

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JUNG E A NARRATIVA: MITO INDIVIDUAL E INCONSCIENTE COLETIVO

Ana Claudia Yamashiro Arantes

São Carlos

(2006)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JUNG E A NARRATIVA: MITO INDIVIDUAL E INCONSCIENTE COLETIVO

Ana Claudia Yamashiro Arantes

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de São Carlos,
como parte dos requisitos para obtenção
do Título de Mestre em Filosofia.
Área de concentração: História da Filosofia.

Orientador: Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior

Agência financiadora: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

São Carlos

(2006)

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

A662jn

Arantes, Ana Claudia Yamashiro.

Jung e a narrativa – mito individual e inconsciente coletivo / Ana Claudia Yamashiro Arantes. -- São Carlos : UFSCar, 2006.
260 p.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2006.

1. Filosofia - história. 2. Dogmatismo. 3. Religiosidade. 4. Simbolismo. 5. Subjetividade. I. Título.

CDD: 109 (20^a)

ANA CLAUDIA YAMASHIRO ARANTES

JUNG E A NARRATIVA: MITO INDIVIDUAL E INCONSCIENTE COLETIVO

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 27 de setembro de 2006.

BANCA EXAMINADORA

Presidente _____


Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior (Orientador)

1º Examinador _____


Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca (UFSCar)

2º Examinador _____


Walter José Martins Migliorini (UNESP/ Araraquara)

“Ninguém pode saber o que são as coisas derradeiras e essenciais. Por isso devemos tomá-las tais como as sentimos. E se uma experiência desse gênero contribuir para tornar a vida mais bela, mais significativa para nós, como para aqueles que amamos – então poderemos dizer com toda a tranquilidade: ‘Foi uma graça de Deus’.”

(in: Jung, *Psicologia e religião*, Obras Completas, vol. 11/1, p.112.)

“Mas para penetrar na obscuridade, devemos empregar todo o potencial de iluminação que a consciência nos oferece, [...] devemos até nos entregar a especulações, pois, ao tratarmos dos problemas psíquicos, tropeçamos continuamente com questões fundamentais que se tornaram domínio exclusivo dos ramos mais diversificados do conhecimento. Nós nos inquietamos ou mesmo irritamos o teólogo não menos que o filósofo, e o médico não menos que o educador, e tentamos inclusive o campo específico do biólogo e do historiador. Esta extrapolação não se deve à nossa curiosidade, mas à circunstância de que a psique do homem é uma combinação estranha de fatores que são, ao mesmo tempo, o objeto particular das ciências de âmbito maior. De fato, foi a partir de si próprio e de sua constituição peculiar que o homem produziu suas ciências. Estas ciências são sintomas de sua psique.”

(in: Jung, *A natureza da psique*, Obras Completas, vol. 8/2, §752.)

Agradecimentos

Agradeço aos meus pais, Iracema e Luiz, e à minha família pelo afeto e apoio contínuo que eles têm me dado durante todo o percurso de meus estudos. Ao meu companheiro, Fernando, pela força que dividiu comigo todas as vezes em que necessitei de uma dose extra de confiança. Aos meus amigos por sua compreensão nos momentos em que tive que recusar seus convites. Aos professores Walter Migliorini e Victor Pandolfelli por sua preciosa receptividade e a oportunidade que ambos me propiciaram de entender muitos pontos deste estudo no contexto prático. Minha gratidão especial ao meu orientador, Bento Prado Júnior, pela confiança e paciência com que ouviu e elucidou minhas muitas dúvidas, desde a graduação. Agradeço aos membros da banca por sua determinação em ler as muitas páginas que lhes apresentei e pelas ótimas sugestões que recebi. Não poderia deixar de mencionar o apoio financeiro do CNPq, sem o qual não teria sido possível realizar esta investigação, que me foi tão prazerosa.

Resumo

Este trabalho pretende oferecer uma leitura da obra de Carl Gustav Jung diversa das que concebem os termos *arquétipo* e *inconsciente coletivo* como referências explícitas ao domínio transcendente, leituras ‘espiritualistas’ que fariam com que a metodologia da Psicologia Analítica resultasse num proceder dogmático. A fim de compreender a noção de “indivíduo” que tem lugar na metapsicologia junguiana, torna-se premente entender o modo de Jung *significar* e *interpretar* os fatos psicopatológicos e oníricos por ele observados na experiência clínica. A psicologia analítica ameaça recair a cada instante num irracionalismo caso nos restringamos à consideração denotativa da linguagem por ela utilizada para representar a realidade psíquica. Colocamos ênfase, em nossa leitura, no uso representativo e simbólico da linguagem da comunicação psicológica que pretende expressar o “individual”, a fim de perscrutar a *questão do dogmatismo* que permeia inúmeras leituras críticas realizadas acerca da obra de Jung. Afinal de contas, qual paradigma em que a Psicologia Analítica pretende se sustentar como uma ciência? Mostraremos que é o paradigma material-reducionista das ciências da natureza o responsável por orientar a questão da *origem* (transcendente) dos arquétipos do inconsciente coletivo, mas estes são unicamente enunciados por Jung com vistas a esclarecer o *motivo* (figurativo) das fantasias oníricas para a vivência psíquica (imaneente). O fator causal deixa de ser predominante na interpretação do conceito arquetípico para ceder lugar à finalidade adaptativa da manifestação psíquica da imagem. Está em jogo, aqui, a própria noção de normalidade, que ultrapassa os domínios da doença onde se insere a medicina oitocentista; se o paradigma naturalista se torna incapaz de orientar a visão de mundo da psicologia analítica, que pretende ser uma *ciência do homem*, qual seria o paradigma no qual ela pretende se inserir e qual o “sentido” permitido a uma leitura da obra de Jung que não pretenda recair numa interpretação dogmática - que invalidaria sua legitimidade científica? Para situarmos esta pretensa vinculação da obra junguiana ao domínio do místico, é necessário compreendermos a noção que a história do pensamento filosófico conferiu ao termo “dogmatismo”. Em último termo, a Psicologia Analítica poderia ser entendida como uma Ciência, ou ela se aproxima mais da Arte, que pretende tornar a “parte” (finito) o representante da essência do “todo” (infinito)?

Palavras-chave: dogmatismo, psicologismo, religiosidade, linguagem simbólica, causalidade psíquica, subjetividade.

Abstract

This work intends to offer a different reading of Carl Gustav Jung writings from the ones that conceive the terms *archetype* and *collective unconscious* as explicit references to the transcendent domain, those "spiritualistic" readings that would conceive the Analytical Psychology methodology as a dogmatic proceeding. In order to understand the notion of "individual" that has place in the Jungian meta-psychology, it becomes important to understand Jung's way to *mean* and to *interpret* the psychopathological facts and dreams that him observed in his clinical experience. Every moment the analytical psychology threatens to relapse in an irrationalism if we restrict ourselves in the denotative consideration of the language used to represent the psychic reality. We put emphasis on the representative and symbolic use of the language of psychological communication that intends to express the individual being, in order to investigate the question of the dogmatism that permeates countless critical readings concerning Jung's work. After all, in which paradigm the Analytical Psychology intends to sustain itself as a science? We will show that is the material-reductionism paradigm from the sciences of the nature the responsible for guiding the comprehension of a (transcendent) *origin* of the collective unconscious archetypes, but these are only enunciated by Jung in order to refer to the (figurative) appearance of the dreamlike fantasies for the psychic (immanent) existence. The causal factor stops being predominant in the interpretation of the archetype concept to give up place to the adaptation purpose of the image psychic manifestation. The notion of normality is faced, and crosses the domains of the disease in which takes place the eighty century medicine; if this natural paradigm becomes unable to guide the analytical psychology point of view, that intends to be a *science of the man*, which new paradigm would be more appropriated in a reading of Jung's work that do not intends to aim in a dogmatic interpretation - what would invalidate it's scientific legitimacy? To understand the pretense connection of the Jungian work to the mystic's domain it is necessary to understand the notion that the history of the philosophical thought checked to the term "dogmatism ". At last, could the Analytical Psychology be understood as a Science, or does it approach more to the Art, that intends to turn the "part" (finite) the representation of the essence of the "whole" (infinite)?

Word-key: dogmatism, psychologism, religiosity, symbolic language, psychic causality, subjectivity.

Símbolos e abreviaturas

O.C. - Obras Completas de C.G. Jung, editora Vozes, Petrópolis.

C.W. - Collected Works of C.G. Jung, editado pela Routledge & Keagan Paul, Londres.

Mundo - “O Mundo como Vontade e Representação”, de Arthur Schopenhauer, editora Contraponto, Rio de Janeiro.

Tractatus - Tractatus Logico-Philosophicus, de Ludwig Wittgenstein, Edusp.

Sumário

	Pág.
Introdução	01
Capítulo 1- Uma concepção não dogmática do mito	22
1.1 Mitologia simbólica	30
1.2 Uma narrativa simbólica do mito individual	38
Capítulo 2 - Psiquismo fragmentado e a busca pelo in-divíduo	42
2.1 A loucura e a realidade do mundo – epistemologia eudaimônica?	43
2.2 A dissociação da psique situada no espectro simbólico entre o espírito e a matéria	49
Capítulo 3 – Distinção entre a realidade psíquica e a metafísica	55
3.1 Antropomorfismo das imagens arquetípicas	61
3.2 A duplicidade da imaginação	64
3.3 A referência espiritual ao inconsciente	67
Capítulo 4 – O ideal arquetípico simbólico frente à referência causal redutiva da leitura dogmática	72
4.1 O anseio à origem transcendental na leitura dogmática da obra junguiana	73
4.2 A compreensão arquetípica como diversa de um reducionismo causal transcendente	76
4.3 A natureza da determinação inteligível do destino individual pelo inconsciente.....	78
4.4 Antidogmatismo da realidade psíquica de natureza dialética	81

Capítulo 5 – O <i>eu</i> cindido entre criatividade inconsciente e a determinação da consciência	87
5.1 A interdição psicológica à referência arquetípica “transcendente”	88
5.2 A duplicidade da noção de indivíduo	94
5.3 Paradigma distinto do material-reducionista das ciências da natureza	96
Capítulo 6 - Fundamento antidogmático: o ‘caminho do meio’ simbólico	103
6.1 Personalismo simbólico da linguagem e a construção da noção de individualidade	106
6.2 Individualidade simbólica	111
6.3 A controversa interpretação simbólica das imagens metafóricas do impronunciável	116
6.4 Função simbólica das imagens metafóricas da psique	121
6.5 O ser simbólico da individualidade	124
Capítulo 7 - Conclusão: o transcendental-imanente	133
7.1 Mito individual e verdade	135
7.2 O sujeito psicológico e a representação do mundo	146
7.3 Subjetividade e objetividade: o problema do real	149
7.4 Uma ciência psicológica?	153
7.5 O homem: animal simbólico	160
7.6 Dogmatismo ou Psicologismo?	175
7.7 A questão da imaginação: pés na imanência? olhar na transcendência?	189
Capítulo 8 - Avaliação Crítica: arquétipos: causa primeira necessária?	195
8.1 Mito individual: a questão da determinação	208
8.2 O movimento psicológico: progressão ou regressão?	221
8.3 A via do sentimento na intuição imediata da imaginação transformadora: o lugar	

da psicologia entre a ciência e a arte	229
8.4 A crítica dos mitos: descoberta ou invenção do indivíduo?	249
8.5 Sugestão para futuros trabalhos	257
Bibliografia	258

Introdução

Um lugar comum é partilhado por muitos leitores ‘fervorosos’ ou estreados nos escritos do psicólogo suíço Carl Gustav Jung, a leitura do conceitual metapsicológico junguiano sob uma ótica “espiritualista”. Tentamos mostrar que a leitura mística de termos-chave da metapsicologia junguiana se enreda numa noção tópica e espacializante do inconsciente coletivo não tem vez numa leitura que pretenda ser fiel às intenções do psicólogo. O inconsciente não poderia ser compreendido como uma *causa* primeira, transcendente e determinante da subjetividade. Ante uma leitura idealista da Psicologia Analítica que visse no arquétipo um análogo da *coisa-em-si* kantiana - que por definição é inapreensível - propomos uma rota alternativa que justamente se guia por uma interpretação metafórica do conceitual junguiano, que deve sua controvérsia à natureza dialética de que partilha. Uma leitura afastada do domínio metafísico veria na estrutura paradoxal da metapsicologia junguiana uma ilustração do próprio dinamismo da psique, cuja funcionalidade exige com que os símbolos do inconsciente não fossem hipostasiados em instâncias estáticas determinantes do psiquismo individual, mas sejam concebidos como imagens metafóricas de funções psíquicas dinâmicas. O dinamismo que se segue de termos antagônicos que cercam a própria noção de indivíduo seria o responsável, segundo nossa leitura, por desvincular a teoria junguiana de uma compreensão “dogmática”, termo que aqui é lido como *unilateral e estático*.

O método utilizado para tanto será oferecer uma via de comunicação do universo metapsicológico junguiano com o domínio da antropologia filosófica, a fim de tentar situar o provável paradigma orientador das idéias de Carl Gustav Jung. Se o universo conceitual das ciências da natureza é afastado para ser privilegiada uma interpretação intelectual dos fenômenos psíquicos afetivos que se utiliza de uma linguagem metafórica, devemos inquirir

sobre a natureza das idéias que *fundamentam* a visão de mundo onde se insere a Psicologia Analítica. A via simbólica afasta a teoria junguiana das ciências da natureza, aproximando-a da concepção de ciência humana que não dispensa os domínios da arte e da religião, postos em constante diálogo com a psicologia.

O intuito maior desta dissertação não é o de conferir um atestado de cientificidade à teoria metapsicológica junguiana - tão frequentemente vislumbrada como aberta aos domínios do místico e da especulação metafísica – e sim delimitar, num grosso esboço, o universo que cerca as idéias da teoria junguiana da subjetividade, que aqui foi delimitada em relação à antropologia filosófica de Ernst Cassirer. Uma justificativa tipicamente junguiana da legitimidade de aproximação de universos distintos do conhecimento se prenderia à ‘semelhança’ das imagens encontradas nas idéias, semelhança não oriunda de uma influência direta de um conceitual sobre o outro, mas de uma “sincronicidade”. A aproximação do sentido das idéias de C.G. Jung com as de Ernst Cassirer não é tradicional nos estudos junguianos, nem pode ser legitimada historicamente por meio de correspondências ou citações da parte de Jung. Colocamos em foco na nossa metodologia de análise um Jung que circunscreve o sujeito psicológico a uma concepção de ciência *humana*, posta em estreito parentesco com o funcionalismo simbólico descrito pela antropologia filosófica de seu contemporâneo Ernst Cassirer.

O preço que pagamos pela utilização deste método de análise é o risco da especulação, mas como o próprio Jung não concebe que a especulação seja, necessariamente, ilegítima, isso não acarreta em maiores problemas para uma leitura afeita a junguianos. O benefício que pode-se atingir é um tanto maior: uma leitura simbólica e funcional da teoria junguiana a distancia de uma leitura espiritualista “dogmática”, bem como continua apartada do empirismo ingênuo e do estrito materialismo, o que costuma ser mais facilmente constatado no empreendimento junguiano. Mas para tanto é necessário que se cumpra uma recomendação

não muito usual para uma dissertação de mestrado: pede-se a colaboração da imaginação do leitor para penetrar nas partes mais sombrias do panorama que se pretende aqui traçar, onde o comentário da autora não foi capaz de elucidar mais seguramente devido ao próprio risco de se adentrar em proposições ‘dogmáticas’, e dar origem a uma leitura que se dirigisse a propósitos reformistas da teoria junguiana, que difere de nosso intento.

Algumas questões, segundo Jung¹, ficaram sem resposta em seus escritos e mereceriam a atenção de investigações futuras. A **1.** renovação periódica da carga emocional por estímulos de complexos na psique é uma delas, (onde poderíamos imaginar que, aí, o papel da *qualidade* da representação deveria ser objeto de enfoque em relação à questão quantitativa da libido, pois, justamente quanto a este problema a psicologia está sujeita ao risco de interpretação da libido energética como de origem transcendental, o que acarretaria uma compreensão dogmática da obra); A **2.** relação do indivíduo inserido em um meio psíquico/familiar/cultural, (onde teria lugar o problema da constituição inconsciente da individualidade em relação à aquisição do ambiente, que, em última instância, poderia levar à questão da determinação ou liberdade do indivíduo); A **3.** relação psicofísica da individualidade também ficou incompleta, (embora Jung tenha iniciado suas investigações no terreno do psiquismo experimental justamente estudando o epifenômeno fisiológico do complexo psíquico afetivo, por meio do seu teste de associação de palavras); Por fim, restaria elucidar a **4.** natureza e a orientação da compensação psíquica, (ou seja, o problema da finalidade e da origem da dialética entre psiquismo consciente e inconsciente).

¹ Obras Completas, vol. 18/2, ed. Vozes, Petrópolis, 2000, §1137, p.46.

Mas para empreender estas investigações restantes, o campo clínico da medicina foi considerado insuficiente. Ele seria incapaz de fornecer uma metodologia adequada para apreender a enorme complexidade dos fenômenos, pois faltaria aí uma casuística bem elaborada². A incursão só seria plenamente satisfatória na “área das ciências espiritualistas”³; mas, com respeito a esta terminologia, acompanha toda a confusão do *sentido* conferido por Jung em sua obra: uma incursão “espiritualista” implicaria numa consideração metafísica da validade dos dogmas da religião cuja verdade se sobreporia, necessariamente, às considerações psicológicas? Não é isso que parece dizer Jung quando se refere a este domínio como sendo quase totalmente desconhecido. O termo *espiritual* parece aludir, neste contexto, não às tradições dogmáticas, mas a um domínio ainda não desbravado pela investigação científica correspondente. Esta investigação teria de ser a *psicológica*, mas seus instrumentos deveriam captar perspectivas de domínios diversos: as representações teológicas, míticas e históricas.⁴

Mas qual seria a objetividade epistemológica da psicologia no exame de tais questões que secularmente foram tratadas pelo pensamento metafísico? Por meio da incursão neste meio entre a “ciência” e a “arte”, poderíamos encontrar um *fundamento* mais seguro sobre o qual erigir as proposições psicológicas? O problema da representação psíquica do mundo e a relação desta representação com a realidade percebida pelos sentidos são tópicos fundamentais para o esclarecimento das compreensões que se têm acerca do “objeto” da psicologia. A despeito da primazia da linguagem sobre a imagem que vigora na psicanálise, a psicologia analítica de Jung parte da consideração da *pré-linguagem mítica*, entendida como um representante do funcionamento inconsciente que superpõe as contradições vigentes na

² *Ibid.*, §1138.

³ *Ibid.*, §1140.

⁴ “Uma rica colheita pode ser conseguida na área das ciências espirituais. Estamos atualmente na extrema periferia desse imenso campo de trabalho; a maior parte é terra virgem. O mesmo vale para os estudos biográficos, que são muito importantes para a história da literatura. Mas são principalmente as questões da psicologia da religião que aguardam um trabalho analítico. O estudo dos mitos religiosos trará maiores luzes não só para a psicologia dos povos, mas também para enigmas epistemológicos [...]” (Cf. *Ibid.*)

psique em meio a uma harmonia original⁵. O estudo da íntima conexão entre linguagem e mito, empreendido pela antropologia filosófica de Ernst Cassirer, exprime a indiferenciação e ambigüidade vigente na narrativa mítica, e torna apreensível, segundo nossa leitura, o intuito maior da transposição desta linguagem para o domínio do inconsciente junguiano: “Toda designação lingüística”, ele diz, “é essencialmente ambígua e, nesta ambigüidade, nesta ‘paronímia’ das palavras, está a fonte primeva de todos os mitos”⁶. Tudo o que no mito é intuição imediata e convicção vívida, a linguagem (abstrata) converte num postulado do pensar reflexivo, enquanto que a esfera lingüística do mito eleva ao nível da exigência metodológica a íntima relação entre o nome e a coisa, e sua latente identidade.⁷

A narrativa mítica é a linguagem por meio da qual Jung se refere ao domínio do inconsciente para contornar o *problema da representação psíquica* no exame dos ‘objetos’ da psicologia, e isso faz com que se culmine numa circularidade do procedimento epistêmico, capaz de apreender somente “fatos psíquicos” e, portanto, leva ao anseio por uma “prova” de eficácia de suas proposições *noutro* domínio.⁸ Nosso modo de conhecimento ‘psicológico’ do mundo é relativo porque nos foge por completo o modo de construção da realidade sob influência do psiquismo inconsciente. O que nos resta para o conhecimento da ‘experiência empírica’ apreendida pelo entendimento? Segundo Jung, dever-se-ia efetivar uma dupla consideração: dos *fatos* apresentados aos nossos sentidos, atendo-se à manifestação empírica, aliada ao *modo* de conhecê-los, ou seja, de decodificação particular do ‘fato’ a partir de uma compreensão hermenêutica do indivíduo, considerando o papel desempenhado pelo

⁵ Como elucidada E.Cassirer, em sua investigação das origens da linguagem em “Linguagem e mito”, p. 15.

