, se mostrasse mais do que disposta a amá-lo. A tragédia de Balduin é irrevogável: amor e dinheiro são para ele variáveis interdependentes e uma vez que não tem dinheiro, conseqüentemente, não está apto a “ter” amor. É nesse território húmido e sombrio da ganância e do desespero que Scapinelli planta sua artimanha e colhe a desgraça do melhor espadachim de Praga. Balduin se esquece que o dinheiro, por atraente que seja, por mais portas que abra – e possivelmente por isso mesmo – é também o esterco do diabo (LE GOFF, 2010).

Após assinado o contrato que garantiu ao velho aventureiro tomar qualquer coisa que quisesse do quarto de Balduin – e este crente que estava no lucro dada sua condição miserável – Scapinelli retira da algibeira uma pequena bolsa de tecido donde moedas de ouro começam a cair sobre a mesa, e mais

e mais e mais, como se o dinheiro saísse de sua própria mão. Em seguida tira cédulas dos bolsos e as atira sobre a mesa, sob o olhar fascinado de seu agora devedor. No entanto, ainda antes de ter seu contrato assinado, ao encontrar o esgrimista arruinado na porta de uma taverna, Scapinelli promete a Balduin que lhe arranjará um bom casamento – e o coloca exatamente no local e no momento exato em que a condessa Margit von Schwarzenberg se encontra em perigo, sendo então salva por Balduin. Eis o primeiro gesto de sedução do velho aventureiro, estendendo o laço de sua armadilha.

Diante do encantamento de Balduin por Margit, e sua constatação do abismo social que os separa, a oferta de dinheiro que o velho lhe fizera parece tanto mais atraente. É nesse contexto de um desespero agora apaixonado que o embusteiro ressurgiu, oferecendo ao estudante cem mil florins de ouro, sob a condição de assinar com ele um contrato. A dívida, de fato, será paga com a vida, mas no momento, Scapinelli exige como pagamento, ou como penhora a imagem de Balduin refletida no espelho. Num piscar de olhos, Balduin está apaixonado por uma mulher rica, está ele também rico, porém sem sua própria imagem. É esse aspecto que vai interessar Jung, na esteira das histórias sobre o duplo (*Doppelgänger*), e em sintonia com suas teorizações sobre o conceito de sombra.

Embora o cinema fosse já em sua época uma estrela em ascensão, Jung não se dedicou com muito afincado à sétima arte, porém reserva um lugar de destaque a *O estudante de Praga*, e notadamente pelo fato de ele reeditar, em sua leitura, um drama similar ao de Fausto. Jung afirma que o filme é uma “espécie de segundo Fausto” (JUNG, 1938/2005, p. 93) e nesta referência vai um grande peso, se considerarmos a importância de Fausto para a cultura alemã: Jung, referindo-se a Jacob Burckhardt, afirma que Fausto toca uma corda em cada alma alemã (JUNG, 1911 [1952]/1990; 1945/1978), ou ainda que se trata de uma “‘grande imagem primordial’ na alma de cada alemão” (JUNG, 1942/1983, p. 118). Mas não somente. Se descemos do patamar sociológico para o arquetípico, podemos ainda pensar que sob as tintas germânicas de Fausto ou de Balduin há algo que toca a corda da alma de cada um de nós, de uma desgraça comum que nos condena a todos, de forma mais ou menos romântica, à “perda da alma”, à divisão psíquica representada na tragédia de

Balduin pela perda da própria imagem, agenciada pela intermediação de Scapinelli e sua sombria barganha.

É nesse aspecto individual que Jung se deterá ao tratar do filme *O estudante de Praga*<sup>1</sup> e tratará da questão, como salientado anteriormente, a partir do conceito de sombra. Em seu seminário sobre análise dos sonhos [1928-1930], Jung afirma a respeito de Balduin, na sessão de 20 de novembro de 1928: “Trata-se de um homem que está totalmente apartado de sua consciência da sombra. Ele perdeu sua sombra” (JUNG, 1938/2005, p. 93). Mais adiante, em sessão de 12 de junho de 1929, Jung retoma a questão, agora referindo-se especificamente a uma cena do filme em que Balduin é desafiado para um duelo de sabres pelo primo e noivo da condessa. Os efeitos sorrateiros da ação de Scapinelli se fazem notar: Margit e Balduin vão pouco a pouco se aproximando, a ponto de despertar o ódio no noivo preterido. Um duelo de sabres, entretanto, é de uma insensatez sem tamanho da parte do noivo amargurado, pois Balduin é o melhor esgrimista de Praga. Diante disso, o Conde von Schwarzenberg, pai de Margit, pede a Balduin que poupe o desafiante, o que o espadachim hesitantemente aceita. No dia do duelo, entretanto, quando Balduin, atrasado, aproxima-se do local marcado para o combate, vê sua imagem retornando e limpando o sabre ensanguentado. Ele aceitara poupar o noivo, mas não sua sombra.