⁶ *Ibid*, p. 18.

⁷ *Ibid*, p. 17.

⁸ Marie-Louise von Franz nos conta que “A desvantagem desse procedimento, como indicou Jung, reside no fato de, nesse caso, explicar-se o psíquico em termos do psíquico – o que falta é a possibilidade de reconstruí-lo em outro meio, como faz, por exemplo, o físico, ao reconstruir um processo atômico em sua ‘teoria’ psíquica, embora seu trabalho também seja prejudicado por um fator de incerteza, visto que a observação altera o objeto observado. ‘Como tem de relacionar suas medidas a objetos, a física é obrigada a distinguir o meio de observação da coisa observada, resultando daí a relativização das categorias de espaço, de tempo e de causalidade.’” (Cf. von Franz, C.G.Jung, seu mito em nossa época, p.191).

simbolismo individual.⁹ A fundamentação da psicologia do inconsciente, nestes termos, partiria de uma hipótese global, a *hipótese arquetípica*, conjugada aos fenômenos ‘objetivos’ da empiria, aos quais se necessita efetivar uma ‘equação pessoal’ por meio da qual se confere um sentido de “verdade” da realidade, que só pode ser conhecida de modo relativo, devido à determinação da *cosmovisão* sobre a qual se assentam as interpretações do sujeito.¹⁰ É a equação pessoal que garante a inteligibilidade do conhecimento do mundo, mas qual seria, então, a concepção de *realidade*, e de *verdade* que daí resulta? E o que deveríamos entender sob a designação de *sujeito*, de *objetividade* e de *subjetividade*? Vigora neste mundo inconsciente uma ‘lógica’ capaz de tornar possível uma investigação e padronização psicológica? Qual a possibilidade de conhecermos nos outros aquilo que desconhecemos em nós mesmos? Estas questões paradoxais se apresentam de imediato quando refletimos sobre *o que* pode efetivamente ser comunicado e tornado consciente - e só então *real* para a consciência que confere sentido à vivência psíquica - mas elas não se colocam de modo direto na obra junguiana, pois seu objetivo maior era tornar apreensível uma noção singular de *individualidade*, ou seja, do modo como o sujeito confere um *sentido* à sua vivência psíquica.

A noção de doença, de cura, dos limites entre a normalidade e a patologia, e da linguagem que tornaria possível a apreensão da individualidade, colocam-se ao termo do conceito junguiano do “individual”. De acordo com Jean-Claude Pariente¹¹, são nas teorias da consciência e do inconsciente que se concentram os problemas relativos à noção junguiana da subjetividade do indivíduo, concepção esta que abordaremos ao final de nossa investigação. De acordo com a leitura que aqui se propõe, a noção de individualidade só pode ser plenamente compreendida se entendermos o “modo de compreensão” peculiar de Jung frente à fenomenologia psicopatológica manifesta por seus pacientes. Antes de qualquer inferência apressada de nossa parte, podemos afirmar algo sobre a forma encontrada pela linguagem

⁹ Jung, O.C., vol. 18/2 p.209.

¹⁰ *Ibid.*, p. 91.

¹¹ *Le langage et l'individuel*, 1973, Capítulo 7, “Système et modèles”.

para exprimir a realidade psíquica do indivíduo na epistemologia junguiana: ela se processa por meio da *narrativa de um Mito*. Em oposição à linguagem científica, que se ocupa do geral e condensa um sentido rígido em seus conceitos estáticos, a narrativa psicológica pretende comunicar o particular sob a forma de um mito, capaz de transmitir com fidedignidade o movente das representações psíquicas e comunicar de forma alegórica a ação do inconsciente – que é incapaz de ser apreendido diretamente pelo entendimento da consciência, na medida em que ela interdita tudo aquilo que escapa ao seu ordenamento racional. O desenvolvimento da Razão não seria capaz, contudo, de eliminar o ‘fator mitologizador do mundo’ e do significado que ele tem para nós, nem mesmo poderia eliminar a ‘instância mitologizante’, pois a projeção de imagens que antes se impunha no mundo mítico dos homens primitivos se deslocou, na humanidade civilizada, para dentro da psique humana. Embora a razão tenha o objetivo de impor um ordenamento à sensibilidade, o mundo em si não é estático, mas um ‘campo de batalha’ da dialética dos opostos em meio à qual o indivíduo deveria manter, ao lado de sua inteligência, uma conduta *moral*. As *normas* morais não estão, contudo, à altura dos paradoxos da vida¹², que exigem uma equação moral pessoal que não está presente no indivíduo dissolvido na massa.¹³

A hipótese de trabalho da qual Jung parte é a realidade da psique.¹⁴ Mas ao partir desta prerrogativa incerta, como veremos, a Psicologia Analítica se aproxima da Arte e, por meio desta proximidade, se alcançaria um efeito terapêutico que induz a consciência a integrar o inconsciente indomável da dissociação neurótica.¹⁵ A ‘verdade eterna’ estaria encerrada no interior do homem compondo o seu *mito pessoal* que deveria ser conquistado para que o homem pudesse ser renovado; ela não poderia ser transmitida mecanicamente por nenhuma

¹² Jung, O.C., vol. 18/2, p. 201.

¹³ *Ibid*, p. 167.

¹⁴ “A ‘realidade da psique’ é minha hipótese de trabalho, e minha atividade precípua consiste em coletar e interpretar o material que os fatos me oferecem. Não elaborei um sistema nem uma teoria geral. Formulei apenas conceitos auxiliares que me servem de instrumentos de trabalho, tal com se faz habitualmente nas ciências naturais.” (Cf. Jung, Obras Completas, vol. 18/2, p. 244.)

¹⁵ Jung, O.C., vol. 18/2, p.105.

tradição dogmática, precisa ser gerada em cada época pela alma humana e transformada simbolicamente a partir da idéia arquetípica.¹⁶ A razão é, portanto, destituída de um posto onipotente quanto ao conhecimento psicológico porque nada pode dizer acerca do *Ser* do próprio homem. Neste ponto, freqüentemente se entrevê, nas leituras críticas que se faz costumeiramente da obra de Jung, uma compreensão de que a psicologia se encaminha a um irracionalismo. *Tentaremos compreender os pressupostos que baseiam a leitura que levanta à Psicologia Analítica a objeção de uma vinculação ao dogmatismo metafísico.* Para tanto, partiremos da consideração da linguagem utilizada por Jung para apreender o indivíduo, com vistas a esclarecer a “metafísica aparente” que teria lugar em sua terminologia conceitual; mas por ora, cabe assinalar a natureza *funcional* da linguagem empregada pela psicologia analítica, que compreende o conhecimento da individualidade como de natureza simbólica.¹⁷

Jung partilha da concepção de que a tentativa de tradução das vivências culturais teria dado origem, ao longo do tempo, a todas as tradições culturais: o mito, a religião, a arte e a ciência - entendidos como modos de objetivação da linguagem às experiências primordiais humanas - ressurgem constantemente em sua teoria psicológica, e este aparecimento é o responsável por dar origem à compreensão, infelizmente não tão incomum, da vinculação da psicologia analítica às tradições seculares, que antevê na dubiedade dos termos psicológicos uma intromissão da teologia dogmática e uma contaminação da psicologia (pretensamente) científica. Como a análise das conexões entre a linguagem e o mito é o ponto basilar da filosofia das formas simbólicas de Cassirer, ela talvez nos possa oferecer um lampejo de

¹⁶ Jung, O.C. vol. 10/2, §443, p.37.

¹⁷ E parece encaminhar para uma finalidade específica: o progresso do homem simbólico. “Como não podemos retroceder para a inconsciência animal, só nos resta avançar no difícil caminho evolutivo em direção a uma consciência maior. É verdade que essa consciência [...] é decididamente um ideal sobre-humano. Mesmo assim, não deixa de ser uma meta final.” (Cf. Jung, O.C., vol. 7/1, §87, p. 51).

compreensão quanto à significação lingüística da leitura que propomos, que parte da significação intrínseca de cada forma simbólica.¹⁸

Ao conceber que uma interpretação meramente intelectual jamais é satisfatória, Jung incorpora a via da ampliação da imaginação à sua teoria com vistas a assimilar o sentido mítico da imagem simbólica, considerando que o valor emocional do conteúdo arquetípico é tão importante quanto a sua compreensão cognitiva¹⁹. A incorporação da tonalidade do sentimento na psicologia ‘científica’ confere uma validade não absoluta à interpretação, que tem por base unicamente o sentimento presente. A concepção de ciência sofre, então, uma alteração, desligando-se do reducionismo material-biológico que vigorava nos inícios da teoria psicanalítica (e que por isso é considerado de modo pejorativo) para se dirigir a uma *concepção de ciência humana* que almeja não o geral, mas somente o individual; seu objetivo seria de compreender a percepção individual da realidade e, como esta percepção se dá unicamente de forma metafórica, uma linguagem puramente conceitual que almejasse reivindicar uma validade absoluta não tem lugar²⁰. É a linguagem metafórica do mito que mais bem expressa o sentido das produções oníricas e culturais. Contra uma concepção absoluta e estática do significado simbólico, a compreensão de Marie-Louise von Franz sobre a questão da unilateralidade das configurações da psique é bem elucidativa de nossa leitura antidogmática:

¹⁸ “[...] o mito, a arte, a linguagem e a ciência se tornam *símbolos*: não no sentido de que designam, na forma de imagem, [...] um real existente, mas sim no sentido de que *cada uma delas gera e parteja seu próprio mundo significativo* [...]” (E.Cassirer, “Linguagem e mito”, p. 14 - grifos meus).

¹⁹ Eis o sentido da comunicação de Jung: “A psicologia é a única ciência que tem de levar e consideração o elemento de valor (isto é, o sentimento), pois ele constitui o vínculo entre os eventos psíquicos e a vida. Costuma-se acusar a psicologia de, nesse aspecto, não ser científica, mas seus críticos não conseguem compreender a necessidade prática e científica que tem a psicologia de dar ao sentimento a devida consideração” (Cf. Jung, *O homem e seus símbolos*, p.99.)

²⁰ “Na interpretação junguiana de um mito, jamais está em questão a ‘precisão’ interpretativa, mas antes a *descoberta de uma nova expressão do mito em linguagem moderna, expressão que nunca pode ser muito independente do intérprete*. Trata-se, antes, de uma questão de ‘como se’, que jamais pode reivindicar uma validade absoluta. Isso irritou muitos eruditos e pesquisadores, mas nada se pode fazer quanto a isso. *Trata-se sempre de saber se a interpretação ‘lança luz’ ou não.*” (Cf. von Franz, *op. cit.*, p.108 - grifos meus).

“A forma junguiana de interpretação de fenômenos oníricos foi mal compreendida em muitos círculos. No meu entender, isso se deveu à *sutil posição intermediária que ela ocupa* entre os pólos do inconsciente – espírito/matéria, nível subjetivo/nível objetivo, interpretação causal redutiva/interpretação finalista prospectiva, etc. Alguns críticos reprovam Jung por manter uma posição demasiado distante do inconsciente e, outros, por valorizá-lo em demasia. Mas *exatamente essa posição intermediária sutilmente equilibrada me parece ser especificamente o elemento significativo da concepção junguiana dos sonhos. Ela permite compreender a psique com uma abordagem unilateral*, de maneira que a porta para a aventura da experiência interior cada vez mais profunda está aberta.”²¹

A própria psique se manifestaria em meio à polaridade através do mecanismo de compensação dos opostos. A polaridade é descrita pela psicologia analítica como essencial à vida e o mecanismo de regulação psíquica torna possível efetivar a grande síntese procurada, ou, melhor dizendo, a assimilação dos conteúdos inconscientes na consciência - designada como a função transcendente da imaginação.²²

Considerar a distinção entre os domínios da consciência e do inconsciente e a singularidade da natureza de cada um deles torna possível compreender o motivo da Razão não poder legislar sobre o inconsciente junguiano, pois ele é, em-si, *a priori* e espontâneo, e impõe conteúdos que afloram na consciência como *complexos afetivos autônomos*; são as *manifestações arquetípicas* de simbolismos de um *inconsciente coletivo*. Justamente estes termos – “arquetípos” e “inconsciente coletivo” -, embora sejam os mais conhecidos do

²¹ von Franz, p. 80. (grifos meus)

²² Como nos conta von Franz: “[...] os sonhos têm com a consciência certa relação compensatória; em outras palavras, eles equilibram a unilateralidade da orientação consciente, mais ou menos da mesma maneira como agem os processos biológicos, ou como estes fornecem o que falta à totalidade de cada pessoa. Nesse sentido, os sonhos são a expressão do *processo auto-regulador* da totalidade psíquica do indivíduo, dentro do qual o inconsciente parece ter uma relação complementar (no sentido dado à palavra pela física) com a consciência (Cf. Jung, “A função transcendente”, O.C. vol 8, especialmente §137-39). A cooperação estável entre conteúdos conscientes e inconscientes, tão desejável no processo vital, depende da função transcendente, que é em si um elemento do aspecto de formação de símbolos do inconsciente; ela possui uma tendência proposital de manter unidos a consciência e o inconsciente (Cf. *ibid.*, §132). Nossa consciência do ego tende a concentrar-se exclusivamente na adaptação às circunstâncias do presente. Assim fazendo, obscurece ou negligencia o material inconsciente não apropriado a essa adaptação; alternativamente, os conteúdos inconscientes têm uma carga de energia demasiado baixa para se tornarem conscientes ou, talvez, ainda não estejam ‘prontos’ para isso. Por intermédio dessa concentração, o ego pode desenvolver com facilidade uma unilateralidade que não esteja de acordo com a totalidade instintiva. É a função transcendente – ou seja, o espírito formador de símbolos – que torna organicamente possível a transição de uma atitude unilateral para uma atitude nova e mais completa. (Cf. *ibid.*, §145) Ao esboçar de modo simbólico novas possibilidades de vida, ela abre o caminho do crescimento. O sonho jamais aponta apenas para algo conhecido, mas sempre para dados complexos *ainda* não percebidos pela nossa consciência do ego (Cf. *Ibid.*, §148). Ele indica um *significado* que ainda não percebemos conscientemente.” (Cf. von Franz, *op. cit.*, p. 80, grifos originais).

repertório junguiano, são também os menos bem-compreendidos, e os modos variados de compreensão de sua natureza é que originam as interpretações críticas mais diversas. Isto se deve, segundo pensamos, ao problema da interpretação da terminologia utilizada pela psicologia analítica, que confere uma dupla possibilidade de leitura - tanto um reducionismo *espiritualista* (através do qual a psicologia culminaria, facilmente, num dogmatismo), quanto também um reducionismo *naturalista* (por meio da qual a psicologia estaria vinculada ao campo biológico das ciências da natureza). A primeira parte da compreensão de que os arquétipos do inconsciente coletivo advêm de algum espírito arquetípico, e a segunda os compreende como obra misteriosa do instinto da natureza, que assim evoluiu e desenvolveu a compreensão humana em direção à capacidade da personalidade apreender a vivência a partir de um significado simbólico.²³

Podemos ter mais clareza quanto a natureza simbólico-funcional da terminologia psicológica utilizada por Jung caso tenhamos em mente a problematização do conceito de realidade, que deixa de dizer respeito unicamente ao mundo sensorial para abarcar também o

²³ É *contra uma substancialização do inconsciente* que parecem se dirigir as considerações descritas no Prefácio dos escritos de Jung reunidos na obra *A natureza da psique*, que levanta o problema da hipótese das imagens míticas da linguagem (figurada) do inconsciente, compreensão esta que deveria ser expurgada da consideração da Psicologia, assim como o foi com relação à Física, anteriormente posta em estreito vínculo:

“O inconsciente, com efeito, não é isto ou aquilo, mas o desconhecimento do que nos afeta imediatamente. Ele nos aparece como de natureza psíquica, mas sobre sua verdadeira natureza sabemos tão pouco – ou, em linguagem otimista – tanto quanto sobre a natureza da matéria. Enquanto, porém, a Física tem consciência da natureza modelar de seus enunciados, as filosofias religiosas se exprimem em termos metafísicos, e hipostasiam suas imagens. Quem ainda está preso a este último ponto de vista não pode entender a linguagem da Psicologia: irão acusá-la de ser metafísica ou de materialista, ou, no mínimo, de agnóstica, quando não até mesmo de gnóstica. Por isso, tenho sido acusado por estes críticos ainda medievais, ora como místico, e gnóstico, ora como ateu. Devo apontar este mal-entendido como principal impedimento para uma reta compreensão do problema: trata-se de uma certa falta de cultura, inteiramente ignorante de qualquer crítica histórica e que, por isso mesmo, ingenuamente acha que o mito ou deve ser historicamente verdadeiro ou, do contrário, não é coisa alguma nenhuma. Para tais pessoas, a utilização de uma terminologia mitológica ou folclórica com referência a fatos psicológicos é inteiramente ‘anticientífica’. [...] em sua compreensão mais profunda, a Psicologia é *autoconhecimento*. Mas como este último não pode ser fotografado, calculado, contado, pesado e medido, é anticientífico. Mas, o homem psíquico, ainda bastante desconhecido, que se ocupa com a ciência é também ‘anticientífico’ e, por isso mesmo, não é digno de uma posterior investigação? Se o mito não caracteriza o homem psíquico, então seria preciso negar o ninho ao pardal e o canto ao rouxinol. Temos motivos suficientes para admitir que o homem em geral tem uma profunda aversão ao conhecer alguma coisa a mais sobre si mesmo, e que é aí que se encontra a verdadeira causa de não haver avanço e melhoramento interior, ao contrário do progresso exterior.” (Cf. Jung, O.C. vol. 8/2, prefácio da obra “A natureza da psique”, pp.XI-XII - grifos originais)

domínio do espírito. Não se trata de uma escolha dentre o real e o irreal, o concreto e a fantasia, pois caso tomemos esta atitude estaríamos desconsiderando a visão de mundo inaugurada pela “revolução copernicana” da filosofia de Imanuel Kant, como nos elucidava Ernst Cassirer:

“Contra esta autodestruição do espírito não resta senão um remédio: aceitar com toda a seriedade o que Kant chamou de ‘revolução copernicana’. Em lugar de medir o conteúdo, o sentido e a verdade das formas intelectuais por algo alheio, que deva refletir-se nelas mediatamente, *cumpro descobrir, nestas próprias formas, a medida e o critério da sua verdade e significação intrínseca. Em lugar de tomá-las como mera reproduções, devemos reconhecer, em cada uma, uma regra espontânea de geração, um modo e tendência originais de expressão, que é algo mais que mera estampa de algo de antemão dado em rígidas configurações de ser.* Deste ponto de vista, o mito, a arte, a linguagem e a ciência aparecem como símbolos: não no sentido de que designam na forma de imagem, na alegoria indicadora e explicadora, um real existente, mas sim no sentido de que *cada uma delas gera e parteja seu próprio mundo significativo.* Neste domínio, apresenta-se este autodesdobramento do espírito, em virtude do qual só existe uma ‘realidade’; um ser organizado e definido. Conseqüentemente, as formas simbólicas especiais não são imitações, e sim, órgãos dessa realidade, posto que, só por meio delas, *o real pode converter-se em objeto de captação intelectual e, destarte, tornar-se visível para nós.*”²⁴

Este procedimento se nos mostrou mais apropriado à nossa leitura, pois tanto o ponto de partida da compreensão da obra estritamente no plano da fenomenologia empírica dos *factos* psíquicos, quanto também o ponto de partida da compreensão inteiramente especulativa do *sistema* psicológico se mostram, ao que nos parece, falhos. Cometem o erro da vinculação dogmática a um determinado ponto de vista (que culmina numa rigidez conceitual), negligenciando ou reduzindo os demais ao caráter de mero epifenômeno. A ênfase posta pela psicologia analítica em conceitos e funcionamentos antagônicos atuantes no psiquismo parte da dialética como um motor necessário ao movimento contínuo da libido energética e reflete, justamente, a desvinculação ao dogmatismo *neste sentido*; vale a pena nos demorarmos um pouco neste ponto inicial do percurso, pois ele irá nos permitir pensar todo o nosso desenvolvimento posterior.

²⁴ E.Cassirer, “Linguagem e mito”, pp. 21-2. (grifos meus)

O projeto crítico de Kant na *Crítica da razão pura* teve a intenção declarada de demolição da metafísica dogmática. Contudo, segundo comenta Rubens Rodrigues Torres Filho²⁵, há no Prefácio da segunda edição uma passagem que parece indicar uma “recaída no dogmatismo”: “Tive que suprimir o saber para dar lugar à crença”. Esta passagem foi identificada por Schopenhauer como um resquício dogmático e o levou a recusar a doutrina da moralidade kantiana da razão prática porque via nesta construção uma intenção declarada pela preservação daqueles valores contra os quais se baseava o próprio projeto da crítica. A questão da recaída dogmática pela razão prática, segundo Torres Filho, pode ser esclarecida numa passagem de Schelling, que afirma a universalidade do método kantiano, a partir da não exclusão de ambos os sistemas considerados “dogmáticos”: o idealismo e o realismo.