“O melhor filme que já vi”, afirma Jung, “mostra a separação do homem consciente de sua sombra, de tal sorte que a sombra se move por ela mesma” (JUNG, 1938/2005, p. 359). Isso indica quão radical era a divisão psíquica de Balduin. “A sombra, sem respeito pelas intenções do homem consciente, tinha matado seu adversário”, prossegue Jung (JUNG, 1938/2005, p. 359). Cabe notar, todavia, que a análise dessa cena poderia ser levada ainda mais ao extremo para se pensar, por exemplo, se na imagem desprendida do esgrimista não estaria sua verdadeira intenção – ambas as versões do filme indicam certo índice de hesitação do grande e orgulhoso esgrimista em aceitar o pedido do

---

1 O filme a que Jung faz referência não é o de Hans Heinz Ewers e Stellan Rye e sim a versão de 1926 de Henrik Galeen. Luke Hockley (2007) deixa em aberto qual versão do filme teria sido a referência de Jung, mas ao menos no que diz respeito ao seminário sobre os sonhos, ao qual Hockley se refere, não há controvérsia possível. A cena que Jung descreve de Balduin fingindo ver sua imagem no espelho num cabeleireiro não consta na versão de 1913.

conde. A versão de 1913, no entanto, é bastante clara em mostrar que Balduin cede, mas contrariado, ao pedido do pai de sua pretendida esposa. Nesse sentido, em se aceitando a ideia de sombra como expressão de tendências recusadas na esfera da consciência, a morte do adversário em duelo também pode ser pensada como verdadeira expressão de uma intensão recusada por mero jogo de compromissos sociais: uma vez que Balduin desejava Margit, aquele pedido de seu pai poderia bem servir como barganha em seu pleito.

As outras menções que Jung faz a esse filme, no seminário Visões [1930-1934] (JUNG, 1997) e no seminário sobre o Zaratustra de Nietzsche [1934-1939] (JUNG, 1988) seguem o mesmo padrão, abordando o problema do duplo, da sombra de Balduin. Seu interesse em todos os momentos em que cita esse filme é o aspecto individual da sombra, e os efeitos da “inconsciência da sombra” (JUNG, 1988, p. 123), da divisão da personalidade que leva a uma condição psicológica na qual “a consciência está meramente como persona (*persona-like*), pintada na parede como bidimensional apenas” (JUNG, 1988, p. 122-123). A perda da imagem corresponde, pois, a ser privado de um importante lastro existencial, daquilo que garantiria a densidade de nossa existência, o contraponto da claridade da consciência, tão importante quanto o pretense domínio sobre si mesmo; um aspecto inferior da personalidade que, ao se tornar autônomo – porque negado e recusado, leva à destruição pela facilidade com que cede aos encantos do grande embusteiro.

Apesar de não se dedicar diretamente a esse aspecto, nas três menções que faz a *O estudante de Praga*, Jung é unânime em dizer que toda a tragédia que se segue inicia num contrato assinado com o diabo. Na mesma sessão de 28 de novembro de 1928, no seminário dos sonhos, quando Jung menciona pela primeira vez esse filme, ele também traça um diagrama no qual distingue a sombra individual (a imagem de Balduin) da sombra propriamente dita, ou do que poderíamos entender como o aspecto coletivo da sombra.

É nesse aspecto que nos vamos deter, para pensar não mais em Balduin, mas sim em Scapinelli e seus infundáveis artifícios, tão antigos quanto a humanidade e, por conseguinte, ecoando como herança arcaica do engano no fundo de cada qual, e quiçá nos movimentos da história. Nomear Scapinelli como velho aventureiro remete não somente ao aspecto arcaico desta figura – que de antiga serpente converte-se gradativamente em imagem humana,

anticristo, espírito opositor, *malin génie*, figuras históricas da encarnação do mal, mas também ao seu caráter de apostador, *gambler*, dado a jogatinas incertas e arriscadas, mercenário. E ainda alguém que tem a habilidade de prever o futuro, para nosso infortúnio, tornando suas ofertas ainda mais galantes – mesmo que nos revele, deste futuro, só a parte que nos seduz.