“A Crítica, que estabeleceu aquele método dos postulados práticos para dois sistemas inteiramente opostos, impossivelmente podia ir além do mero método, impossivelmente podia, já que devia ser suficiente para todos os sistemas, determinar o espírito *próprio* desse método em sua universalidade, mantê-lo ao mesmo tempo naquela indeterminação que não excluía nenhum de ambos os sistemas. Até, conforme ao espírito de sua época, ele tinha de ser aplicado, pelo próprio Kant, antes ao sistema do dogmatismo *novamente fundamentado*, que ao sistema do criticismo, fundamentado por ele *pela primeira vez*”.²⁶

Talvez não fosse difícil que Schopenhauer aceitasse esta saída de Schelling, pois ele próprio afirma, em “O mundo como vontade e representação”, que os dois pontos de partida extremos da investigação filosófica - que parte ou do “sujeito” ou do “objeto” - é que ocasionam todos os mal-entendidos da filosofia, e culminam nos dois sistemas *dogmáticos*: idealismo e realismo, incapazes de reconhecer justamente a *representação*, “que serve de ponto de partida a todo conhecimento e tem como forma primitiva e essencial o desdobramento no sujeito e no objeto”²⁷ O problema da consideração do mundo a partir do sujeito ou do objeto envolve a relação de extremos unilaterais e culmina nas doutrinas do

²⁵ R.R.Torres Filho, “Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula”, rev. TB. Rio de Janeiro, 91:11/27, out.-dez., 1987.

²⁶ F.W.J. von Schelling, *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, S.W.I., 303-304, trad. RRTEF, “Os Pensadores”, *apud* Torres Filho, p. 26. (grifos originais)

²⁷ Schopenhauer, “O Mundo como Vontade e Representação”, ed. Contraponto, 2001, §7, p.42.

idealismo e do realismo: ou se leva em conta a realidade do mundo objetivado, cujo prolongamento encontramos na epistemologia da filosofia contemporânea, ou exclusivamente a subjetividade, questão que ocupou a filosofia, em grande medida, em sua investigação ontológica. A duplicidade da consideração do mundo, como vontade de um sujeito e também como representação deste, pretenderia esclarecer o *problema da realidade* do mundo exterior, instaurando uma idealidade transcendental no universo.

De modo muito próximo a Schopenhauer, também na psicologia analítica o problema da realidade deveria ser esclarecido, pois ela passa a considerar o mundo *interior* da “realidade psíquica”. Para se compreender a “verdade” da representação psíquica do indivíduo é preciso examinar o mundo *interior* do indivíduo, e este mundo só poderia se tornar realmente apreensível através da narrativa do mito individual que governa e determina a visão de mundo da subjetividade. Mas o mito individual só poderia ser conhecido através da relação que o sujeito estabelece com um “outro”, que espelha o significado que se mostra em sua conduta e em sua narrativa. Na clínica²⁸ junguiana, a construção da narrativa pelo paciente está estritamente ligada à formação da identidade. Ela exhibe o modo peculiar do sujeito entender e interpretar, ou seja, do modo como ele confere um sentido para as representações – ou para a sua realidade psíquica. Mas isso não significa que se deve ordenar temporalmente as vivências através de uma rememoração, pois o ‘sentido’ da realidade psíquica não se mostra através da causalidade; em Jung, a questão da causa não é predominante, tal como é para a Psicanálise. A estruturação causal predomina unicamente pela influência da nossa cosmovisão ocidental, que se guia por este encadeamento e pretende estruturar por meio dele o que quer que seja, incluindo aquilo que escapa à causalidade e ao princípio da razão, como o *inconsciente*. Qualquer que seja o *modo* de estruturar as narrativas, o que se pode entrever é uma *necessidade* humana de criar histórias, uma necessidade de

²⁸ Como expõe Coline Covington em “No story, no analysis? The role of narrative in interpretation”, *Journal of Analytical Psychology*, 1995, **40**, 405-417.

representação simbólica, que não são apenas interpretações fenomenológicas de teorias acerca de quem somos, mas também constituem os sentidos primários de comunicação e de troca com o mundo. Através da narrativa surgiu nossa noção de identidade, pois o contar histórias é o modo primário de constituição da subjetividade e alteridade, ou seja, a nossa narrativa, o modo como contamos histórias, manifesta como entendemos a realidade.

Se a noção de *verdade* é relativizada e não se restringe estritamente à realidade formal efetiva, ela não implica, contudo, num individualismo. Não é este o sentido do *processo de individuação*, mas justamente o contrário, é uma aproximação do sujeito, consciente de seu *mito individual*, à coletividade. O sujeito deve levar em conta seu egoísmo e se despir da imagem egóica que tem de si mesmo, sua *persona*, até que possa atingir sua interioridade que, paradoxalmente, o coloca em relação com todos os demais²⁹. A essência do homem não seria, desta forma, um egoísmo – este seria sua camada mais superficial, dirigida à sociabilidade – mas um partilhar da essência no todo. A narrativa, neste sentido, ocupa um nível intermediário entre o interno e o externo, o inconsciente e a consciência. Os símbolos do inconsciente são paradoxais, assim como todo o inconsciente o é, porque não obedecem ao princípio de razão. É aí que se entrevê um irracionalismo nas construções de Jung, e a acusação de dogmatismo.

Nosso trabalho pretende situar justamente o contexto onde parece estar inserida a leitura que entrevê a infiltração da metafísica na psicologia, com vistas a pretender oferecer uma objeção a esta interpretação da obra junguiana. Nossa leitura terá em vista que ambos os modos de proceder, tanto a do leitor “espiritualista” quanto do “materialista”, acabam por substancializar o inconsciente, transformando uma função dinâmica em algo estratificado e

²⁹ Quanto a relação do Si-mesmo entendido como a individualidade efetiva e, ao mesmo tempo, geral, veremos, mais adiante, a posição de Jean-Claude Pariente a respeito da legitimidade da noção junguiana de conhecimento do indivíduo, que dirige toda sua epistemologia.

estático que, nestes termos, parece ser personificado numa instância judicativa que impõe um *destino*³⁰ ao homem, impulsionando-o para atingir um certo fim, comum a todos os outros: encontrar a sua individualidade. Análogo a um “primeiro motor”, a instância - ou mais precisamente *neste* caso, a *estância* - do inconsciente afetaria a condução da personalidade pelo Eu consciente (ego), direcionando-o para um Não-Eu (complexos afetivos) que, de modo ambíguo, iria de encontro a um Eu universal (si-mesmo). Não é difícil entrever que, ao longe, se chega a uma teleologia do inconsciente; nesta direção, o *eu* acaba por se dissolver ao termo de sua caminhada para uma indiferenciação, rumo a um absoluto. Chegamos, afinal, ao fim do percurso determinado pelo inconsciente, a uma indiferenciação idêntica a indiferenciação original que vigorava tanto na nossa primeira infância, quanto também na mente do homem primitivo? Em última palavra, caminhamos para uma regressão da personalidade? A proposta de ambas as leituras “dogmáticas” de nossos leitores imaginários caminha para uma anulação completa da psicologia como uma ciência; só esta conclusão seria suficiente para que fossem abandonadas, mas não sejamos precipitados. Examinaremos em pormenores estas questões mais adiante. O trabalho pretende situar também o movimento que parece ter lugar na psicologia junguiana: Há no processo de individuação uma regressão a uma essência onde nos encontrávamos unos e integrados, de modo que a análise nada mais seria do que uma busca do fundamento oculto do indivíduo? Seria este o sentido expresso pelas analogias culturais que estão presentes na obra e que indicam este estado de indiferenciação original de *participação mística*? Ou teria lugar um movimento contrário, uma progressão rumo a um desenvolvimento simbólico do ser que culminaria no atingimento de um Eu absoluto? As questões que formulam um “sentido” ao percurso da investigação psicológica trazem em seu bojo um juízo implícito: considerar a *personalidade* de Jung ou como um místico nostálgico, que pretende um retorno ao ponto em que não existia nem um “eu” nem qualquer objeto, ou a

³⁰ “Há um quê de fatalidade no efeito das imagens do inconsciente. Talvez – quem sabe! – esses quadros são o que chamamos de destino.” (Cf. Jung, O.C., vol. 7/1, §183, p. 100).

que o considera um profeta³¹, igualmente místico, que visualiza - como um gênio ou um louco – a meta última da vida: o alcance de uma personalidade superior, que contempla o mundo como uma totalidade, da qual ela própria também participa.

Vemos, assim, que quer o empreendimento da psicologia analítica seja considerado regressivo ou progressivo, a acusação de misticismo permeia ambos julgamentos, o que ressalta a necessidade de se investigar a objeção que, a meu ver, é a mais potente dirigida para a obra junguiana: *a questão do dogmatismo*. É preciso entender o papel exercido pelo ego consciente frente o impulso cego do inconsciente, mas não sob a perspectiva causal, como um eu que somente responde aos influxos das determinações históricas de sua conduta, tal como pretendia a psicanálise; pois é contra a má aplicação do princípio de razão ao inconsciente que parece se levantar o conceito psicológico da *sincronicidade*, referente a considerações significativas a-causais, um conceito que será aqui aéna mencionado.

Neste aspecto, vemos que a causalidade, que origina toda a confusão interpretativa da psicologia, remetendo à questão da origem da representação psíquica e da motivação da personalidade, não cabe a uma leitura da obra junguiana. A pergunta pela causa somente leva a reducionismos que nada explicam, mas apenas designam. A consideração dogmática – que entrevê uma intencionalidade e teleologia no inconsciente como oriundas de uma substancialização transcendental da *hipótese*³² indutiva do inconsciente coletivo, e nos

³¹ Tal é a opinião de Phillip Rieff, *O triunfo da terapêutica*, 1990, capítulo 5 “O terapêutico como um teólogo: a psicologia de Jung como uma linguagem de fé” e de Paul J. Stern, *C.G.Jung, o profeta atormentado*, 1977.

³² As afirmações sobre o inconsciente são apenas hipóteses e constatações indiretas de seus efeitos. “Todas as afirmações sobre o inconsciente devem ser entendidas *cum grano salis*; são constatações de ordem indireta, pois não podemos observar diretamente o inconsciente, mas apenas tirar conclusões de seus efeitos. Essas conclusões só possuem validade hipotética porque não há certeza se a essência do inconsciente pode ser apreendida adequadamente pela consciência. Por isso foi constante minha preocupação de encontrar uma formulação que reunisse numa conexão lógica o maior número de fatos observados ou, com base no conhecimento de um certo estado psíquico, prever seu possível desenvolvimento futuro, o que é também um método de comprovar a exatidão de determinada hipótese. Há diagnósticos cuja exatidão é difícil de provar no momento em que o médico os formula, mas são confirmados apenas quando a doença toma o curso previsto. Foi dessa maneira que se formaram aos poucos meus pontos de vista sobre o inconsciente.” (Cf. Jung, O.C. vol 18/2, §1357-58.)

arquétipos uma transmissão de *Idéias*³³ - provêm deste erro, do uso ilegítimo da causalidade com vistas a encontrar causas primeiras no inconsciente coletivo.

A questão da existência de uma *finalidade* também é problemática, pois se refere ao problema da existência ou não de uma teleologia inconsciente. É contra esta hipóstase do conceito arquetípico que tem lugar naturalmente em nosso psiquismo (quase inevitável devido ao princípio que rege a consciência) que parece se levantar a diferenciação fundamental feita por Jung - e que lamentavelmente é desprezada pelas leituras críticas da psicologia junguiana - dentre a *forma arquetípica* e o *conteúdo arquetípico*.³⁴ Ela manifesta a ênfase contra a substancialização do conceito de arquétipo, e ilumina, também, o uso que tanto Jung quanto Schopenhauer fazem dos exemplos místicos nas suas obras: estes exemplos proporcionam somente uma *imagem* expressa por meio de uma linguagem metafórica que permite compreender de modo indireto a experiência fundamental da mesmidade, de ser si-mesmo, e da essência harmônica que tudo permeia.

³³ Temas mitológicos que expressam imagens primordiais da história do espírito dizem respeito a uma aptidão hereditária da imaginação humana da significação primordial mítica, ou seja, referem-se à uma capacidade de ter imagens e não a imaginações hereditárias, como nos afirma o próprio Jung: “Afora as recordações pessoais, existem em cada indivíduo as grandes imagens ‘primordiais’, como foram designadas acertadamente por Jakob Burckhardt, ou seja, a aptidão hereditária da imaginação humana de ser como era nos primórdios. Essa hereditariedade explica o fenômeno, no fundo surpreendente, de alguns temas e motivos de lendas se repetirem no mundo inteiro e em formas idênticas, além de explicar por que os nossos doentes mentais podem reproduzir exatamente as mesmas imagens e associações que conhecemos dos textos antigos [...] Isso não quer dizer em absoluto que as *imaginações sejam hereditárias*; hereditária é apenas a *capacidade de ter tais imagens*, o que é bem diferente.” (Cf. Jung, O.C., vol 7/1, §101) (grifos originais)

³⁴ A *forma arquetípica* é uma potencialidade herdada e uma necessidade compulsiva de reproduzir idéias, enquanto que o *conteúdo arquetípico* se refere a formulações passageiras de cada época e região dos motivos fundamentais, como se pode ver na seguinte exposição da diferença: “Os conteúdos autônomos do inconsciente ou, como os chamo, dominantes do inconsciente, não são idéias herdadas, mas potencialidades herdadas, para não dizer necessidades compulsivas de reproduzir aquelas idéias através das quais as dominantes do inconsciente sempre se exprimiram. Naturalmente, cada religião da terra e cada época têm sua linguagem própria, que pode variar ao infinito. Pouco importa que o herói da mitologia vença ora um dragão, ora um peixe, ou um outro monstro; o motivo fundamental é sempre o mesmo, e isto é um patrimônio comum da humanidade e não formulações passageiras das diferentes épocas e regiões. Assim o homem nasce com sua complicada predisposição psíquica que é tudo menos uma *tabula rasa*. Mesmo a mais arrojada fantasia tem os seus limites determinados pela herança psíquica, e mesmo através dos véus da fantasia mais desenfreada transparecem aquelas dominantes que são inerentes à mente humana desde tempos imemoriais. Consideramos um fato muito estranho, quando um doente mental desenvolve fantasias que podem ser encontradas sob formas quase idênticas entre os primitivos. Mas mais estranho seria se assim não fosse.” (Cf. Jung, O.C. vol 8/2, §718-19.)

Jung partilha da noção schopenhauriana da ação de uma força cega vigente em sua noção de inconsciente e, segundo nossa leitura, é responsável por afastar a noção de uma entidade transcendental hipostasiada em alguma “substância” incognoscível para aludir a uma *hipótese transcendente* formulada a partir da *vivência imanente*. Compreendendo desta forma a alusão ao em-si, tentaremos indicar que, apesar de Jung (e também Schopenhauer) se referir ao transcendental, ele não ultrapassa, contudo, a imanência, pois a comunicação deste em-si só é realizada deste modo indireto, por meio de apreensões de experiências distintas que *indicam* tão-somente o ultrapassamento, mas o ultrapassamento mesmo do ser, este, nunca pode ser comunicado (pois ali o sujeito se transforma: não é mais sujeito do conhecer, apenas sujeito puro frente a Idéias que também o constituem, e neste terreno já não há diferença alguma entre sujeito e objeto).

Mas ao tentarmos afastar uma leitura dogmática da obra de C.G. Jung que a liga ao terreno do místico, o funcionamento da realidade psíquica do sujeito parece se abrir a uma outra espécie de objeção: de *reducionismo psicológico*, ou seja, a acusação de que a psicologia culmina, em seu proceder, numa psicologização da cultura e redução da religião e da antropologia ao âmbito do *meramente* psíquico. Pois, se a psicologia se conservou da infiltração da metafísica em seu terreno, parece que não é capaz de fugir da acusação contrária, que entrevê, em sua epistemologia, uma transposição de seus limites e uma invasão das premissas psicológicas a domínios alheios. Esta última objeção também terá ocasião de ser tratada na conclusão do trabalho, que examinará especificamente nossa consideração das características *transcendentais-imanentes* da Psicologia de Jung

A leitura que terá lugar aqui dará ênfase na compreensão arquetípica ao modo de uma *representação simbólica* que se apresenta tanto à nossa percepção do mundo como também à nossa auto-percepção (ou pré-preensão intuitiva que almeja por se tornar uma compreensão).

Tanto do mundo “exterior” quanto do “interior” só podemos conhecer a realidade psíquica que se nos apresenta de modo simbólico. A questão de uma causa primeira, de um primeiro motor arquetípico que ditaria a determinação da consciência, portanto, não cabe numa leitura que leve a sério o caráter movente e perpetuamente dialético de que os mecanismos psíquicos são dotados pela obra junguiana. O empreendimento que propomos é considerar que neste exame da questão do dogmatismo as parcelas místicas entrevistadas na narrativa teórica e clínica da psicologia analítica são meras *indicações* do transcendental, e não efetivam, contudo, o transpassamento da subjetividade nem abandonam a imanência – pois isso acabaria, de fato, por aniquilar o próprio objeto de investigação psicológica: a individualidade do sujeito finito.

Contra a acusação de dogmatismo, Jung delimita o domínio da psicologia como tendo seu solo na empiria. Nestes termos, o psiquismo inconsciente seria de natureza diversa da coisa-em-si posta pelo idealismo, pois pertenceria exclusivamente ao plano da psique.³⁵

A questão central de que nos ocuparemos - antes de prosseguir numa especulação metafísica dos achados da psicologia, procedimento, este, interdito pelo próprio Jung - é a problematização da noção de *identidade* psíquica³⁶, e para compreender a noção de indivíduo posto pela teoria junguiana, se torna necessário resgatar o sentido de suas principais formulações, a fim de que possamos compreender o “lugar” ocupado pela Psicologia Analítica dentre a Ciência e a Arte, bem como dentre o irracionalismo dogmático e o reducionismo biológico-material em sua metapsicologia.

Para tanto, utilizaremos um método não muito tradicional nas investigações em filosofia, mas que pode ser encontrado a própria descrição teórica da psicologia analítica. Ao

³⁵ “Quem não conhece meus trabalhos certamente indagará qual o motivo determinante e a razão dessas opiniões tão conflitantes a respeito dessas opiniões [que o consideram, ao mesmo tempo, gnóstico, teísta, ateu, místico e materialista] tão conflitantes a respeito de um só e mesmo objeto. A resposta é que todas elas, sem exceção, foram expressas por ‘metafísicos’, isto é, por pessoas que julgam saber acerca da existência de coisas incognoscíveis, situadas no além. Eu nunca ousei afirmar que tais coisas *não* existem: mas, também não tive a ousadia de pensar que alguma coisa de minhas afirmações atinge, de um modo ou de outro, tais coisas, ou que as exponha corretamente. Eu duvido que nossas concepções (a minha e a deles) a respeito da natureza das coisas em si sejam idênticas, e isto por razões evidentes de ordem científica”. (Cf. O.C., vol. 18/2, p.242 - itálico original).

³⁶ A própria noção de individualidade frente à realidade do mundo.

invés de nos prendermos às intercorrências históricas de conceitos estritos do campo junguiano, partiremos de uma análise global de seus sentidos, expressos em campos diversos – nas descrições teológicas, antropológicas, literárias e filosóficas. O que justifica o procedimento amplificatório da análise que tem lugar nesta dissertação é a própria significação atribuída por Jung às produções humanas, que visa apreender o homem em sua totalidade, a despeito da constituição específica da subjetividade restrita a determinado tempo e lugar.

Capítulo 1: uma concepção não dogmática do mito

O *mito* é entendido pela psicologia analítica de duas formas distintas: tanto como uma 1. verdade interna configurada simbolicamente na forma de uma imagem no interior do homem, como também a própria 2. linguagem primordial do inconsciente. No primeiro caso, o mito exige ser conquistado por cada indivíduo para gerar as verdades eternas, pois não é possível que elas se transmitam de modo mecânico sem mutilar parcelas fundamentais. É, então, considerado um tesouro que deve ser conquistado na interioridade psíquica. No segundo caso “é a linguagem primordial natural desses processos psíquicos, e nenhuma formulação intelectual se aproxima em nenhum ponto da riqueza e da expressividade das imagens míticas.”³⁷ E como a nossa consciência racional é incapaz de abarcar a totalidade da psique, é “ridículo referir-se a coisas da alma de modo paternalista e depreciativo”.³⁸ A interdição ao “modo paternalista” de se referir às ‘coisas da alma’ parece situar este “objeto” (a alma) num âmbito distinto da metafísica dogmática, mas, devido às dificuldades da própria escrita de Jung – que condensa termos díspares provenientes de domínios da biologia e da teologia – a rejeição à especulação metafísica nem sempre é tão nítida, de modo que a psicologia analítica está, de tempos em tempos, às voltas com as mesmas objeções dogmáticas, revestidas em novas roupagens.

Tanto as leituras que partem de uma interpretação ligada ao objeto, ou melhor, da consideração dos escritos de Jung como permeada pelo misticismo romântico, quanto também as que partem do sujeito, ou seja, da ‘análise’ redutiva da própria personalidade do criador da psicologia analítica (como um místico ou profeta lunático) possuem um pressuposto comum: vinculam a psicologia analítica ao dogmatismo e a condenam, ao mesmo tempo, ao banimento

³⁷ Jung, Obras Completas, vol 12, §28.

³⁸ *Ibid*, §11.

da esfera científica. Mas antes de dizermos algo a respeito dos dois tipos de compreensão supracitados, finquemos nosso ponto de vista, que pretende tão-somente captar o *sentido das idéias* de Jung acerca da compreensão subjetiva do indivíduo psicológico de si e de seu mundo, entendido como sua representação. Somente esta consideração inicial possibilita toda uma nova compreensão que, antes de ‘banir’ a psicologia analítica por ‘heresia’ do posto de saber científico, instaura um novo paradigma nas ciências humanas, que tem por base o relativismo da noção de verdade, livre da compreensão das ciências ‘puras’ e concebida como somente uma hipótese, ou uma representação simbólica. A concepção de verdade deixa, então, a vinculação ao ‘juízo de direito’ da Razão para ser submetida a uma influência além de qualquer predição: do fluxo intemporal das *idéias arquetípicas*, de natureza inconsciente, que influencia o desenvolvimento da cultura em maior medida do que gostaríamos de pensar.

A leitura dogmática da obra de Carl Gustav Jung não segue esta desvinculação da concepção de realidade puramente sensível, vivenciada pelo sujeito no domínio da razão. A impossibilidade de abandonar uma concepção material de realidade faz com que o leitor dogmático parta justamente da consideração racionalista para levantar a objeção de irracionalismo à Psicologia Analítica. A questão parece envolver tanto a compreensão que se tem da **1.** influência do mito coletivo arquetípico na vivência singular do *indivíduo* - vivência esta designada por Jung como a de um “mito individual”, ou seja, diz respeito à determinação de um supra-sensível universal ao plano do indivíduo finito, bem como **2.** a influência arquetípica no âmbito da *cultura*, nomeada por Jung como uma espécie de “consciência coletiva” (cosmovisão) que comportaria uma mesma disposição plástica em relação à determinação inconsciente e arquetípica que a teoria ‘metapsicológica’ junguiana pressupõe.

Ora - poderíamos nos perguntar -, não seria prepotência da parte do criador da psicologia analítica pretender que a sua teoria (elaborada a partir de vivências pessoais que lhe proporcionaram um olhar conformado, de certo modo, para apreender os fenômenos

psicopatológicos da clínica) atingisse a universalidade necessária para descrever uma “norma” invisível no desenvolvimento da própria cultura? Em que medida devemos compreender a teoria da psicologia junguiana como a psicologia *de* Jung, ou seja, como uma formação teórica que se deu exclusivamente a partir de sua própria constituição psíquica? Em suma: qual é o grau de objetividade que deveríamos lhe conferir a partir de sua consideração tão pouco científica da *alma* humana? Será que a questão de uma objetividade da teoria não recai e se afirma, em última instância, no terreno da crença? Deveríamos abandonar o saber para adentrar no terreno da fé, e, por meio dela, conferir legitimidade a esta disciplina com pretensões científicas? Vejamos que saídas possíveis teríamos a considerar com respeito a enfoques teóricos distintos.

Marie-Louise von Franz parte de uma consideração de verdade a teoria arquetípica que atinge as alturas da certeza quando a relaciona ao “espírito do tempo” da cultura. O mito vivenciado por Jung e transformado por ele em uma teoria psicológica, a partir das considerações da autora, chega visivelmente a se manifestar na cultura, influenciando o rumo dos acontecimentos de um modo muito mais direto que uma simples influência ideária poderia ter, sendo mais próxima do modo de uma irrupção violenta do que há muito estava adormecido - irrupção esta, inevitável, após a *via analítica* ter adentrado em suas profundezas e liberado, por uma via de fuga, componentes irracionais e arcaicos do ser. Uma tal *certeza* encontramos no seguinte fragmento da autora supracitada:

“Quem tiver observado, ao longo da última década, o desenvolvimento de influências inconscientes no *Zeitgeist* e na atual crise da nossa cultura, pode ver que as mesmas imagens arquetípicas que vivem sob a obra de Jung e que hoje exercem um impacto cada vez maior sobre o público mais amplo, que o ‘mito’ de Jung vem se manifestando em todo o mundo de maneira virulenta e, de certo modo, negativa, e de que a atitude consciente de Jung diante dos conteúdos desse mito e o seu confronto com eles não serão de forma alguma conhecidos em toda a parte nem populares. As razões disso serão discutidas adiante, mas, aqui, tornou-se ao menos necessário vislumbrar os efeitos do ‘mito’ de Jung tal como ele o viveu, em parte em consonância com as correntes espirituais da nossa época e, em parte, em oposição a elas. Eis porque não tomei como *leitmotiv* nem como tema desse livro as datas da biografia externa de Jung, nem uma

apresentação cronológica ou apresentação sistemática do desenvolvimento de suas idéias, preferindo tentar seguir a melodia básica do seu mito interior.”³⁹

Antes de optarmos *sem prévia crítica* em fundar nosso olhar numa certeza ‘dogmática’ dos alcances da teoria analítica, partiremos da consideração do provável *sentido* das idéias de Jung, levando em conta os possíveis *modos* de leitura dogmática da teoria – quer a que condena o criador da psicologia analítica como um “profeta”, quer a que proscreve a teoria de qualquer positividade científica, considerando-a como “mística”. Para tanto, tomaremos de empréstimo o *leitmotiv* da exposição de von Franz para nos acompanhar, aqui, numa caminhada aporética e além de qualquer certeza dos prováveis sentidos atribuídos aos escritos de Jung. Seguiremos uma espécie de vôo rasante através da teoria com vistas a apreendermos as configurações limítrofes dos conceitos e a simbiose⁴⁰ de que a teoria se utiliza com relação a domínios distintos, tais como a antropologia, teologia, história e o misticismo arcaico. Agiremos, portanto, na contramão do ‘historiador’ ou do ‘restaurador’ que pretendesse ou datar os processos e conceitos pelos quais a psicologia analítica passou, ou reformá-la de algum modo, modificando-a em qualquer medida. Ao invés de nos acomodarmos no interior seguro e ‘civilizado’ do edifício teórico psicológico - que poderia auxiliar de um modo interno o trânsito dentre as idéias, oferecendo-nos mais segurança - propomos aquela investigação aventureira do exame dos *fundamentos* da psicologia analítica, com vistas a localizarmos os limites internos do território ocupado por ela. Sondar estes limites é o nosso foco ao pretendermos descrever até onde se insinua e onde efetivamente parece chegar a especulação ‘metapsicológica’ de Jung, de modo a poder contribuir, de alguma maneira, no exame das suas ‘periferias’ com o pensamento, com vistas a, talvez, conseguir desvelar os limites que encerram a psicologia analítica em face ao pensamento filosófico, que lhe indicaria o contorno. Consideremos, pois, como objetivo do percurso, resultar num olhar

³⁹ Marie-Louise von Franz, “C.G.Jung, seu mito em nossa época”, pp. 17-8.

⁴⁰ Ou parasitismo?

panorâmico que, ao mesmo tempo em que tem a desvantagem de impedir que nos prendamos a muitos pontos fixos para basear nossa certeza de pisar em solo firme, possibilita, contudo, encontrar paragens em alguns pontos determinados para, então, continuarmos o sobrevôo. Ao final, espera-se que as ranhuras que se esboçarem ao panorama resultante de nossa investigação sejam, ao menos, harmônicas, capazes de proporcionar um percurso *possível* àquele viajante que desejar explorar os limites do território junguiano. Um mapa, apenas, e não uma tentativa reformista do modo de compreender o ‘lugar’ da psicologia formulada por Jung no mundo das idéias.

O primeiro ponto a ser examinado nesta tentativa de mapeamento é a vinculação, não pouco usual, dos escritos de Jung com a tendência do romantismo alemão.

A abertura dos textos de Jung para interpretações do gênero romântico e místico é patente quando se refere ao sentido do mito pessoal e quanto à força inconsciente que impulsiona – ou determina? – a lei interior da pessoa criativa. Quando descreveu, na sua autobiografia, a força descomunal inconsciente que motivava criativamente suas idéias, Jung aproximou-se mais do sentido de que suas idéias lhe foram *designadas* do que, propriamente, *elaboradas*, fator este que lhes conferiu uma certa noção de força ‘objetiva’, que cercou sua teoria de uma aura de revelação mística.⁴¹ A espontaneidade com que percebia serem dotadas as suas idéias o fez aproximar-se da imagem de um gênio revolucionário, ou mesmo de um louco desvairado, em igual proporção, pois tudo aquilo em que sua descrição não apresenta é

⁴¹ “Tive muitos problemas para lidar com as minhas idéias. Havia um demônio em mim [...]. Ele me dominou e, se por vezes foi implacável, isso se deveu ao jugo do demônio. Nunca pude parar depois de conseguir alguma coisa. Eu tinha de correr, para acompanhar a minha visão. Como os meus contemporâneos, compreensivelmente, não poderiam perceber a minha visão, o que viam não passava de um tolo às carreiras. [...] Eu não tinha paciência com as pessoas – excetuando meus pacientes. Eu tinha de obedecer uma lei interior [...]. Assim, consegui muitos inimigos. Uma pessoa criativa tem pouco poder sobre a própria vida. Não é livre. É cativa e dirigida pelo seu demônio.” (Cf. Jung, *Memórias*, pp.320-22, *apud* von Franz, “C.G.Jung, seu mito em nossa época”, p.25.)

uma medida pessoal de prudência.⁴² Logo em seguida a esta descrição, Jung faz uma citação que o vincula diretamente ao sentimento romântico quando diz que “o demônio da criatividade exerceu impiedosamente sua força” sobre ele, mencionando Hölderlin:

“Vergonhosamente,
Uma força nos arranca o coração,
Porque os Seres Celestes exigem sacrifício;
Mas se acaso pudesse ela ser contida,
Isso jamais produziria algum bem.”⁴³

Em muitos pontos os conceitos psicológicos parecem impregnados com tendências românticas, e a citação de Hölderlin só vem a confirmar uma interpretação que vincula a teoria psicológica de Jung ao misticismo romântico, compreendendo o uso que ela faz do mito ao modo de um personalismo da natureza. A natureza deixa de ser o mundo exterior ‘dado’, objeto de uma reflexão artificial do entendimento, para ser concebida como um milagre primariamente real e totalmente inexplicável, uma experiência real infinitamente maior que o homem e seu Eu imensamente pequeno⁴⁴. A concepção de uma animação universal da filosofia romântica de Hölderlin, marca de sua originalidade e do começo da nova filosofia natural, não indica, contudo, nem que o homem deva *divinizar* a natureza a ponto de esvaziá-la, nem que deva *privá-la* dos deuses, pois, neste caso, privar-se-ia a si mesmo - donde se pode encontrar uma clara proximidade da idéia da teoria psicológica dos arquétipos, na premissa: “Não invistas contra as formas amigas, pois tu necessitas da força da Natureza”.⁴⁵ Um testemunho de “outra espécie” permitiria que o *olhar do poeta* penetrasse profundamente no âmago da concepção de mundo, efetivando um “alargamento” da Filosofia natural com a

⁴² Segundo Schopenhauer, em *O mundo como vontade e representação*, §36: o gênio conhece as idéias, mas não os homens e a moderação, e por isso é arrebatado entre os extremos e sua conduta também se guia por extremos: ele não consegue guardar justa medida.

⁴³ Jung, *Memórias*, pp.320-22, *apud* von Franz, “C.G.Jung, seu mito em nossa época”, p.25.

⁴⁴ Segundo o que nos conta Nicolai Hartmann (Cf. Nicolai Hartmann, *A filosofia do idealismo alemão*, 1960. Capítulo 4 “a filosofia dos Românticos”, §4 Hölderlin, pp.222 ss.) em sua descrição da filosofia de Hölderlin - onde é o poeta quem encontra o sentimento místico da Natureza e sua expressão mais pura na mitologia dos antigos, em sua animação e adoração da vida misteriosa.

⁴⁵ *Ibid.*, p.219.

incorporação das perspectivas éticas, estéticas e da Filosofia da Religião. A idéia de uma História da Humanidade, despojada, assim, de “toda a efêmera obra humana do Estado, da constituição, do governo e da legislação”⁴⁶, abarca a idéia de um mundo moral e da imortalidade como intrínsecas à idéia de indivíduo: o essencial é que um ser livre e espiritual traga estas em si, de modo que não as possa procurar fora de si como faz a “falsa crença”⁴⁷. Seria esta tendência romântica de pensar o finito comportando o infinito que os olhos de nossos leitores de ênfase espiritualista afirmariam pesar sobre o conceito psicológico de individualidade, responsável por lhe conferir uma tônica ‘dogmática’? Afinal, qual seria a noção junguiana da individualidade? É em direção a esta compreensão que pretendemos nos encaminhar, se nossos passos não nos desviarem demais frente aos obstáculos.⁴⁸

Apesar da infinidade dos modos de compreensão da “animação” e personificação arquetípica na realidade imediata da psique é de aceitação comum a premissa psicológica da impossibilidade de conformar o destino do indivíduo à reflexão puramente racional, pois a vida e o destino nem sempre seriam concordantes com a Razão; mais do que isso: a psicologia analítica afirma que o fundamento do indivíduo é irracional, e transcende a razão humana⁴⁹: por mais que a razão seja a conquista suprema da humanidade, a realidade irracional teria, também, o ‘mesmo direito’ de ser vivida; a intenção racional é só um dos lados do destino: o outro é regido pela irracionalidade - que irrompe na realidade quando a tendência da energia psíquica não segue seu curso e fica represada, tornando-se destrutiva e regredindo às

⁴⁶ *Ibid*, p. 220.

⁴⁷ *Ibid*.

⁴⁸ Jean-Claude Pariente, (*Le langage et l'individuel*) apresenta uma análise muito iluminadora quanto ao conceito de individualidade concebido por Jung, a qual discutiremos no final do percurso. Seu objeto de enfoque dirige-se às características que revestem o conceito junguiano de personalidade “real” e a ambigüidade que a acompanha: ao mesmo tempo em que a noção de indivíduo se refere a um Eu *singular* à personalidade, é também essencialmente *universal* e partilhado por todos os indivíduos, o que parece mergulhar a concepção de indivíduo numa obscuridade, pois passa a negligenciar o Eu histórico e consciente para privilegiar um Eu, ou uma parcela de “eus” portadores de características universais – e niveladoras do ‘puramente singular’ que caracteriza a noção de *indivíduo*.

⁴⁹ “A irracionalidade dos acontecimentos revela-se no que chamamos de acaso”, que sempre existe na prática. “*A plenitude da vida tem normas e não as tem, é racional e irracional*. Por isso a razão e a vontade fundada na razão só têm validade em pequenos espaços da vida”. (Cf. Jung, Obras Completas, vol. 7/1, §72.)

reminiscências que constituíram o indivíduo em sua historicidade⁵⁰, obedecendo a um fluxo que não pode ser comandado nem pela razão, nem pela vontade humana.

Mas embora a psicologia analítica conceda primazia ao ‘valor psicológico e moral’ dos *símbolos do inconsciente*, nem sempre é tão simples diferenciar se sua ênfase nas “imagens” psíquicas recai sobre um psicologismo idealista ou num esteticismo psicológico. Na filosofia de Hölderlin o ato supremo da razão é o *estético*, ele concebe que a verdade e a bondade só se irmanam na beleza, e mesmo o sentido histórico necessitaria do sentido estético. Através deste primado do estético a poesia obtém “uma dignidade mais alta” e volta a ser o que era no começo, a mestra da humanidade, cumprindo-se, assim, um postulado religioso importante: a necessidade que o homem tem de uma “religião sensível”⁵¹, da qual o filósofo também necessita - não porque tenha que renunciar ao rigor objetivo da razão, mas sim porque ao “monoteísmo da razão e do coração” tem que corresponder um “politeísmo da imaginação e da arte”. Neste pensamento, surge a idéia de uma “mitologia da razão” que está a serviço das idéias eternas da razão, compreendidas não como inteligíveis somente *in abstracto* ao filósofo, na ordem especulativa, mas como concretamente intuíveis e acessíveis “ao povo”.⁵² O conteúdo apreendido numa pura intuição artística do mundo e no sentir arcaico e mitológico respira de um espírito que nivela todos os demais, efetivando uma síntese do aparentemente heterogêneo que tem como significado o cultivo semelhante de todas as forças, a verdadeira liberdade e a nivelação de todos os espíritos, a última e suprema obra da humanidade que tem como resultado a fundação de uma nova religião e uma mitologia filosófica sob as insígnias da poesia, considerada a “mestra da humanidade”.

Seria este o ponto que marca a proximidade que a psicologia estabelece com a poesia o responsável por sugerir uma base para a interpretação da leitura dogmática, que entrevê a

⁵⁰ Jung, O.C., vol. 7/1, §75.

⁵¹ N. Hartmann, *op. cit.*, p. 221.

⁵² “Assim, finalmente, devem os iluminados e os não-ilustrados dar-se as mãos, a mitologia deve tornar-se Filosofia, o povo tem de tornar-se racional e a Filosofia mitológica a fim de tornar os filósofos sensíveis”.
Ibidem.

vinculação da Psicologia analítica ao Romantismo? De fato, a característica fundamental do romantismo é a primazia da poesia e da linguagem, mais próxima do sentimento que do conceitual. Mas daí a identificar a psicologia junguiana como “Romântica” não seria ultrapassar o terreno da inferência de proximidade para afirmar uma *certeza* de identidade e de pertencimento da *linguagem* utilizada pela psicologia analítica ao âmbito da intuição estética concebida pela filosofia romântica? Seja como for, vamos manter, por ora, esta questão em suspenso, indicando tão-somente que a proximidade que a leitura de viés romântico sugere, implica numa consideração do *uso* que faz a psicologia junguiana da linguagem metafórica.

O uso metafórico, peculiar à narrativa mítica, é justamente o tópico a ser abordado com diversas lentes ao longo desta dissertação, especialmente quanto: **1.** ao uso do *símbolo* das manifestações psíquicas do inconsciente; **2.** quanto à objeção da psicologia analítica ao *esteticismo*, ou seja, da solução própria encontrada pela Filosofia Romântica de Hölderlin; e **3.** quanto à concepção de *individualidade* que resulta do uso da linguagem na epistemologia da clínica junguiana, de que falaremos mais adiante.

1.1 Mitologia simbólica

O *símbolo* e o *mito* foram considerados fontes de grande importância e áreas de contato entre o material e o espiritual, a ponto de Jung afirmar que fora justamente o desligamento do homem do reino mítico e a limitação da sua experiência apenas aos fatos “reais” (materiais) a causa principal responsável pela enfermidade mental. A função da religião seria a de ligar-nos de novo ao mito eterno, mas a perda do seu poder de cura significou, para Jung, que o Deus do homem ocidental havia migrado da sua igreja. Estaria

morto, como Nietzsche havia pensado? Segundo Jung, Deus poderia ser encontrado no inconsciente do homem, ponto de referência de sua “ciência espiritual”: o refúgio do divino que tem sede no *símbolo do mito*. Neste procedimento, o inconsciente junguiano se elevou muito acima da posição humilde do *id* freudiano, do qual derivava. Consciente e inconsciente, em Jung, são opostos psíquicos comutáveis – o inconsciente sem a consciência é cego e a consciência sem inconsciente é impotente. A síntese dos dois leva ao nascimento do novo eu - justamente onde se entrevê uma vinculação explícita da teoria psicológica com a tradição gnóstica. A procura da grande síntese de Jung culminou no mito de emergência do homem-Deus, que resolveria a dualidade interna. Mas outras sínteses⁵³ também foram propostas: **1.** a fusão da religião e o empirismo na psicologia analítica; **2.** a união do ego e do inconsciente no arquétipo do si-mesmo; **3.** a confluência do espírito e da matéria nos símbolos da alquimia; **4.** e a combinação do singular (mito) e do universal (conceito) no inconsciente coletivo.

Antes de afirmar uma vinculação estrita da terminologia empregada pela psicologia junguiana com as tradições dogmáticas, é necessário considerar a referência à “alma” como uma alusão antropomórfica necessária para dar expressão à parcela simbólica da realidade psíquica, ou seja, este termo indicaria não mais uma *substância* em si mesma real para aludir a uma referência meramente figurativa, a uma *idéia*, esta sim transposta para o interior da psique humana. As referências de natureza antropológica na obra de Jung, nestes termos, deveriam cumprir a esta finalidade: não apenas apresentar evidências da veracidade “teológica” das proposições psicológicas, mas compreender o *sentido psicológico* destas figurações antropomórficas configuradas pelos antigos nos mitos e ritos religiosos, com vistas

⁵³ “Em suas reminiscências, Jung apresenta uma dramática descrição do primeiro tipo de polaridade [consciente/inconsciente]. Ele relata como, em sua própria vida, o consciente e o inconsciente eram polarizados e, quanto a isso, suas convicções coincidiram com as de Freud. Mas isso não ocorria no tocante ao segundo tipo de polarização psíquica, a tensão entre espírito e matéria, visto que Freud estava convencido, em última análise, de que os processos psíquicos se originam na matéria. Deve-se portanto analisar o que Jung entendia por ‘espírito’ com mais atenção.” (Cf. von Franz, *op. cit.* p.80)

a apreender a finalidade psíquica de que detinham⁵⁴, ou, em outras palavras, apreender o sentido da representação peculiar que as imagens numéricas configuravam para o psiquismo arcaico.