Para além de uma função individual, com dinamismo e afetos próprios, a sombra, afirma Claire Dorly (2008), age também ao nível da coletividade e, neste sentido, operando na dinâmica própria aos fenômenos de massa. Dessa feita, o aspecto coletivo da sombra não mais diz respeito apenas à sorte de cada qual, e autoriza pensar nas destinações de um determinado grupo, quiçá na sorte do conjunto dos povos, como se vê nas guerras intestinas e nos grandes conflitos mundiais. Assim como o fado de cada qual está de certa forma determinado também pelos seus infortúnios, a sorte dos povos e do mundo obedece a arranjos sociais e políticos que por vezes ativam dinamismos difíceis de serem contidos, como se povos inteiros “assinassem um contrato com o diabo”, sendo arrastados pela inércia de suas próprias escolhas.

O que está em jogo aqui é a ideia de determinismo psíquico inconsciente, que opera tanto nos vários Balduins da vida, quanto na vida dos tantos povos do mundo. Não há razão alguma para aceitarmos que a sorte de cada um é função de processos que nos escapam e pensar que isso seria diferente no que diz respeito às coletividades. Tão complexo quanto o determinismo inconsciente que envolve as ações individuais, também os acontecimentos coletivos são forjados por um emaranhado de processos que não podem ser resumidos ou reduzidos a um punhado de premissas estanques. E assim como cada qual opera em segredo para sua própria ruína, assinando contratos tácitos os mais diversos com Scapinelli, também os povos forjam as condições de seus desalentos, não necessariamente de forma voluntária, mas como restos da densidade sombria e muitas vezes inescrupulosa que subjaz aos contratos sociais. “O mundo vive dos seus matadouros”, disse certa feita Antonin Artaud (1983/2019, p. 29).

Se há uma “vida de colmeia” da humanidade, tanto ações individuais quanto coletivas estão em alguma medida subordinadas a operações que se sobrepõem às decisões conscientes, que nos capturam e arrastam a situações não raras vezes trágicas. Se podemos, tanto individual quanto coletivamente,

forjar razões e virtudes que pautem nossas ações, em igual medida os subterfúneos lodosos dessas virtudes possuem força e dinamismo, criam processos inerciais que se instalam nas relações cotidianas e não podem ser simplesmente revertidos por um ato voluntário, como se fôssemos autores incontestes das próprias decisões. Se o “eu” não é senhor em sua própria casa, como o disse Freud na conferência XVIII das *Conferências introdutórias sobre psicanálise* (1917/1996), também o “nós” não o é.

*Todo homem vive para si, emprega a liberdade para alcançar seus objetivos pessoais e sente, com todo o seu ser, que agora pode ou não pode executar determinada ação; porém, assim que ele a executa, aquela ação, realizada num dado momento do tempo, se torna irreversível e passa a ser propriedade da história, na qual ela não tem um significado livre, mas predeterminado.*

*Em toda pessoa, a vida tem dois lados: a vida pessoal, que é tanto mais livre quanto mais abstratos são os seus interesses, e a vida elementar, de colmeia, na qual a pessoa cumpre inevitavelmente as leis a ela prescritas (TOLSTÓI, 1869/2019, p. 741).*

E mesmo essa concessão de Tolstói à liberdade individual merece ser questionada, se se admite motivos inconscientes na raiz de nossas ações, concorrentes à “lei da coincidência das causas”. O entrelaçamento das ações individuais e dos processos coletivos torna ainda mais nebulosa a determinação das causas, e a hipótese de dinamismos inconscientes subjacentes às escolhas mais decididas permanece como ideia norteadora, no mínimo como uma forma de dar conta dos restos, daquilo que escapa às tentativas de atribuição de séries causais precisas. Mesmo os interesses mais abstratos podem estar a serviço de paixões inconfessadas, ou desconhecidas ao próprio autor da ação.

A ganância de Balduin se esconde por trás de seu desejo de um bom casamento, e quantas não são as razões espúrias nos contratos entre nações, ou em ações supostamente humanitárias.