Neste sentido, poderíamos compreender as afirmações da psicologia que vão contra um racionalismo onipotente de um modo distinto da imposição dogmática de uma crença, que veria nelas uma configuração de um mundo tão irracional quanto seria a psique que com ele se defronta. Mas antes de culminar numa apologia ao irracional, a crítica junguiana da razão onipotente caminha em direção ao problema de configurar a própria natureza da psique. A questão da racionalidade ou irracionalidade do mundo não deve desconsiderar o núcleo do problema: *problema da representação*. Estamos impossibilitados de afirmar qualquer coisa além do que permite a subjetividade da experiência psíquica. Estamos, com isso, condenados a uma concepção relativa de verdade, que perde, assim, a efetividade moral onde se enraíza originariamente para abranger a noção da instrumentalidade dos conceitos. O “Eu psíquico”, instrumentalmente concebido, antes de aludir a uma substância dogmática, possui uma designação meramente “funcional”, é uma verdade *hipotética* a partir da qual a cientificidade da psicologia se fundamenta para apreender a experiência imediata.

A dificuldade em exprimir as noções exatas dos conceitos psicológicos a respeito do inconsciente é correlacionada, por Marie-Louise von Franz, ao *problema da representação* que envolve o objeto da psicologia. “Não temos condições de afirmar o que quer que seja acerca desses fenômenos, pela simples razão de que a psique que os observa é a mesma psique que produz a experiência”, ela argumenta, ao desvincular, a seguir, a psicologia analítica, de qualquer pretensão dogmática:

⁵⁴ “Não possuindo a mínima idéia de como o psíquico possa emanar do físico, e sendo o psíquico um fato inegável da experiência, temos a liberdade de inverter as hipóteses, ao menos nesse caso, e *supor que a psique provém de um princípio espiritual tão inacessível quanto a matéria*. Na verdade, semelhante Psicologia não poderá ser moderna, porque moderno é negar esta possibilidade. Por isso, quer queiramos quer não, *devemos remontar à doutrina de nossos ancestrais sobre a alma, porque foram eles que conceberam semelhantes hipóteses*.” (Cf. Jung, O.C. vol. 8/2, §661 - grifos meus).

“Por honestidade, portanto, devemos resignar-nos com uma tentativa de organizar e *descrever* essas experiências sem nada concluir de modo definitivo sobre sua essência ou natureza última.”⁵⁵

A autora não nega que a compreensão junguiana do inconsciente representa um marco do fim do racionalismo científico do século XIX e a *causa* básica de todas as disputas que jamais cessaram de surgir em torno da obra de Jung, mas esta questão, se considerada mais de perto, perde sua relevância, pois a ilusão iluminista da possibilidade do homem atingir a um conhecimento absoluto foi dissipada pela ciência natural. A referência maior de Jung ao plano da ciência é a Física atômica, que comporta em seus conceitos uma ambigüidade fundamental – assim como sua Psicologia – devido à impossibilidade de definir a matéria: antes de definir, devemos *descrever*, e, segundo nos conta von Franz, a psicologia deveria avançar de um modo semelhante.⁵⁶

Na sua autobiografia, Jung havia se referido à relatividade de sua própria teoria⁵⁷, descrita como “sugestões e tentativas de formulação de uma nova psicologia científica fundamentada, em primeiro lugar, na experiência imediata com seres humanos”⁵⁸. A impossibilidade de fornecer uma descrição “verdadeira” dos *factos* observados pela psique é compreendida por von Franz como diretamente relacionada ao problema da representação. Contra a ênfase idealista, o problema é situado nos termos de uma descrição, ou melhor, de

⁵⁵ Marie-Louise von Franz, “C.G.Jung, seu mito em nossa época”, p. 14. (os grifos são meus)

⁵⁶ “A atual pesquisa básica em todas as disciplinas científicas se inclina cada vez mais a sustentar a concepção razoável de que, mesmo nas chamadas ciências exatas, como a física e a matemática, não pode haver verdade absoluta, e de que a condição mental e psicológica geral do pesquisador, e, com elas, o *Zeitgeist* (espírito da época) e a comunicabilidade do que revelam as investigações, desempenham, todos, um papel relativizador. Na psicologia, há uma dificuldade adicional, que se traduz no fato de o objeto da ciência, a psique, ser também aquilo que pratica a ciência. Em outras palavras, não temos um ponto de Arquimedes fora da psique. Jung o percebeu bem no início de sua carreira, e estava profundamente convencido da relatividade de todo o conhecimento científico.” (Cf. *Ibid.*)

⁵⁷ “Eu considerava uma verdade científica como uma hipótese, momentaneamente satisfatória, mas não um artigo de fé eternamente válido”. (Cf. *Memórias, sonhos, reflexões*, p. 143.)

⁵⁸ Descrito por Jung no Prefácio para Jolande Jacobi de “A psicologia de C.G.Jung”, citado por von Franz.

uma *narrativa* capaz de comunicar a experiência individual e, assim, evitar uma recaída no solipsismo:

“Não elaborei um sistema nem uma teoria geral, tendo formulado, tão somente, conceitos auxiliares que me servissem de instrumentos [...]”⁵⁹, pois [...] nunca acreditei que nossas percepções pudessem apreender todas as formas de existência [...] *Toda compreensão e tudo o que se compreendeu é, em si mesmo, psíquico, e nessa medida encontramos-nos irremediavelmente aprisionados num mundo exclusivamente psíquico*⁶⁰. Por conseguinte, não pode haver uma verdade válida em geral, embora seja de fato possível fazer uma *descrição verdadeira* de dados psíquicos, que *também pode ser comunicada a outras pessoas*, desde que os dados tenham relevância para a experiência humana na sua totalidade. *Se isso não ocorresse, todos estaríamos isolados numa subjetividade sem esperanças e só seríamos capazes de falar conosco mesmos*. O fato de isso não ser a regra deve-se em parte ao fato de que, quando se dá a expressão a idéias que estão ‘no ar’, ou que estão psicologicamente consteladas no coletivo, é possível que essas idéias encontrem uma certa aceitação”.⁶¹

As representações míticas da humanidade, segundo nos conta a Antropologia Filosófica de Ernst Cassirer, antes de afirmarem uma experiência puramente dogmática, apreensível por meio de idéias em si mesmas existentes, “representam para a consciência primitiva, a totalidade do ser [...] a própria ‘experiência’ primária está impregnada, de ponta a ponta, deste configurar de mitos e como que saturada de sua atmosfera. O homem só vive com as ‘coisas’ na medida em que vive nestas ‘configurações’, ele abre a realidade para si mesmo e por sua vez se abre para ela, quando introduz a si próprio e o mundo neste ‘*medium*’ dúctil, no qual os dois mundos não se tocam, mas também se interpenetram.”⁶²

A ausência de uma referência a um ‘mundo em si mesmo existente’ vai contra uma compreensão puramente substancialista do arquétipo, entendido como uma *imagem* inteligível de existência substancial. Mas como poderíamos entender a relação entre a configuração do homem e as ‘coisas’ de modo distinto de uma afirmação da realidade metafísica da idéia arquetípica supra-sensível? Surge-nos a possibilidade de compreender a visibilidade do

⁵⁹ “Réplica a Buber”, O.C. vol. 18.

⁶⁰ “*Memórias...*” p. 316.

⁶¹ Marie-Louise von Franz, “C.G.Jung, seu mito em nossa época”, pp. 14-5. (grifos adicionados por mim)

⁶² Ernst Cassirer, “Linguagem e mito”, p.24.

existente *em si* nas formulações da cultura, de uma *forma simbólica*.⁶³ A linguagem simbólica possibilita efetivar esta referência à realidade espiritual legitimada pelas formas simbólicas, manifestas nos diversos campos de conhecimento humano. Compreendida, portanto, a atividade simbólica imediata do indivíduo, torna-se possível a identificação de significações que são intrínsecas à linguagem e à cultura, e que apontam a íntima conexão entre a linguagem e o mito ao longo do desenvolvimento simbólico do homem.

Uma interpretação simbólica do inconsciente coletivo que levasse em conta a intuição pura de “idéias” arquetípicas se opõe, desta forma, naturalmente, à visão realista do mundo. “Pois não se trata”, diz Cassirer, “daquilo que aqui é entrevisto, mas da própria direção original da vista. Se entendermos o problema sob este ângulo, não parece que estamos nos aproximando de fato da solução, mas apenas nos afastando, mais do que nunca, de qualquer possibilidade de resolvê-lo. Pois *agora, a linguagem, a arte e a mitologia se nos afiguram como autênticos profenômenos do espírito, que podem, na verdade, ser apresentados como tais, mas não ‘explicados’, isto é, reportados a algo que não eles*”⁶⁴. A visão realista, ao contrário, pressupõe uma estrutura determinada do mundo: “Aceita esta realidade como um todo integrado de causas e efeitos, de configurações estáticas e em movimento, e só pode perguntar-se qual destes componentes foi captado primeiro por uma determinada forma espiritual, pelo mito, pela linguagem ou pela arte”.⁶⁵ É a visão realista que coloca a questão da *origem* de determinada forma psíquica, procurando um ordenamento causal da razão. Isso não

⁶³ Através da qual, segundo expõe Ernst Cassirer: “Não cabe ventilar aqui a questão relativa ao o que é o existente (*Seiende*) em si, fora dessas formas da visibilidade e do tornar visível, e como pôde ser criado. Pois para o espírito, só é visível o que se lhe oferece em configuração definida, e cada configuração determinada de ser tem sua origem em um determinado modo e espécie do ver, em uma atribuição de forma e significado ideacionais. Uma vez reconhecidas a linguagem, o mito, a arte e a ciência como tais formas de ideação, a questão filosófica básica não é mais o modo como todas essas formas se relacionam com um ser absoluto que constitui, por assim dizer, o cerne intransparente que se encontra por detrás delas, mas sim o modo pelo qual, agora, elas se inteiram e condicionam mutuamente. Ainda que todas cooperem organicamente na construção da realidade espiritual, cada um desses órgãos possui, sem dúvida, sua função e trabalho próprios e individuais. Surge, assim, a tarefa de descrever tais esforços, não em sua simples justaposição, mas de compreendê-los em sua imbricação, de entendê-los em sua relativa dependência, bem como em sua relativa independência.” (Cf. E. Cassirer, “Linguagem e mito”, pp. 22-3.)

⁶⁴ E. Cassirer, “Linguagem e mito”, p. 25 (grifos meus).

⁶⁵ *Ibid.*

significa que a própria linguagem, para existir como significativa, deva fazer referência ao pensamento abstrato, pois, segundo o que as investigações de Cassirer neste terreno nos indicam, a própria linguagem se desenvolve em sua esfera no curso evolutivo do pensamento mítico e religioso.⁶⁶

O mito apreende e corporifica a aparência imediata como pura atualidade, enquanto que o pensamento discursivo tem na palavra um *signo* que estabelece relações no pensamento que a institui e a interpõe entre diferentes conteúdos perceptivos, o que confere liberdade e agilidade ao *conceito* e o permite mover-se entre um conteúdo e outro, numa livre idealidade da palavra que é estranha à visão mítica do mundo, presa em sua realidade tangível e imediata.⁶⁷

Os motivos arquetípicos, referidos por Jung como idéias que atuam no cérebro e que este reproduz como idéias míticas, aludem à noção de “idéia” situada no grau intermediário entre o material e o espiritual, justamente a posição incômoda e ambígua conferida ao símbolo. Sua natureza não é puramente espiritual nem cognitiva, mas *funcional*. As imagens primordiais são descritas como a planta de um projeto que é a origem dos maiores pensamentos da humanidade. Numa psique neurótica, as imagens simbólicas efetivam a dialética entre a figuração do inconsciente pessoal e a consciência, enquanto que nos casos de psicose, coloca em relação dialética, de modo predominante, o inconsciente coletivo com a consciência, ambos manifestos por meio de um caráter numinoso que atinge em cheio o indivíduo e o faz interpretar como se fosse uma manifestação puramente objetiva de algo supra-sensível que incide sobre ele. Para respeitar o aspecto fluido da psique, a narrativa deve se adequar ao aspecto movente e, por isso, vincula-se ao mito. Mas estes mitos, segundo

⁶⁶ “Por isso, a apreensão mítica foi chamada de apreensão ‘complexa’, para melhor distingui-la de nosso modo de ver analítico-abstrato.” (Cf. *Ibid*, p. 26).

⁶⁷ A Ilustração (o Iluminismo), portanto, só pode elucidar a realidade do pensamento discursivo, objeto da razão, mas não o pensamento mítico, que efetiva uma máxima intensificação do conteúdo da palavra e esta deixa de exprimir o conteúdo da percepção sensorial, mas faz emergir o conteúdo da percepção da palavra, numa “relação de identidade, de completa coincidência entre a ‘imagem’ e a ‘coisa’, entre o nome e o objeto.” (Cf. *Ibid*, p.76).

Marie-Louise von Franz, só fazem sentido aos homens do *presente* a partir do momento em que são reinterpretados através de um sentido puramente pessoal⁶⁸, e este sentido foi conferido pelo método de amplificação.⁶⁹ Uma interpretação, neste sentido, jamais é absolutamente correta, mas só tem, em maior ou menor grau, um efeito esclarecedor, iluminador ou vivificador. O propósito da interpretação, segundo nos conta von Franz, não é ultrapassar a religação da consciência com a fonte de energia arquetípica com vistas a atingir o “espírito primordial” do qual a nossa consciência se diferenciou - perdendo, neste processo, parte da energia primitiva que o mito continha -, mas sim, “tal como ocorre com o sonho, manter viva na memória a nossa pré-história psicológica, chegando mesmo aos instintos mais primitivos⁷⁰; de igual maneira, a assimilação do sentido dos mitos tem como efeito a ampliação e modificação da consciência de forma a produzir uma vivacidade aumentada.”⁷¹

Ora, a questão do “modo como significamos o mundo” acompanha-se de perto da questão da designação inconsciente, que conforma o modo pessoal do sujeito “significar” e construir sua narrativa. Como levantamos no início deste trabalho, é a possibilidade de conceber interpretações ambíguas acerca da determinação da natureza que abre margem às considerações mais diversas a respeito da origem da “designação” inconsciente: a **1.** interpretação espiritualista partiria da premissa de que ela seria uma imposição transcendental de uma providência exterior, enquanto que a **2.** interpretação biológica partiria da consideração da determinação a partir da herança inata das características cerebrais,

⁶⁸ “Os mitos não têm o mesmo sentido que tinham para as culturas do passado. Se desejarmos que façam sentido para nós hoje, devemos reinterpretá-los *psicologicamente*.” (Cf. von Franz, *op. cit.*, p. 107.)

⁶⁹ “Este consiste essencialmente na chamada ‘amplificação’. Isso significa que reunimos os motivos mais análogos possíveis, primeiro a partir do ambiente cultural do símbolo mítico e depois de outras áreas, até ficar evidente que esses motivos diferentes se assemelham a facetas distintas do mesmo tema básico. As amplificações são situadas de modo seqüencial na narrativa, que oferece uma certa seleção de imagens amplificadoras. Quando um conjunto tiver sido enriquecido dessa maneira, vem a interpretação – ou seja, a tradução em linguagem psicológica moderna, o que significa a vinculação ou associação das imagens com a *experiência psíquica que pode ser vivida no presente*.” (Cf. *Ibid* - grifos originais).

⁷⁰ Jung, *O homem e seus símbolos*, p.99.

⁷¹ von Franz, *op. cit.*, p.108.

culminando, em última instância, à vinculação lamarekista de evolução. Quanto a estas duas possibilidades, nos remetemos a uma mudança de questionamento que se dirigisse não a um reducionismo ao espírito ou à matéria - pois, ambos fariam referência a termos que em si mesmos são incognoscíveis. O plano da psique considera justamente a realidade dinâmica da psique e a verdade relativa dos modos individuais de significação. A construção da narrativa é, nestes termos, a expressão do modo de significar a própria experiência subjetiva. Neste sentido, o mito individual não é entendido como oposto à verdade da cultura, ou à cosmovisão (*Weltanschauung*), pois é a síntese mesma da verdade “interna” e “externa”. Não há, portanto, uma distinção lógica (pois ela é fictícia) pressuposta na linguagem entre verdade e ficção; a narrativa é justamente o modo individual de significação da realidade.

1.2 Uma narrativa simbólica do mito individual

Naturalmente, a efetividade da narrativa continua a se referir à possibilidade de expressão por meio de uma linguagem consciente, implicando na relação entre contador e ouvinte, mas a ênfase posta pelo conceito junguiano da narrativa não recai nem tanto numa consideração do paciente tal como se fosse um ‘objeto’ que se nos apresenta como construção histórica advinda da influência do ‘exterior’, muito menos se refere de modo simplista a um sujeito puramente *interior*, ápice do individualismo solipsista, mas sim no aspecto movente da relação simbólica situada dentre os opostos, ou seja, na *representação* simbólica e não meramente racional. A representação alude a este intermediário entre sujeito e objeto da realidade psíquica imediata porque o processo de narrativa cria um espaço imaginativo através do qual a história, em si mesma, torna-se um objeto transitório que pode ser transformado ao longo do tempo. A narrativa reflete, pois, a mudança, a reelaboração

simbólica que efetiva a transição do objeto captado de modo imediato e concreto - muitas vezes sob a forma de um sintoma ou compulsão à atuação - à abstração lingüística⁷². Neste processo de construção da narrativa na análise tem lugar uma comunicação dinâmica entre as instâncias consciente e inconsciente de ambas as partes, contador e ouvinte.

Enquanto que a narrativa como forma de significação do passado que vigorava nos inícios da teoria psicanalítica possibilitava compreender o presente como sintoma causal de um trauma do passado, a ênfase dada por Marcel Proust ao passado procurava estabelecer a relação de continuidade de seu si-mesmo ao longo do tempo, e nisso se aproxima da noção junguiana. O papel do analista como “alguém que relembra” seria um pré-requisito necessário para que se estabeleça um relacionamento subjetivo verdadeiro com o analisando, pois traz consigo tanto a evidência do ouvinte quanto do contador como sujeitos que existem ao longo do tempo, de modo que a construção da narrativa ocorre através do ato mútuo de rememoração. Esta rememoração difere⁷³ da simples incorporação de memórias dentro de um contexto narrativo ou de um *modelo* narrativo que produz a cura psíquica, sendo fundamentalmente a incorporação pelo paciente do processo de narrativa em si-mesmo.⁷⁴ Nestes termos, a crença de Jung no poder de cura das coisas invisíveis e desconhecidas teria a possibilidade de ser submetida a uma avaliação diversa da que apregoa a vigência de um irracionalismo dogmático: a narrativa e as histórias poderiam ser compreendidas como estruturas simbólicas responsáveis por efetivar uma ligação entre o si-mesmo e o outro,

⁷² Coline Covington, “No story, no analysis? The role of narrative in interpretation”, *Journal of Analytical Psychology*, 1995, **40**, 405-417.

⁷³ Segundo M. Freeman, 1993, *Rewriting the self: History, Memory, Narrative*. London: Routledge, p.171, citado por Covington, *op. cit.*, p.415.

⁷⁴ Como podemos perceber na própria letra da autora: “É a criação da narrativa que possibilita a percepção e expressão da necessidade de internalizar o outro de um modo significativo. A construção da narrativa deriva do nosso desejo de conhecer e de formar conexões com um outro, tem um efeito transmutador que produz a mudança psíquica”. (Cf. Coline Covington, “No story, no analysis? The role of narrative in interpretation”, *Journal of Analytical Psychology*, 1995, **40**, p. 415.)

tornando manifesto o mundo interno. Citando dizeres de Jung⁷⁵ de que o homem precisa de idéias e histórias para dar significado à sua vida e encontrar seu lugar no universo, a comentadora que aqui citamos termina sua exposição dizendo que:

“Não é somente uma história verdadeira que torna a vida suportável, mas o próprio ato de significação da narrativa, que só é possível através do relacionamento, e possibilita o sentido de si-mesmo que nos distingue como criadores de nossas próprias vidas”.⁷⁶

A narrativa do mito individual, em suma, seria a expressão da realidade psíquica e da vivência de si-mesmo através de uma perspectiva dinâmica da representação simbólica da linguagem, e este aspecto movente a torna distinta da linguagem psicanalítica - presa à representação abstrata que só abarca a consciência⁷⁷ por meio da apreensão do *signo* estático do conceito da palavra. Através do processo dinâmico da narrativa mítica os aspectos antinômicos - o interno e o externo, o real e o falso – não se invalidam mutuamente, pois se complementam. O “Eu” se distingue como um objeto alheio a si mesmo na concepção arquetípica para depois ser internalizado e se descobrir como um Eu contínuo, aspecto que redefine a concepção de subjetividade situando-a dentre a memória puramente histórica de si e a verdade puramente interior e subjetiva do presente, incapaz de culminar estritamente num realismo “ingênuo” ou num idealismo “metafísico”.

A *realidade psíquica* incorpora a concepção de realidade desdobrada em interior e exterior, expressão própria do movimento dialético da realidade, através do aspecto ambíguo que o símbolo comporta e que transcende os dualismos – mente/corpo, espírito/matéria, sujeito/objeto, interno/externo. O homem pressupõe um corpo ao mesmo tempo em que é intrinsecamente ligado ao psíquico, é criador ao mesmo tempo em que é criatura da cultura, integra e participa do meio ambiente, é constituído por aspectos hereditários comuns à sua

⁷⁵ “Símbolos e interpretação dos sonhos”, O.C. vol 18, §566.

⁷⁶ C.Covington, p. 416.

⁷⁷ Pois a representação-palavra está diretamente ligada à representação-objeto, na metapsicologia freudiana, tal como nos mostra suas origens metapsicológicas no *Projeto de uma psicologia*, 1895. (ver na Bibliografia o estudo de Simanke).

espécie, mas é também um ser ímpar, possuindo uma individualidade; ele transita entre os rígidos conceitos, sem ser captado plenamente por nenhum deles. Este é o paradigma que orienta a psicologia analítica como uma “ciência do homem” em sua organização do particular, diversa da organização das ciências naturais, que subsumem o particular a um sistema capaz de descrever a totalidade do fenômeno.

Capítulo 2. Psiquismo fragmentado e a busca pelo in-divíduo

“O que acontece de fato no interior da pessoa mentalmente enferma?” – esta foi a questão que tangenciou a investigação da subjetividade que se defronta com o limite do real, e que conduziu o jovem psiquiatra Jung a se ocupar da representação mental manifesta nos estados de loucura, entendida por ele como uma doença da personalidade. A psiquiatria era o campo empírico que propiciava a convivência de fatos biológicos com os “espirituais”, postos numa relação dialética passível de encontrar uma síntese numa terceira instância: na *ciência da psique humana*, no campo onde matéria e espírito se tornam um.⁷⁸ Nos estados de loucura, as vívidas representações mentais despertam um fascínio tão intenso no sujeito que as apreende, que ele logo é tomado por estas imagens advindas do inconsciente que se impõe à consciência como uma força compulsiva, alheia à motivação consciente. O efeito devastador que o inconsciente exerce sobre a consciência torna o homem civilizado suscetível ao mesmo terror que antes despertava nas sociedades primitivas, mas agora este terror se manifesta como neuroses e psicoses.

A mesma fenomenologia dos sintomas psicopatológicos podia ser observada na clínica psicanalítica, mas a interpretação destes “fatos” é que diverge profundamente. Jung concebe os sintomas de modo diverso de Freud, não ao modo de *signos* que se referem a experiências pessoais traumáticas da história individual, mas como *símbolos* que carregam indícios de como a patologia poderia ser compreendida, exibindo uma porção curativa própria. Este é o olhar ‘otimista’ que Jung dirige para a sintomatologia dos casos esquizofrênicos com os quais se defrontou: a doença possibilita também toda a criação e transformação da personalidade, e por isso parece ser dotada de uma *numinosidade* característica.

⁷⁸ Cf. von Franz, *C.G. Jung, seu mito em nosso tempo*, p. 51.

2.1 A loucura e a realidade do mundo – epistemologia eudaimônica?

Mas de que espécie de ‘salvação’ se refere a psicologia analítica? Jung afirma que embora a realidade desperta nos casos de loucura *possa* ser chamada de espiritual e transcrita numa linguagem teológica, ela não deixa de ser *psíquica*, ou seja, somente é captada em sua imediatidade através de uma instância situada entre os opostos da pura afirmação materialista ou espiritualista. “Espírito e matéria são certamente formas de um ser transcendental em si mesmo”, afirma Jung, que confere a “única realidade imediata [...à] *realidade psíquica* dos conteúdos conscientes, etiquetados como uma origem espiritual ou material, conforme o caso.”⁷⁹ O ser do homem material é *espiritual*. Mas como compreender esta espiritualidade intrínseca ao homem sem necessariamente recair numa doutrinação dogmática?⁸⁰

O que pretendemos compreender ao longo de nossa investigação é que, descrito como fenômeno primordial, o *espírito* não é compreendido pela Psicologia Analítica ao modo de um “existente hipostasiado”, mas como um *símbolo* da realidade interna de natureza arquetípica.

Foram os estados patológicos que levantaram indícios da existência de uma atividade inconsciente, e a partir deles a existência de uma *alma* foi deduzida.⁸¹ A diferença de *sentido*

⁷⁹ Jung, O.C vol. 9/1, §392.

⁸⁰ No mesmo texto (“A fenomenologia do espírito no conto de fadas”), Jung elucida sua compreensão acerca do “ser espiritual”:

“É próprio do ser espiritual: primeiro, um princípio espontâneo de movimento e ação; segundo, a capacidade e criação livre de imagens, independentemente da percepção pelos sentidos; e terceiro, a manipulação autônoma e soberana das imagens. No homem primitivo o ser espiritual está *fora e diante* dele, mas com o desenvolvimento crescente desse último o ser espiritual atinge sua consciência, tornando-se uma função subordinada a ela, o que faz com que seu caráter originário de autonomia aparente se perca. Este caráter só é mantido ainda pelas visões mais conservadoras, ou seja, no âmbito das *religiões* [...] que] *devem, pois, lembrar-se constantemente da origem e do caráter originário do espírito*, a fim de que o homem jamais se esqueça do que ele atrai para dentro de sua esfera, tudo aquilo que preenche seu campo de consciência. *Não foi o homem que criou o espírito, mas é este que o torna criativo*, dando-lhe o impulso inicial e a idéia feliz, a perseverança, o entusiasmo e a inspiração”. (Cf. *Ibid*, §393).

⁸¹ “A alma é o único fenômeno imediato deste mundo percebido por nós e por isto mesmo a condição indispensável de toda a experiência em relação ao mundo”. (Cf. Jung, O.C vol. 8/2, §283).

no uso do vocabulário em relação ao pensamento teológico é marcada pelo “ponto de vista psicológico”.⁸²

Toda a questão parece envolver o *modo* como se ‘experimenta’ estes objetos. O principal perigo que se corre “é sucumbir à influência fascinante dos arquétipos, o que pode acontecer mais facilmente quando as imagens arquetípicas⁸³ não são conscientizadas. Caso exista uma predisposição psicótica pode acontecer que as figuras arquetípicas – as quais possuem uma certa autonomia graças à sua *numinosidade natural* – escapem ao controle da consciência, alcançando uma total independência, ou seja, gerando *fenômenos de possessão*.”⁸⁴ A idéia de uma consciência dissociada que necessita se integrar exprime toda a ‘busca’ pelo fundamento oculto do Eu, de tonalidade romântica, na epistemologia da psicologia analítica.

A dificuldade em perscrutar a verdadeira essência da individualidade se exprime pela natureza dos elementos de que a psique dispõe para tanto. Não é na análise da vida pregressa do paciente e nos traços históricos produzidos pelos acontecimentos pessoais que encontramos a maior motivação do inconsciente sobre a personalidade, mas sim na *cosmovisão* de que partilha a humanidade, que imprime uma marca ainda mais pronunciada

⁸²Nas palavras de Jung: “Meu ponto de vista é, naturalmente, o ponto de vista psicológico, e mais especificamente o do psicólogo prático cuja tarefa é encontrar o mais depressa possível uma via de saída da confusão caótica dos complicados estados psíquicos. Meu ponto de vista deve necessariamente diferir daquele psicólogo que pode analisar experimentalmente um processo psíquico isolado, com toda a calma, no silêncio do laboratório. A diferença é mais ou menos aquela que há entre o cirurgião e o histólogo. *Também não sou um metafísico* cuja tarefa é dizer o que as coisas são em si e por si, e se elas são absolutas ou algo semelhante. Os objetos de que eu me ocupo situam-se todos *dentro dos limites do experimentável*.” (Cf. Jung, O.C vol. 8/2, §285 - grifos meus)

⁸³ Jung usou o termo arquétipo (*Archetypus*) pela primeira vez em 1919 no ensaio “Instinto e inconsciente”. Antes disso e em “Símbolos da transformação”, o termo equivalente era “imagem primordial” (*Urbild*).

⁸⁴ (Cf. Jung, O.C vol. 9/1, §82). Os mesmos elementos arcaicos do inconsciente estão presentes também na neurose, mas, embora sua atuação seja mais velada, influenciam igualmente a consciência. “Quando [...] a análise penetra no pano de fundo dos fenômenos da consciência, ela descobre as mesmas figuras arquetípicas que avivam os delírios psicóticos”, escreve Jung em *Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo*⁸⁴, onde justifica a universalidade arquetípica através dos “numerosos documentos histórico-literários [que] comprovam que tais arquétipos existem praticamente em toda a parte, tratando-se, portanto, de fantasias normais e não de produtos monstruosos da insanidade. *O elemento patológico não reside na existência destas idéias, mas na dissociação da consciência que não consegue mais controlar o inconsciente*. Em todos os casos de dissociação é, portanto necessário integrar o inconsciente na consciência. Trata-se de um processo sintético que eu denominei ‘processo de individuação’”. (Cf. Jung, O.C vol. 9/1, §83 - grifos meus).

no nosso psiquismo. Há uma inversão da concepção psicanalítica do inconsciente: “enquanto para Freud o inconsciente advém da consciência, para Jung a consciência advém do inconsciente, e a mente inconsciente, nesse sentido, ‘precede’ a mente consciente.”⁸⁵ Esta nova compreensão da mente inconsciente marcou, em *Símbolos da transformação*⁸⁶ - publicado em duas partes, em 1911 e 1912 - o rompimento da colaboração com Freud, tamanha a divergência teórica que as idéias ali contidas deram ocasião.

A obra é um estudo de caso⁸⁷ das fantasias esquizóides de uma jovem americana conhecida sob o pseudônimo de senhorita Frank Miller, que apresentava sonhos impossíveis de serem desvelados pelo método analítico. O método que Jung denomina, ali, como o mais propício para este tipo de caso é o de *amplificação*⁸⁸, que requer o máximo de informações possíveis sobre a imagem ou sonho empregado pelo paciente, informações que não se restringem a sua história pessoal, mas que podem ser encontradas em outras fontes – em referências históricas e antropológicas, descobertas arqueológicas ou fontes literárias de mitos e contos de fada – passíveis de esclarecer a origem e a natureza da imagem constelada psiquicamente, e deste modo, encontrar um *sentido* em meio ao “pensar em termos de fantasia”⁸⁹ que tem lugar na interpretação dos sonhos, de natureza diversa do pensamento dirigido da consciência.

⁸⁵ Michael Palmer, “Freud e Jung, sobre a religião”, 2001, p.126.

⁸⁶ Reunidos no volume 5 das Obras Completas.

⁸⁷ Estudo de caso originalmente publicadas em francês em 1906 com o título “Quelques faits d’imagination créatrice subconsciente”, *Archives de psychologie* (Genebra) 5:36-15.

⁸⁸ Característica do método construtivo ou sintético da Psicologia analítica, em oposição ao método redutivo da Psicanálise. Nas “Definições” presentes nos *Tipos Psicológicos*, Jung explica o emprego do seu método como o que propicia a elaboração dos produtos inconscientes como se eles fossem dotados de uma expressão *simbólica*. A diferença que seu ponto de vista simbólico institui sobre o *semiótico* da Psicanálise diz respeito à *característica prospectiva que enfatiza e que antecipa, mesmo, o desenvolvimento psicológico futuro*. O papel teleológico do sonho era imputado por Freud como o de ser unicamente o “guardião do sono” e sua função prospectiva se limita essencialmente a desvelar os “desejos” que o sonho seria portador. Contudo, para Jung, “o caráter finalista das tendências inconscientes não pode ser negado *a priori*, se considerada a analogia com outras funções psicológicas ou fisiológicas. Consideramos, por isso, o produto do inconsciente como expressão orientada segundo um fim ou objetivo, mas que caracteriza o ponto diretivo em linguagem simbólica.” (Cf. Jung, O.C. vol. 6, §782).

⁸⁹ Michael Palmer, “Freud e Jung, sobre a religião”, p.127.

A espontaneidade do inconsciente coletivo só pode ser constatada nas produções criativas que representam de diversas formas pela cultura a impressão afetiva ‘causada’ pelos elementos arcaicos do inconsciente. O inconsciente junguiano deixa, então, de ser composto unicamente de conteúdos reprimidos originários da consciência para exibir caracteres coletivos que nunca estiveram nela presentes, e que só se tornam perceptíveis na medida em que são diferenciados, minimamente, no domínio da consciência. A realidade psíquica leva em conta a forma imediata como os conteúdos espontâneos se apresentam no plano empírico⁹⁰, e Jung julga que todas as atividades que se efetuam na consciência podem também se processar no inconsciente⁹¹, ampliando enormemente este domínio.

Preocupado em desvendar o *sentido* das representações elaboradas pelos seus pacientes, Jung atentou para os aspectos psíquicos que atuavam na subjetividade do doente e que o levaram a conceber os sintomas e as fantasias expressas como componentes do drama particular vivenciado pelo indivíduo, que só poderia ser desvendado pelos meios que eles próprios indicam: a chave do tratamento estaria na história secreta do doente, e por isso exige “um longo e paciente contato humano com o indivíduo”⁹², um *diálogo* e *encontro* ditado pelo inconsciente e pelos fatores irracionais nele atuantes. O método utilizado pela psicologia analítica é o de apreender as condições complexas da realidade da *alma* e ser capaz de falar sobre elas.

Haveria uma continuidade sonambúlica entre a realidade psíquica do sonho e a vida da vigília, onde a consciência esbarra em seu limite, concepção esta que insinua a compreensão peculiar da psicologia analítica quanto à consciência reflexiva (ego) e sua relação com a consciência de si (si-mesmo), e isso nos importa para a compreensão do *conceito de indivíduo* que daí se origina. A *síntese ideacional* efetivada pela Psicologia Analítica recorre a esquemas simples que reconstituem os fatos empíricos (história individual) e encontram

⁹⁰ Jung, O.C vol. 8/2, §297-8.

⁹¹ *Ibid*, §299.

⁹² *Memórias*, p. 116, trecho citado por von Franz, *op. cit*, p.52.

compreensão ligando-se ao universal⁹³ (história arquetípica), um procedimento que aproxima a terapia do terreno artístico. A terapia deveria ser uma espécie de *arte*, pois a insuficiência dos tecnicismos para compreender a complexidade da psique havia se mostrado patente para Jung - e constituiu o principal motivo do rompimento com a concepção “dogmática” do trauma sexual afirmado pela Psicanálise nos primórdios de sua formulação. Ao citar a concepção do místico Paracelso a respeito da arte da terapia: “Onde não há amor não há arte”, Jung⁹⁴ apregoa a necessidade do médico atuar com a mesma *compaixão* de um Deus para com o homem, pois é por meio dele que a natureza é acionada. O médico deveria manter uma *atitude moral* porque ele deixa de realizar simplesmente o *seu* trabalho para compor o movimento criativo da natureza da libido no tratamento analítico. “A prática dessa arte está no coração; se o teu coração for falso, o médico dentro de ti também o será”⁹⁵, afirmou Jung, que descreve a atuação de um *princípio criativo* da libido energética, que guia o tratamento, como *Eros*, pois este termo melhor expressa a ação sempre espontânea e imponderável do inconsciente que uma atitude sincera permite captar. Mas de forma distinta da compreensão psicanalítica, o termo não indica simplesmente uma designação sexual; distingue-se da libido concebida por Freud por designar uma multiplicidade que só pode ser corretamente nomeada como *energia psíquica*. A intensidade energética de conteúdos psíquicos conjuga tanto o pressuposto freudiano de Eros quanto de impulso de destruição (Tanatos), pois ambos expressam intensidades psíquicas.⁹⁶

O sonho é considerado a expressão mais acessível dos processos inconscientes, mas, ao contrário do que supunha Freud quanto às suas deformações, se de fato elas existem, não são consideradas intencionais pela Psicologia Analítica, mas criações posteriores da fantasia capazes de revelar uma conexão clara dotada de sentido; o “conteúdo manifesto” não poderia

⁹³ Jung, O.C. vol. 8/2, §287.

⁹⁴ No artigo *Paracelsus, the physician*.

⁹⁵ Jung, O.C., vol. 15, §42.

⁹⁶ Jung, O.C., vol 7/1, p. 45, nota de rodapé 7.

ser desprezado, pois constitui elaborações da fantasia sobre o material inconsciente que também denota um sentido. Foi justamente o critério interpretativo quanto à abrangência dentre os domínios do real e do irreal, ou melhor, a questão da relação do objeto de estudo da Psicologia ser a patologia ou os estados psíquicos normais o cisma teórico que, segundo Jung, foi responsável pela sua divergência com os postulados da Psicanálise. Suas investigações o encaminharam para a compreensão dos fenômenos psicopatológicos como não restritos à doença psíquica; eles deveriam “incluir a psique normal e toda a abrangência da psique”.⁹⁷

A Psicologia deveria deixar de se interessar exclusivamente na eliminação dos sintomas da doença para procurar guiar o paciente para uma vida normal e equilibrada. Deveria compreender o domínio abrangente da psique, que deixa se limitar à doença para considerar o fator criativo do inconsciente manifesto no sintoma. Deste fundamento da psique emerge toda a criação cultural, que nada mais expressa do que as idéias arquetípicas primordiais desveladas pela teoria junguiana. Talvez se possa dizer do inconsciente criativo, sem cometer muitos abusos, que dele provém todo o desenvolvimento simbólico que a *cultura* objetiva por meio de formas e graus distintos.

Examinemos esta questão mais de perto. Jung distingue duas principais tendências nas quais podemos conduzir a experiência prática: uma delas se dirige para a *formulação criativa* e a outra em direção à *compreensão*. O *princípio da formulação criativa* condensa os motivos dos materiais obtidos em símbolos estereotipados, tornando predominantes os motivos estéticos; em última instância, levaria à tendência ‘problemática’ da *formulação artística*. O *aspecto estético*, puramente, interessa muito pouco à ciência psicológica e ocasionalmente pode ser sentido como um obstáculo quando predomina unicamente o aspecto do motivo estético; do mesmo modo, o predomínio exclusivo do *princípio de compreensão*, em sua luta

⁹⁷ Segundo Jung: “O critério para julgar a doença não está, nem pode estar, dentro da doença, como a medicina medieval ainda acreditava em parte, mas *na vida normal do corpo*. A doença é uma variação do normal.” (Cf. Jung, O.C. vol. 18/2, p.357 - grifos meus).

para compreender o sentido do produto inconsciente através de uma compreensão intuitiva das indicações do material em questão, não é considerado efetivo, podendo se perder nas malhas da própria psique. Ambas tendências não são arbitrárias e na medida em que resultam da índole pessoal do indivíduo, mas isoladamente elas apresentam um perigo: a tendência estética *supervaloriza o aspecto formal* e valor artístico dos produtos do inconsciente, desviando a libido de seu objeto fundamental posto pela função transcendente para dirigi-los, exclusivamente, para as configurações estéticas. O desejo de entender o sentido do material tratado, em contrapartida, se acompanha do perigo de *supervalorização do conteúdo*, submetendo-o a uma análise e interpretação puramente intelectual, o que resulta numa desatenção quanto ao caráter essencialmente simbólico do objeto. Para que se possa atender as exigências estéticas e as intelectuais que ora ou outra predominam nos casos individuais, estes desvios devem ser considerados em relação a sua natureza dialética: ambas as tendências se regulam sob o princípio da complementaridade, segundo o qual, a *função transcendente* do psiquismo deve efetivar uma síntese da dialética no domínio da psique.⁹⁸

2.2 A dissociação da psique situada no espectro simbólico entre o espírito e a matéria

A interpretação do material onírico e das produções da fantasia exprime o comportamento objetivo da psique humana que se manifesta na realidade psíquica imediata do sujeito. Da constatação imediata desta objetividade⁹⁹ têm origem as observações

⁹⁸ “[...] a formulação estética precisa da compreensão do significado material e a compreensão, por sua vez, precisa da formulação estética. As duas se complementam, formando a função transcendente. [...] O intuito deste procedimento é descobrir os *conteúdos de tonalidade afetiva*, pois trata-se sempre daquelas situações em que a unilateralidade da consciência encontra resistência da esfera dos instintos.” (Cf. *Ibid*, §177).