De um ponto de vista histórico, podemos por certo falar numa lei de coincidência das causas dos conflitos, mas ainda resta o índice que faz essas

causas coincidirem. Satanás, Mefistófeles ou Scapinelli são formas de nomear esse índice de indeterminação que não obstante sobredetermina o emaranhado de paixões que se coordenam para construir uma tragédia.

Ao falar sobre as condicionantes da ascensão do nacional-socialismo na Alemanha, ainda um pouco antes do período de trevas da segunda guerra mundial, Jung afirma que o mundo moderno convenceu-se de ser um mundo razoável, fundamentando esta opinião em fatores econômicos, políticos, psicológicos, e com isso esquecendo o que há de irracional e potencialmente incontrolável no comportamento humano, individual e de conjunto.

*Quando voltamos o olhar para o período anterior a 1914, encontramos-nos vivendo em um mundo que teria sido inconcebível antes da guerra. Estávamos mesmo começando a olhar a guerra entre nações civilizadas (sic.) como uma fábula, pensando que tal absurdo se tornaria menos e menos possível em nosso mundo racional e internacionalmente organizado. E o que surgiu depois da guerra foi um verdadeiro sabbath das bruxas (JUNG, 1936/1978, p. 179).*

O período entre guerras, não obstante ter suscitado essa sensação difusa de concerto entre nações, deu ensejo ao surgimento de regimes totalitários, dentre os quais o interesse de Jung se volta particularmente ao nazismo. A imagem do *sabbath das bruxas* convoca aqui – para além do que poderíamos atribuir a um conservadorismo do autor – o estado de instabilidade política, de violências e perseguições que se foram instalando e culminaram na segunda grande guerra. Trata-se ainda de convocar uma imagem da irracionalidade que, segundo o autor, opõe-se com força e efetividade à presunção intelectual de um mundo perfeitamente organizado sob os signos do esclarecimento [*Aufklärung*].

A Alemanha sob o nazismo lhe serve de laboratório para pensar as condicionantes arcaicas da explosão de fúria que se preparava, e para indicar o quanto “forças psíquicas”, por vezes encarnadas em figuras históricas ou em representações de deuses, atuam à revelia do concerto de nações ou das



decisões conscientes, na forma de entusiasmos coletivos; na concentração de pulsões agressivas que, num dado momento, explodem em ondas de violência. Essa é a face coletiva da sombra, a presença do matreiro Scapinelli, a fábula dos dramas existenciais dos povos, que nunca cessa de se recolocar.

A esse respeito, Dorly (2008, p. 121) acrescenta:

*A multiplicação em grande escala de fenômenos tais como a rejeição e a projeção ocasiona a explosão irreversível de pulsões agressivas. Jung fez parte da geração que viveu as duas guerras mundiais e, a partir de sua análise psicológica do nacional-socialismo em seu artigo sobre Wotan de 1936, [...] até o fim de sua vida, ele se empenhou em descrever os efeitos devastadores desta sombra arquetípica [...]. Nesta dimensão universal, ele qualifica então a sombra de “mal absoluto”. Neste sentido, o mal não pode mais ser o precursor de um bem ulterior, ele se espalha em sua lógica abominável.*

Uma aproximação inicial ao problema do mal em seu aspecto coletivo – reproduzindo um mecanismo de base do funcionamento psíquico na psicologia junguiana, é que os dinamismos coletivos se instituem em função de movimentos compensatórios. É nesse sentido que se pode pensar em guerras como efeitos de uma acumulação de fatores que se retroalimentam e canalizam o magma explosivo do ódio. As muitas violências das relações cotidianas – étnicas, sociais, políticas, entre classes e entre nações; mas também as políticas de orgulho de raça, da soberba econômica e intelectual, da pretensão humanista, alimentam gradativamente paixões agressivas que se vão estruturando em torno de inimigos idealizados ou *ad hoc*, e adubam o terreno de “incalculáveis consequências transgeracionais” que moldam “modos de ser e aparelhos psíquicos...” (PRADO DE OLIVEIRA, 2018, p. 64). Aqui, eventualmente, as condições materiais e afetivas se coordenam para que uma série de eventos trágicos se desenvolva, a ponto de nações inteiras serem “possuídas” por alguma “psicose coletiva” (VALOIS, 1992, p. 264).

Por um lado, esse jogo de sombras arquetípicas, para retomar o termo de Dorly, alimenta em certa medida as dinâmicas sociais por meio do medo e comportamentos defensivos os mais diversos, até certo ponto contribuindo inclusive para a coesão de grupos e povos, como Freud aludia em *O mal-estar na civilização* a partir da ideia do narcisismo das pequenas diferenças (FREUD, 1930/1996). Jung também lança mão de um raciocínio semelhante em seu texto *Presente e futuro*:

*Assim como o neurótico clássico é inconsciente da outra metade de si mesmo, de sua “sombra”, também o indivíduo normal vê sua sombra, da mesma forma que o neurótico, incarnada em seu próximo, ou a projeta sobre o ser humano que se encontra do outro lado da ravina. Tornou-se mesmo uma tarefa política e social a de decretar que o capitalismo de uns e o comunismo de outros sejam reciprocamente uma encarnação do diabo, o que tem a vantagem de oferecer ao olhar um objeto fascinante e de o desviar da intimidade do ser individual (JUNG, 1957/2008, p. 64).*

A dinâmica de compensação aparece uma vez mais para ressaltar a unilateralidade que perpassa as relações humanas e sociais; a facilidade com que se atribui ao outro características que soam indesejáveis em si mesmo, seguindo uma lógica das paixões já amplamente delineada pela psicologia profunda, e que pode ganhar tal grau de autonomia a ponto de converter-se em prática deliberada de agressão. Se isso é perceptível nos arranjos individuais da vida, também o é no que tange aos arranjos coletivos; e é demasiadamente ingênuo acreditar que, mesmo em nome de um suposto bem comum, ou em prol de algum valor ideal de humanidade, gestos de agressão possam ser aceitos indefinidamente por carnes dóceis e espíritos acomodados.

Por mais que tardem em juntar forças para tal, um corpo pisado, um espírito aprisionado, um povo humilhado, um dia se rebelam – e quiçá mesmo se convertam em opressores.

“No fim do humanismo formal e da renúncia filosófica há Hitler”, lembra Aimé Césaire (1950/1978, p. 19). O mal se retroalimenta quando deixado em livre curso, e não há antídoto, voltando a Jung, que não passe por uma reconstrução ativa e engajada de si e das relações com o mundo – mesmo não havendo garantias de que isso funcione. A “imaginação do semelhante” e a sensibilidade ao próximo, lembra Frédéric Gros (2017, p. 128), “estão na raiz da compaixão e do sentimento de humanidade”. E se essa sensibilidade está sujeita a petrificar-se no império da razão instrumental, pode também escapar entre os dedos das virtudes, quando estas não são confrontadas ao que há de rejeição e projeção das próprias sombras no próximo e no semelhante.

Por outro lado, fomentar de tal forma paixões agressivas não é um modo de barganhar com o diabo? Essa “dimensão universal” da sombra, associada ao mal absoluto, leva-nos à questão de um mal que é não somente constitutivo como também desprovido de finalidade. Nada que não seja destruição a alimentar mais destruição. O contrato de Balduin com Scapinelli aparentemente traz àquele tudo o que almejava – dinheiro e a possibilidade de um casamento, mas essas benesses aparentes desencadeiam apenas desventuras e infortúnios. Pensar um mal constitutivo é também estar atento ao fato de que nossos contratos, por mais detalhados que sejam, deixam sempre entrelinhas não explicitadas. Noutros termos, equivale a considerar que do ponto de vista estrutural, bem e mal possuem estatutos ontológicos semelhantes, ainda que este, como reinado de Scapinelli, não tenha outra destinação senão a ruína.

Falar de uma dimensão arquetípica da sombra é a forma de Jung dar sua interpretação, também racional, ao que ele mesmo denomina de irracional. Não deixa de ser uma tentativa laica de nomear aquilo que as narrativas bíblicas e literárias denominam Satanás, ou Mefistófeles, ou Scapinelli; talvez pulsão de morte, se optarmos pela versão freudiana. Tentativas de lidar com essa indeterminação sobredeterminante que se reinscreve incessantemente nas relações humanas, de formas nem sempre tão estéticas quanto n’*O estudante de Praga*, e chegando ao paroxismo do horror na *Shoah*. Mas também de uma violência crua nos regimes escravistas; nos *gulags*, nas muitas formas de genocídio que resistem ao tempo; nas condições atrozes a que são condenadas pessoas forçadas a imigrar pela degradação (calculada?) das condições de vida em seus países; nos eufemismos do “trabalho em condições análogas

à escravidão”, que alimentam injustiças sociais e abastecem os caça-níqueis de regimes ditos democráticos; nos cárceres destes mesmos países que não cessam de cantar seu amor à liberdade e aos direitos humanos e sorratamente infringem as leis que impõem ao mundo; na barbárie moderna das novas formas de colonização; na miséria e na fome em que são mantidas populações inteiras.