⁹⁹ “O homem primitivo [...] experimenta o espírito como um Outro autônomo [...], como uma misteriosa presença ‘psíquica objetiva’. Com o crescente desenvolvimento da consciência, certos aspectos são sentidos como pertinentes à personalidade, como uma função da própria psique ou como o ‘próprio’ espírito. Os resquícios ainda vivos dessa perspectiva são preservados pelas religiões na idéia de um ‘espírito objetivo’, como,

espiritualistas de todos os tempos que se comportam, segundo a psicologia analítica, como almas parciais, ou, melhor dizendo, como *complexos afetivos inconscientes* que se dirigem para uma figuração personalista. Embora a concepção do psiquismo possa indicar ao homem moderno, à primeira vista, a realidade psíquica como um análogo de um claustro solipsista, aludindo exclusivamente à vigência de um mundo ‘interno’, isso nem sempre foi assim, pois, segundo nos conta Jung, a psique nem sempre foi entendida como o “lado interno” do homem.¹⁰⁰

Mas seja projetada no exterior ou introjetada no interior do homem, a psique continua a exercer sua influência no modo do sujeito perceber o mundo; entretanto, caso for considerada de modo puramente unilateral, ela constitui um problema, dada a dificuldade de se efetivar constatações puramente objetivas do psiquismo.

O reino do psíquico é, para Jung, de natureza transcendental e irrepresentável, é o fundamento e o quiasma entre matéria e espírito que, em si mesmos, são considerados de modo positivo apenas como ‘representações’ devido nossa incapacidade de conhecer a realidade essencial como “certa”. À Psicologia caberia tratar das representações subjetivas que se têm destes domínios e considerar a dualidade material e espiritual do mundo, rejeitando os unilateralismos dogmáticos do espírito e da matéria, da forma e do conteúdo da fantasia; estes domínios só poderiam ser descritos de modo indireto, pelos vestígios que eles deixam na consciência, mas nunca definidos em si mesmos e descrever, ao mesmo tempo, a completude do mundo. Jung concebia que tanto a matéria quanto o espírito se expressam no

por exemplo, na idéia cristã do Espírito Santo ou do ‘espírito do mal’ (satanás). Nesse sentido, as religiões servem para lembrar-nos do caráter primordial do espírito”. (Cf. von Franz, *C.G.Jung, seu mito em nossa época*, p.73)

¹⁰⁰ “Há povos e lugares em que ela [a psique] se encontra no exterior, povos e épocas sem psicologia [...] sob a forma de uma religião viva – então podemos dizer que a psique está fora, e que não há problema psíquico, assim como também não há inconsciente no sentido da palavra.” (Cf. Jung, O.C. vol. 10, p.83).

domínio da psique como “qualidades distintivas de conteúdos conscientes”¹⁰¹, de modo que é possível definir a psique tanto como uma qualidade da matéria quanto igualmente a matéria como um aspecto concreto da psique.¹⁰²

O cientificismo da psicologia analítica se prende, portanto, na *fenomenologia psíquica*, às manifestações psíquicas apreendidas numa instância exclusivamente pessoal que unifica os domínios díspares da matéria e do espírito. É em relação à fenomenologia psicopatológica que Jung compreende a “lacuna da memória” que tem vez na neurose, onde a consciência se retira dos “conteúdos que lhe eram penosos e estes, entregues a si mesmos, só podiam alcançar a consciência indiretamente, sob a forma de sintomas. Trata-se de processos inteiramente compreensíveis por via racional e, conseqüentemente, de evidência imediata, os quais [...] poderiam transcorrer no plano da consciência.”¹⁰³ Como são impedidos de adentrar na consciência, *os sintomas se exprimem por meio de sua característica metafórica*, por meio de uma *linguagem sentimental*¹⁰⁴ que corresponde à mentalidade do homem primitivo que não possui termos abstratos, mas apenas analogias naturais e ‘não-naturais’. A linguagem do sonho se processa numa camada profunda¹⁰⁵ onde jazem afetos reprimidos, e isso torna necessário que a técnica analítica, para apreender a forma metafórica e compreender os

¹⁰¹ “A natureza última dos dois é transcendental, isto é, irrepresentável, visto que a psique e seus conteúdos constituem a única realidade que nos é dada *sem um médium*” (Cf. “Sobre a natureza da psique”, Jung, O.C. vol. 8, §420.)

¹⁰² “Em conseqüência da inevitabilidade dos fenômenos psíquicos, uma *única* abordagem do mistério da existência é impossível, devendo haver ao menos duas, a saber, o evento físico ou material de um lado, e seu reflexo psíquico de outro’, de modo que é muito difícil decidir o que reflete o quê. Assim sendo, Jung rejeitou toda tentativa de interpretação materialista ou espiritualista da vida, porque a psicologia ‘não trata das coisas tais como são ‘em si mesmas’, mas apenas daquilo que as pessoas pensam a respeito delas” (Cf. “The psychological foundations of belief in spirits”, Jung, O.C., vol. 8, §585, n.5, *apud* von Franz, *op. cit.* p. 54).

¹⁰³ Jung, O.C. vol. 8/2, §303, p.83.

¹⁰⁴ Nas definições dos “Tipos Psicológicos” Jung concebe por “pensamento sentimental” um pensamento que não segue o princípio lógico mas que está subordinado ao princípio do sentimento, pois as leis lógicas estão “apenas aparentemente à disposição, na verdade estão abolidas em favor da intenção do sentimento.” (Cf. Jung, O.C. vol 6, §876, quando menciona o pensamento não-dirigido como uma intuição intelectual de função irracional, porque julga e ordena os conteúdos das representações segundo normas inconscientes e irracionais.)

¹⁰⁵ Jung, O.C. vol. 8/2, §309.

sonhos, empregue o conhecimento da mitologia e da religião, que constituem “figuras de linguagem concretizadas”¹⁰⁶ que traduzem a experiência humana em termos mitológicos.

O princípio fundamental da compensação psíquica, do qual Jung nunca abriu mão, entende a sintomatologia de uma doença como sendo, ao mesmo tempo, uma tentativa de cura, e por isso o sintoma é elevado ao nível de um acontecimento mítico que auxilia no processo de cura. Ele nos oferece um “exemplo comprobatório” histórico da efetividade da transposição do sintoma para um nível universal ao identificar o fenômeno psíquico que está na raiz da magia por analogia¹⁰⁷, que explica o efeito curativo da “alma arcaica supra-individual”.¹⁰⁸ Com este procedimento, o fundamento psicológico do *Ser* deixa de corresponder unicamente ao eu empírico (tal como concebia a Psicanálise) e passa a dizer respeito à psique intemporal. A realidade é entendida tanto como aquilo que se apreende individualmente como também uma realidade transpsíquica, que deixa de comportar puramente complexos afetivos pessoais. Sem adotar pressupostos unilaterais da matéria ou do espírito, a psicologia analítica se apegua à fenomenologia psíquica. Situada no “entre-mundos” do mundo ideal do Eu e do mundo real dos objetos, o “espaço” psíquico conjuga ambos os domínios antagônicos sem recair nas aporias a que eles isoladamente conduzem, fazendo com que a *noção psicológica de realidade* não possa ser entendida nem como um aprisionamento em individualidades incomunicáveis, nem como uma afirmação simplista da pura matéria. Mas como todas as tentativas de aproximação ao inconsciente através da transcendência da

¹⁰⁶ Jung, O.C. vol. 8/2, §311.

¹⁰⁷ *Ibid.*, §313.

¹⁰⁸ “Se existisse esta alma supra-individual, tudo o que é traduzido em sua linguagem figurada perderia o caráter pessoal, e se se tornasse consciente, o veríamos *sub specie eternitatis* [sob a figura da eternidade], não mais como *meu* sofrimento, mas como *o* sofrimento do mundo, não mais como uma dor pessoal e isoladora, mas como uma dor sem amargura, unindo-nos a todos os homens. Não precisamos de procurar provas para demonstrar que isto teria efeito curativo.” (Cf. Jung, O.C. vol. 8/2, §316, p.87.)

personalidade dependem da responsabilidade individual, o desenvolvimento da personalidade não pode ser imposto como um imperativo.¹⁰⁹

A construção do significado e finalidade das manifestações do inconsciente, designada no tratamento analítico como *função transcendente*, é de natureza diversa da sugestão do analista e de qualquer teoria preconcebida, assumindo que a responsabilidade de conferir a tonalidade simbólica aos conteúdos do inconsciente é do próprio sujeito, que aprecia a imagem onírica ou a fantasia de modo *simbólico* e não *semiótico*. “Símbolo” é entendido como o termo que melhor traduz um fato complexo e ainda não claramente apreendido pela consciência. Uma análise redutiva é capaz de apresentar uma visão clara dos elementos que compunham *originalmente* o sintoma, mas deixa de lado a questão da *finalidade* porque a tradução semiótica de que se utiliza (a psicanálise) é dissolvente do símbolo e, dependendo do estágio que a análise se encontrar, isto é condenável. O método utilizado para extrair o sentido sugerido pelo símbolo é, contudo, o mesmo que se emprega na análise redutiva.¹¹⁰

A teoria junguiana da força compensatória do inconsciente surgiu em contraposição à teoria freudiana da repressão, a qual conferia a sanção dos conteúdos “incompatíveis” a uma *função moralizante* da psique - função esta rejeitada por Jung que concedeu primazia a uma *função regulatória* do psiquismo. A regulação é sempre individual, o equilíbrio entre as forças em combate dentre a consciência e o inconsciente encontra um “ótimo vital” singular que lhe indica o seu próprio caminhar, ou, em outras palavras, sinaliza o desenvolvimento psíquico singular do indivíduo.¹¹¹ O retraimento das projeções sombrias que o inconsciente dirige ao mundo necessita um considerável esforço moral de apreensão da verdade interior

¹⁰⁹ “Se o objetivo da totalidade ou de realizar sua personalidade originariamente intencionada crescer naturalmente no paciente” – afirma Jung -, “podemos ajudá-lo de boa vontade neste objetivo. Mas se não crescer espontaneamente, também não pode ser plantado, sem que permaneça sempre um corpo estranho. Por isso *renunciamos a este artifício quando a própria natureza não trabalha claramente para este fim*. Como arte médica, equipada apenas com instrumentos humanos, nossa psicoterapia não pretende anunciar uma salvação ou propagar um caminho salvífico, pois isto não está ao nosso alcance.” (Cf. Jung, O.C. vol. 18/2, §1817).

¹¹⁰ “recolhem-se as associações do paciente que, de modo geral, são suficientes para uma aplicação pelo *método sintético*. Aqui, mais uma vez, esta aplicação não é feita em sentido semiótico, mas simbólico.” (Cf. *Ibid*, §147-48).

¹¹¹ Jung, O.C. vol. 10, §21.

psicológica e uma *atitude moral* que exige o sacrifício de si próprio para a apreensão da realidade psíquica¹¹². A interpretação simbólica do inconsciente deve tentar harmonizar o símbolo com seu “oposto aparentemente irreconciliável do instinto animal através da compaixão compreensiva”,¹¹³ mas a pacificação interior somente é possível de ser atingida por momentos, através da interpretação simbólica das imagens inconscientes e sua transposição para a consciência. “Esse processo [de penetração no próprio *self*] segue um caminho distinto em cada indivíduo, visto que os seres humanos individuais e os destinos individuais são infinitamente variados. Assim, o médico é de fato um *hermeneuta*, um intérprete que traduz as cartas oníricas simbólicas que o paciente recebe de suas próprias profundezas inconscientes durante a noite.”¹¹⁴

¹¹² “A atitude moral é um fator real com o qual o psicólogo deve contar, se não quer incorrer nos mais tremendos erros. O mesmo se pode dizer quanto ao fato de certas convicções religiosas não fundadas na razão constituem uma necessidade vital para muitas as pessoas. Temos aqui [...] realidades psíquicas, capazes tanto de causar como de curar doenças.” (Cf. Jung, O.C. vol. 8/2, §686)

¹¹³ Jung, O.C. vol. 10, §32.

¹¹⁴ Como nos diz Marie-Louise von Franz (*op. cit.*, p.58-59), que encontra semelhanças da análise junguiana com o procedimento dos xamãs e curandeiros antigos, “que buscavam com os seus meios (transe, oráculos, etc) descobrir o que os ‘espíritos’, isto é, o inconsciente ativado ou certos complexos ativados, querem da pessoa que sofre, para torna-los propícios por meio de rituais, ritos expiatórios e sacrifícios apropriados, etc., ou afasta-os se forem alheios à personalidade. O xamã pode fazê-lo porque, durante sua prova iniciatória, lutou pessoalmente com o mundo dos espíritos, com o inconsciente, tendo chegado a um acordo com ele, de maneira que aprendeu a compreender a linguagem dos espíritos e dos animais. Como assinala Mircea Eliade (*Shamanism: archaic techniques of ecstasy*, pp. 326ss.), o próprio xamã não cura; ele faz a mediação do confronto benéfico entre o paciente e os poderes divinos.”

Capítulo 3 – Distinção entre a realidade psíquica e a metafísica

A questão predominante quando consideramos a possibilidade de conhecimento da realidade *em si* de cada indivíduo, em seu aspecto psíquico - garantida pelo empreendimento psicológico de Jung - é se com isso se culminaria numa transgressão dos limites do conhecimento da experiência possível, ao se pretender atingir uma parcela *objetiva* da consciência. O solo aparentemente pré-crítico onde se assentam as premissas fundamentais da psicologia analítica deve ser investigado para que possamos situar seu empreendimento de modo diverso de uma pretensão dogmática¹¹⁵. Para tanto, é fundamental compreender o modo como os arquétipos são apreendidos pela imaginação no processo interpretativo, e como são afirmados em sua validade psíquica, a fim de constatar se o controvertido conceito arquetípico denuncia ou não uma filiação dogmática da psicologia analítica, oriunda, como diria Philip Rieff¹⁶, de um anseio “caduco” ao saber escolástico que Jung tão bem considerava.

A afirmação de que o saber psicológico efetuará a tão desejada síntese entre espírito e matéria fatalmente nos conduz ao terreno pré-crítico de onde partiu Kant. E assim, se a psicologia analítica parece proceder, nas leituras que entrevêm no uso do termo “espírito”, ao modo da consideração daquilo mesmo que pretende indicar a linguagem teológica, invariavelmente se considera seu fundamento como assentado num espiritualismo subjacente

¹¹⁵ Jung expressa a desvinculação de sua psicologia deste terreno nos seguintes moldes: “Se eu reconhecer apenas valores naturais, minha hipótese física minimizará, inibirá ou mesmo anulará o desenvolvimento espiritual do meu paciente. Se, pelo contrário, eu me orientar, em última análise, exclusivamente para uma explicação espiritual, desconsiderarei e violentarei o indivíduo natural com seu direito a uma existência física. Grande parte dos suicídios cometidos no decurso de um tratamento psicoterápico se deve a procedimentos errados deste gênero. Pouco me importa se a energia seja Deus, ou que deus seja energia, porque isto jamais chegarei a saber, mas eu tenho a obrigação de saber as explicações psicológicas que é preciso dar.” (Cf. Jung, Obras Completas, vol. 8/2, §678)

¹¹⁶ Em seu capítulo crítico sobre a Psicologia analítica “O terapêutico como teólogo, a psicologia de Jung como uma linguagem de fé”, *O triunfo da terapêutica*, 1990.

às concepções aplicadas na prática terapêutica. A recusa de uma pura consideração ‘científica’ nas formulações conceituais da psicologia analítica também poderia nos encaminhar à concepção dogmática, embora esta conclusão conflite diretamente com as afirmações de Jung de que o solo onde se assentam suas afirmações teóricas seja o da fenomenologia dos casos clínicos. As questões que pairam na investigação da legitimidade do seu proceder psicológico pretendem entender o **1. fundamento** onde se assentam as observações fenomenológicas da ‘empíria’, os **2. termos teológicos** anexos aos conceitos ‘científicos’, a **3. primazia do sentimento sobre a razão** para compreender o ser do homem e mesmo as **4. indicações** de que vivemos em meio uma luta sem fim no íntimo do nosso ser, e que esta **5. dialética** a que estamos condenados interfere no nosso “ser-no-mundo” e no “ser-com-outros”¹¹⁷.

Toda a questão parece envolver uma pré-compreensão dos termos “espírito”, “matéria” e o modo como a relação entre ambos foi pensada ao longo da história da Filosofia, uma precisão, contudo, de que não podemos dispor no momento. Nem ao menos encontramos estas indicações em Jung, que se resume em afirmar que toda a história do pensamento filosófico é expressão de um movimento dialético instituído *a priori* pela psique.

A primazia da veracidade de sua descoberta sobre todas as demais lança quase de imediato um olhar de desconfiança que, sem muita dificuldade, poderia se traduzir numa objeção à teoria quanto ao misticismo profético de seu criador, o que desqualificaria todo o procedimento epistemológico, mas isso também seria um juízo que conduz a posições extremadas. Se a premissa básica de toda a epistemologia e do ‘sistema’ junguiano é a complementaridade das tendências opostas, caso optássemos por agir desta maneira, estaríamos desprezando esta verdade da qual Jung nunca se apartou¹¹⁸, conduzindo-nos de

¹¹⁷ Embora esta não seja bem a linguagem que Jung adotaria para exprimir o mecanismo energético dos opostos que vigora na psique, que influencia tremendamente a personalidade consciente no modo como ela se adapta ao meio através de seu atuar (da sua *persona*, melhor dizendo).

¹¹⁸ Tópico que será mais bem analisado no capítulo 6.

modo precipitado. Mas a própria conduta de se guiar em meio às conclusões opostas conduz, invariavelmente, a um solo *crítico* sobre o qual nós devemos proferir algumas palavras.

De fato, não se pode negar a aparência pré-crítica de que o empreendimento psicológico de Jung é dotado, mas a partir desta primeira constatação, cabe uma investigação acerca da legitimidade desta *aparência* configurar uma *identificação* da teoria ao domínio do místico. Nossa questão é de que *modo* devemos compreender as imagens arquetípicas como distintas da abstração da razão sem com isso recairmos numa afirmação de sua validade absoluta e substancial, aos termos do dogmatismo. A “objetividade” das parcelas arquetípicas da psique foi conferida por Jung como sendo, ao mesmo tempo, transcendental e imanente¹¹⁹. Seriam estas parcelas análogas às “categorias” postas pela filosofia de Kant, ou sinalizariam elas, necessariamente, uma intromissão da especulação para além de seus domínios? Não se pode negar a influência do pensamento crítico de Kant nas idéias de Jung, que aplica o exame crítico do filósofo ao próprio mundo mental, ou seja, à psique, que é, para ele, mais do que razão ou consciência.¹²⁰ Teria Jung, mesmo reconhecendo a tarefa crítica de Kant, burlado os limites da especulação estipulados pela *Crítica da Razão Pura*? De que modo se poderia compreender o “lugar”¹²¹ da Psicologia Analítica em meio à primazia do sentimento e as aparentes incursões no domínio da especulação metafísica?

¹¹⁹ Diz ele: “Estas forças são *typi* (tipos) numinosos ou conteúdos, processos e dinamismos inconscientes. Esses *typi* são, se assim podemos dizer, imanentes e transcendentos ao mesmo tempo. Como meu único meio de conhecer as coisas é a experiência, não tenho a possibilidade de ultrapassar este limite, imaginando que minha descrição tenha reproduzido a imagem perfeita de um arcanjo metafísico real. Apenas descrevi um fator psíquico que apesar de tudo exerce uma grande influência sobre a consciência. Por causa de sua autonomia, este fator representa um pólo oposto do eu subjetivo, na medida em que representa um segmento da *psique objetiva*. É por isso que podemos denomina-lo ‘tu’.” (Cf. Obras Completas, vol. 18/2, p.244)

¹²⁰ Como Jung afirma ao prefaciar o livro de Rose Mehlich (“A psicologia de Fichte e sua relação com o presente”. Zurique e Leipzig, 1935.), que confronta, no último capítulo de seu livro, seu pensamento com o de Fichte: “É difícil superestimar a influência indireta desse modo de pensar, cujos expoentes foram Hume, Berkeley e Kant. Especialmente Kant traçou uma linha divisória através do mundo mental que tornou impossível até para o mais ágil salto da especulação penetrar no objeto.” (Cf. Jung, Obras Completas, vol. 18/2, p.355.)