Rüdiger Safranski afirma que em Auschwitz as “forças assassinas e bárbaras que dormitam na civilização humana se revelaram numa forma sem precedentes, abriu-se um abismo” (1997/2000, p. 228). Abriu-se para nós, numa violência sistemática e fria, a consciência do abismo que desde sempre nos habita; mostrou-se que o velho aventureiro, vestido então de uniformes, nunca deixou de afiar suas presas e desenvolver seu veneno com o passar dos tempos. Descortinou-se a consciência dos muitos abismos que alimentamos em nossos corações, a facilidade com que nos deixamos levar pelo engodo das maquinações de Scapinelli, e a amplitude das consequências que essa tendência inerente ao humano pode atingir – consequências que não cessam de reverberar como ondas de tragédias sucessivas, cujo início é um mito e cujo fim é improvável.

É na beira dos abismos da fome, do desejo de onipotência e da ganância, como lembram os evangelhos de Mateus e Lucas (BÍBLIA, 2017), que Scapinelli arma sua tenda de ilusões. Tal é a destreza desse ilusionista, capaz de revestir de promessas e de ouro aquilo que é tão somente o passo antes da queda, que dificilmente escapamos de um tombo aqui outro acolá. Até a mais sábia e ponderada das criaturas pode um dia tropeçar e há quedas tão profundas que sequer produzem eco. Se é verdade que não podemos dar as costas ao abismo, sob pena de sermos tragados para o fundo de sua escuridão, é bom também lembrar a advertência de Nietzsche: “Quem combate monstruosidades deve cuidar para que não se torne um monstro. E se você olhar longamente para um abismo, o abismo também olha dentro de você” (1886/1992, p. 79).

## Referências

- ARTAUD, A. (1983). *Escritos de Antonin Artaud*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2019.
- BÍBLIA. *Novo Testamento* (Os quatro evangelhos). Trad. de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- DER STUDENT VON PRAG. Direção de Hans Heinz Ewers e Stellan Rye. Alemanha, 1913. 85 min. On-line.
- DER STUDENT VON PRAG. Direção de Henrik Galeen. Alemanha, 1926. 91 min. On-line.
- DORLY, C. Ombre. In : AGNEL, A. *Dictionnaire Jung*. Paris: Ellipses, 2008.
- FREUD, S. (1917). *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. (1930). *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- HOCKLEY, L. *Frames of Mind: A Post-Jungian Look at Film, Television and Technology*. Bristol: Intellect Books, 2007.
- JUNG, C. G. (1911 [1952]). *Symbols of Transformation*. Princeton: Princeton University Press, 1990. (Vol. 5).
- JUNG, C. G. (1936). *Wotan*. Princeton: Princeton University Press, 1978. (Vol. 10).
- JUNG, C. G. (1938). *L'analyse des rêves*. Notes du séminaire de 1928 – 1930. Tome 1. Paris: Albin Michel, 2005.
- JUNG, C. G. (1942). *Paracelsus as a Spiritual Phenomenon*. Princeton: Princeton University Press, 1983. (Vol. 13).
- JUNG, C. G. (1945). *After the Catastrophe*. Princeton: Princeton University Press, 1978. (Vol. 10).

- JUNG, C. G. (2009). *O livro vermelho*. Liber novus. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- JUNG, C. G. *Nietzsche's Zarathustra*. Notes on the Seminar given in 1934 – 1939. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- JUNG, C. G. *Visions*. Notes on the Seminar given in 1930 – 1934. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- LE GOFF, J. *Lo sterco del diavolo*. Bari: Editori Laterza, 2010.
- NIETZSCHE, F. (1886). *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PRADO DE OLIVEIRA, L. E. Política, o Outro da Psicanálise: terror e radicalização. *Revista brasileira de psicanálise*. v. 52, n. 4, p. 63-74, 2018.
- SAFRANSKI, R. (1997). *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tustquest, 2000.
- TOLSTÓI, L. (1869). *Guerra e paz*. Vol. I e II. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- VALOIS, R. C. G. Jung et les racines de la guerre. *Laval théologique et philosophique*. v. 48, n. 2, p. 263-277, 1992.