¹²¹ A expressão tópica de “deixar um espaço”, “ter lugar” ou “encontrar lugar” tem na *Crítica da Razão Pura*, segundo o que nos conta Rubens Torres Filho, uma noção de legitimação fundamental para o entendimento da distinção crítica entre a representação sensível e a representação intelectual efetuados na Estética Transcendental. Há uma limitação ou restrição da razão especulativa e uma ampliação da razão prática. A

A respeito de seu vocabulário, Jung alerta o leitor desavisado: “Não se deve esquecer de que eu me ocupo com os fenômenos psíquicos que podem ser demonstrados empiricamente como fundamentos de *conceitos* metafísicos, e de que, ao pronunciar a palavra ‘Deus’, por exemplo, não posso referir-me senão a paradigmas psíquicos demonstráveis, mas que não são de uma realidade tremenda. Se alguém achar isso inacreditável, eu o aconselho a fazer um giro de reflexão através de um manicômio.”¹²² No mesmo texto, Jung se refere a este “Deus” como o “arquétipo de ordenação”, o “si-mesmo”, descrito como a essência da individualidade que possui uma existência atestada “não somente pela história dos povos, como também através da experiência psicológica com os indivíduos em particular”. Esta dupla referência do arquétipo é considerada satisfatória por oferecer uma descrição que abarca seus *motivos* principais. A alusão metafórica é considerada fundamental na obra junguiana porque sem ela não seríamos capazes de compreender o funcionamento psíquico da configuração de ordem.

A concepção de uma ciência psicológica “natural”, em sua afirmação sobre o objeto e o mundo des-subjetivado, implicaria numa cosmovisão unilateral por considerar plenamente a ação da *razão* no psiquismo, deixando de lado a influência do inconsciente objetivo e atemporal. Tomando este partido, Jung aparentemente relega a noção puramente crítica da ciência, em prol duma cosmovisão instituída pelo romantismo - considerado, por ele, um contra-movimento ‘lógico’ do fluxo da libido nas formulações da cultura, e que, ao que

distinção entre fenômeno e coisa em si é necessária, pois, caso contrário, a alma não poderia ser tomada duplamente como livre e não-livre, e incorreria numa contradição. A distinção entre os domínios é uma questão transcendental e necessária para responder à questão da liberdade da alma. Segundo o autor citado: “Admitamos então que uma *Erörterung* [discussão] – que é como Kant define o conjunto de sua argumentação neste texto – consiste no ato de *localizar*, de *colocar* (os conceitos) *em seus devidos lugares*. Se a distinção crítica entre o fenômeno e a coisa em si *não tem cabimento*, se essa inter-partição *não cabe* entre as coisas consideradas em si mesmas e elas mesmas tais como nos aparecem, então, ao atribuir à alma, tomada em um sentido só, os predicados de livre e não-livre, eu incorro em uma contradição manifesta. ... Esse conflito dialético, essa disputa de ‘espaço vital’ entre duas afirmações opostas – eco fiel da Terceira Antinomia – é justamente o que ocorre entre a afirmação da liberdade, exigida pela moral, e a afirmação do mecanismo natural – ‘tudo no mundo acontece exclusivamente segundo as leis da natureza’. (A 445; B 473).” (Cf. Rubens Rodrigues Torres Filho, *Dogmatismo e antidogmatismo, Kant na sala de aula*, Ver. TB Rio de Janeiro, 91:11/27, out.-dez., 1987, pp.19-20 - grifos do autor)

¹²² Jung, Obras Completas, vol. 18/2, p.244. (grifos originais)

parece, tangencia seu empreendimento epistemológico. Torna-se necessário investigar se Jung compreendeu realmente a interdição posta pela *Crítica* e os limites postos à ciência e à especulação metafísica da religião, ou se a sua leitura de Kant foi feita através dos olhos idealistas dos autores românticos que tanto prezava, em sua busca de sentido na afirmação do *sujeito*, e não do objeto.¹²³

A analogia da psicologia analítica com o movimento romântico não implica numa identificação de ambos procedimentos; Jung teme, nesta identificação, uma aproximação dos achados de sua psicologia com a “ficção” romântica. A afinidade de sua atitude com a do filósofo romântico na consideração da atitude mental subjetiva é descrita como uma afinidade “psíquica”, e aconselha uma posição crítica.¹²⁴

A *atitude mental romântica* pretende personalizar as parcelas inconscientes para poder se referir ao sentimento que elas suscitam - assim como Jung havia se utilizado de uma linguagem metafórica para comunicar o estado peculiar da mente que, com relação a certos conteúdos psíquicos designados como complexos afetivos, se comportavam ao modo do demonismo primitivo, onde conteúdos alheios assumiam o lugar do eu e, ao menos temporariamente, o controle da personalidade. Por meio desta analogia, Jung reporta o fenômeno psíquico observado na patologia do indivíduo como algo que nem sempre é espontâneo, mas que pode ser deliberadamente provocado, como nos tranSES das sociedades primitivas. Do ponto de vista médico o “demonismo”, ou figuração personalista dos complexos afetivos, pertence, em parte, ao campo das neuroses psicógenas e, em parte, à

¹²³ “que é em última análise behaviorista, termina em falta de importância e de sentido. Por isso procuramos o sentido na afirmação do sujeito, acreditando não errar se presumimos que o sujeito fará primeiramente afirmações sobre si mesmo. *Será o empírico em mim, ou será porque a analogia não é identidade que me faz considerar o ponto de vista ‘romântico’ simplesmente como ponto de partida e suas afirmações como ‘material comparativo’?*” (Cf. Jung, Obras Completas, vol. 18/2, p.355 - grifos meus)

¹²⁴ a qual teria sido sublinhada pela autora prefaciada por Jung; o próprio Jung se refere ao livro em questão como “uma contribuição válida para o conhecimento de *certa atitude mental* que várias vezes se repetiu no correr da história e que, provavelmente, se repetirá no futuro.” (Cf. *Ibid* - grifos meus).

esquizofrenia, mas também pode se manifestar como epidemia psíquica, ou seja, como psicoses coletivas de natureza religiosa e política.¹²⁵

Por conta da consideração da continuidade das vivências interiores ao longo do desenvolvimento civilizatório humano, a psicologia analítica é obrigada a redefinir a cosmovisão (*weltanschauung*) a qual se apega.¹²⁶ É notável a crítica levantada contra a unilateralidade da razão: o ponto de partida da Psicologia deveria ser a *realidade psíquica*, ou seja, a consideração da representação que um sujeito tem do mundo, e não da realidade do objeto ou da idéia, exclusivamente.¹²⁷ A ênfase na realidade psíquica abandona a noção de legitimidade que recai sobre a verdade sensorial do objeto.¹²⁸

Ora, não é dentre a dialética efetuada entre espírito e matéria que se levanta a *psique* como uma terceira instância sintética? Ao contrário do racionalismo idealista, é o *sentimento* o motor do dinamismo psíquico e o ‘coração’ do juízo moral ao qual se deveria todo o desenvolvimento da personalidade e da conduta do indivíduo que aceita a tarefa de seu ‘espírito’, e que empreende a busca e vivência de seu mito individual. Se a Psicologia Analítica parece se assentar num solo pré-crítico, cabe examinarmos mais de perto os *fundamentos* teóricos de que partem suas afirmações, a fim de tornar visíveis as possíveis infiltrações da metafísica no edifício epistemológico junguiano. Para tanto, finquemos pé num

¹²⁵ *Ibid.*, p. 226.

¹²⁶ “Indubitavelmente estamos diante de um problema muito difícil. Precisamos de uma realidade, de um fundamento explicativo real ao qual possamos apelar, e, no entanto, hoje é absolutamente impossível ao psicólogo moderno persistir no ponto de vista físico, depois de ter sentido claramente que a interpretação espiritualista é legítima. Mas também não pode adotar totalmente este caminho, pois é impossível deixar de considerar os motivos da validade relativa do ponto de vista físico. Nesta situação, para que lado voltar?” (Cf. Jung, O.C. vol. 8/2, §679).

¹²⁷ “A idéia da realidade psíquica poderia certamente ser considerada como a conquista mais importante da Psicologia moderna”, diz Jung, “se fosse reconhecida como tal. Parece-me que a aceitação geral desta idéia é apenas uma questão de tempo. Ela se nos afirmará, sem dúvida, porque esta fórmula é a única que nos permite apreciar as múltiplas manifestações psíquicas em suas particularidades essenciais. Sem esta idéia, é inevitável que a explicação violenta, em cada caso, uma das metades da psique, ao passo que, com ela, podemos ter a possibilidade de fazer justiça ao aspecto da vida psíquica que é expresso na superstição, na mitologia, nas religiões e na Filosofia. E, por certo, não se deve subestimar este aspecto do psiquismo.” (Cf. Jung, O.C. vol. 8/2, §683).

¹²⁸ que “talvez satisfaça à razão, mas não revela jamais um sentido da existência humana que suscite e expresse também nossas emoções.” São estas emoções que, em sua força, muitas vezes são os fatores decisivos, “tanto no bem quanto no mal. *Mas quando estas forças não se apressam em socorrer nossa razão, esta última se mostra impotente, na maioria das vezes. A razão e as boas intenções preservaram-nos, porventura, da guerra mundial ou de qualquer outro absurdo catastrófico?*” – questiona Jung, para quem as maiores transformações sociais e espirituais não derivam da razão, mas do *sentimento que motiva as ações humanas*. (Cf. *Ibid* - os grifos são meus).

único aspecto: a suposta *imanência* referida aos arquétipos, a despeito da espontaneidade e *numinosidade* de suas manifestações.

3.1 – Antropomorfismo das imagens arquetípicas

Caso entendamos as *imagens* arquetípicas como noções puramente antropomórficas - e não divindades em si mesmas existentes –, de que modo deveria ser compreendida a sua energia específica que as faz ser portadoras de autonomia? É justamente o modo de categorização da percepção ‘interior’, ou melhor, da *intuição introspectiva* que designa a imagem de forma metafórica, como uma espécie de “demônio psíquico” devido sua espontaneidade. Segundo Jung, “a realidade dessa autonomia deve ser levada muito a sério: primeiramente sob um ponto de vista teórico, dado que ela expressa a dissociabilidade efetiva da psique e, em segundo lugar, sob um ponto de vista prático, considerando que ela constitui a base da confrontação dialética entre o eu e o inconsciente, que é um dos pontos principais do método psicoterapêutico.”¹²⁹

É em direção aos fundamentos ocultos no psiquismo humano que devemos nos dirigir se quisermos compreender a estrutura da neurose, aquém de qualquer influência da razão e do simples modo de funcionamento consciente. Marcada pela espontaneidade dos conteúdos do inconsciente, a verdade psíquica se aproxima da metafísica¹³⁰ e se afirma com toda a força de sua motivação emotiva. Através deste procedimento de ampliação fenomenológica da psique,

¹²⁹ Jung, O.C. vol. 8/2, p.243.

¹³⁰ “Quem dispuser de algum conhecimento sobre a estrutura da neurose sabe que o conflito patogênico tem suas raízes na oposição entre o inconsciente e a consciência. As chamadas ‘forças do inconsciente’ não são *conceitos* abstratos que podemos manipular arbitrariamente, mas antagonistas perigosos que às vezes provocam terríveis devastações na economia da personalidade. Eles são o que de mais temível se possa esperar como ‘contrapartida’ psíquica. Mas para o leigo no assunto parece que se trata de uma doença orgânica de natureza obscura. *O teólogo, imaginando que por detrás disto há a presença do diabo, é quem mais próximo se acha da verdade psíquica.*” (*Ibidem*, grifos adicionados aos originais).

ela passa a não denotar exclusivamente os sintomas da patologia para estender seus limites em toda a extensão da normalidade. Os arquétipos são descritos como “fatos humanos” constatados no psiquismo individual e nas formas do pensar condensadas na cultura, que participam tanto da neurose quanto da normalidade - mas uma tal afirmação nos faz pensar na existência de uma transposição dos limiares da realidade, cujos limites deixam de ser fixos e intransponíveis para se afigurarem um *continuum* marcado pelo domínio do psíquico. A consciência tem de ser considerada como uma instância que sofre uma dupla influência: pelos *sentidos*, que nos oferecem percepções referentes ao mundo externo, e pelas *ações repressoras* aliadas da objetivação espontânea *do inconsciente*, que nos oferece apreensões do mundo interno. Tanto a intuição “interna” quanto a “externa” são obra dos instintos¹³¹, que aliam a numinosidade de sua manifestação à experiência do corpo.

A *imaginação* como uma forma de intuição interna efetiva a objetivação do numinoso aliando a linguagem ao instinto psíquico. É, portanto, uma forma de introspecção do instinto que apreende o significado das vivências individuais por meio de seu espelho simbólico, figurado no mito, no sonho e na alucinação – sendo considerada, assim, uma função subliminar de pensar e intuir que vigora numa personalidade incapaz de apreender por meio de uma consciência direta os conteúdos psíquicos, oferecendo um auxílio à assimilação dos conteúdos das vivências, que adentram espontaneamente na consciência.

Ernst Cassirer nos oferece alguns indícios da *liberdade* que permearia a síntese ideacional mítica e que coloca em questão a natureza da lei própria da criatividade originária que teria lugar no ‘pensamento’ (mítico) do inconsciente; talvez suas considerações possam elucidar em alguma medida a utilização da psicologia analítica das “estruturas arquetípicas” encontradas na linguagem e sua configuração mítica. O argumento de Cassirer nos serve de medida à nossa contraposição quanto à questão da existência ou não de uma finalidade

¹³¹ Jung, Obras Completas, vol. 18/2, p.33.

específica instituída *a priori* na psique, que dotaria os arquétipos, se entendidos como categorias vazias, de uma porção criativa ainda em germe.

“O problema se faz ainda mais difícil e urgente, se considerarmos que a forma dessa síntese ideacional, que conduz aos conceitos verbais primários e a determinadas denotações lingüísticas, não é prescrita de modo simples e unívoco pelo próprio objeto, mas, ao contrário, *abre um amplo campo de ação para a livre atividade da linguagem e para sua peculiaridade especificamente espiritual*. Esta liberdade também deve possuir sua regra, este *poder original e criativo* há de ter também sua lei. Mas, pode-se elucidar esta lei? E como se relacionam com a referida regra os princípios que governam outras esferas da significação ideacional, em especial, as regras da formulação mítica, religiosa, bem como os de nossos conceitos de conhecimento das ciências naturais?”¹³²

Em outros termos, se todas as produções culturais são oriundas dos arquétipos, e se esses são considerados ao termo de categorias *a priori*, de que modo se poderia compreender as leis que estas formulações obedecem, se elas nos remetem a um inteligível que nos é inacessível? Que utilidade teria a *identificação* de arquétipos motivadores das ações humanas se suas leis permanecem fora do nosso alcance para que pudéssemos *desvendar a determinação específica* que eles inserem em suas distintas formulações? Haveria alguma utilidade *positiva* nesta identificação estrutural da determinação, ou somente poderia haver uma utilidade *negativa*, unicamente capaz de nos comunicar que há coisas segundo as quais desconhecemos qualquer determinação?

De modo distinto, poderíamos considerar os arquétipos da psicologia analítica não como categorias que visam a ordenação do nosso entendimento - se tivermos em mente que, segundo a significação estritamente psicológica, os arquétipos nada *organizam*, mas *instituem qualidades* que aparentemente não pertencem à nossa subjetividade - pois se a ênfase dada em relação ao seu exame não é puramente causal, ou seja, se abdica da necessidade de elucidar o motivo através do qual se deu a constelação arquetípica para privilegiar a *funcionalidade e finalidade* de sua aparição psíquica, não seria legítimo, talvez, afirmarmos que sua configuração participa da sintomatologia simbólica ao modo de *premissas heurísticas* do conhecimento possível de si? Neste aspecto, a consideração puramente categorial dos

¹³² Cassirer, “Linguagem e mito”, p. 43. (grifos adicionados aos originais)

arquétipos parece não ser tão efetiva quanto uma compreensão de sua natureza que a aproxime das *idéias da razão* instituídas por Kant. De modo, talvez, menos problemático que conceber os arquétipos junguianos ao modo de *categorias puras* da razão, poderíamos situá-los como um análogo das *idéias* kantianas, pois elas igualmente operam como um *ideal* a ser perseguido como um fim último - que promove a progressão das ações e do conhecimento (de si) rumo à perfeição, através das máximas que, no caso de Kant, derivam da razão e pautam o uso do entendimento que, ao invés de produzir conceitos (sejam eles puros ou não), se contenta em ordenar os conceitos do entendimento como partes de um mesmo sistema de conhecimentos.¹³³

3.2 A duplicidade da imaginação

Mas será que de fato estaríamos indo na direção certa caso entendêssemos o conceito psicológico de arquétipo como o *focus imaginarius* análogo das “idéias” concebidas por Kant? Isso implicaria que não priorizássemos os arquétipos como “princípios constitutivos de coisas”, ou seja, que não os víssemos como origem da determinação inteligível, mas sim como o horizonte no qual transcorrem as determinações. Esta compreensão remete justamente à consideração de Kant acerca da unidade empírica da experiência possível, garantida, de um

¹³³ A aproximação entre estes domínios talvez nos possa ser sugerida através da própria letra de Kant, elucidada através dos comentários de Vinícius de Figueiredo: “Tais *idéias* [de virtude ou de uma constituição política perfeita], embora não possam encontrar qualquer correlato empírico, *operam como arquétipos*, isto é, *como padrões de uma perfeição que, embora jamais seja alcançada, sempre deve ser buscada por nós*. Ora, um ideal que se presta como fim a ser perseguido – e que promove uma progressão efetiva de nossas ações ou de nosso conhecimento rumo a um máximo de perfeição – não é indeterminado ao modo das categorias puras do entendimento em seu significado problemático. Por isso Kant designa as idéias transcendentais como máximas da razão, cuja utilidade é pautar o uso do entendimento no conhecimento empírico. *Máximas não são princípios constitutivos das coisas, isto é, não concernem – como as categorias do entendimento – à determinação dos fenômenos enquanto o objeto da experiência possível*. A razão, em vez de produzir conceitos por si mesma, contenta-se em operar sobre conceitos do entendimento, e essa operação reside em ordená-los de modo a torná-los partes de um mesmo sistema de conhecimentos. Daí por que Kant fale da idéia como sendo um *focus imaginarius*, isto é, um ponto de fuga que, situado *fora* de toda experiência possível, confere aos conceitos do entendimento sua unidade e extensão máximas.” (Cf. Vinícius de Figueiredo, *Kant & a Crítica da razão pura*, 2005, pp. 50-51 - grifos adicionados aos originais).

lado, pelas categorias do entendimento - que remetem à *origem* da determinação de um objeto na experiência - e de outro pela unidade sistemática das determinações através das idéias da razão - que situam o *horizonte* das determinações, embora não efetivem a ordenação dos fenômenos.

Segundo o comentário de Vinicius de Figueiredo, a passagem da Analítica para a Dialética transcendental retoma um aspecto central da *Crítica da Razão Pura*: “a diferença entre o exame da *origem da determinação* de um objeto de experiência e o exame do *horizonte da determinação no qual transcorrem tais determinações*.”¹³⁴ Ora, Jung parte duma mesma duplicidade quando considera¹³⁵ a imaginação de dois modos distintos, ora como fantasia que foge do arbítrio consciente, ora como uma imaginação dirigida pela consciência. No primeiro caso ela é como um **1. fantasma**: “um complexo de representações que se distingue de outros complexos de representações por não lhe corresponder externamente a uma situação real. [...] seu conteúdo não corresponde a nenhuma realidade externa, mas é essencialmente apenas o escoamento da atividade criadora do espírito, uma ativação ou produto da combinação de elementos psíquicos dotados de energia.”¹³⁶ Neste primeiro sentido a *fantasia é passiva*, obedecendo somente a automatismos psíquicos, de modo que muitas vezes traz o selo da anormalidade. Mas a **2. fantasia** também pode ser *ativa*, causada pela intuição dos conteúdos inconscientes que se apresentam numa forma visual e concreta para serem integrados pela disposição consciente. Estas formas ativas da imaginação são a expressão mais alta da unidade de uma individualidade, e elas podem até mesmo “criar esta individualidade pela expressão perfeita de sua unidade.”¹³⁷ Mas devido a irrealidade objetiva de que esta espécie de imaginação é dotada, seu ‘sentido manifesto’ não consegue satisfazer a exigência de compreensão da consciência, exigindo uma *interpretação e compreensão*,

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Capítulo 6 dos “Tipos Psicológicos”, intitulado *Definições*, verbete “fantasia”, §799-810.

¹³⁶ *Ibid.*, §799.

¹³⁷ *Ibid.*, §802.

enquanto que a fantasia passiva só exige uma *crítica consciente* que equilibre seu ponto de vista unilateral.¹³⁸

A *imagem ativa da fantasia* não pode ser reduzida à fisiologia, biologia ou ao âmbito pessoal, pois também retrata um “problema da época”, e por isso nenhum problema psicológico pode ser explicado apenas por sua causalidade empírica, ao modo da interpretação freudiana; ela se refere a um fenômeno vivo vinculado “à continuidade do processo vital, de modo que é sempre algo realizado e também algo a se realizar, algo criador [...] a psicologia científica tem que levar isto em consideração e não se basear apenas no ponto de vista estritamente causal, emprestado das ciências naturais, mas também no aspecto finalista da psique.”¹³⁹ A distinção entre uma *determinação* e uma *espontaneidade* da imaginação é fundamental para situarmos o cisma fundamental das premissas psicológicas de Jung e de Freud, pois envolve a própria compreensão que cada um tem do papel da interpretação das imagens do inconsciente. A fantasia deve ser entendida, segundo Jung, tanto no sentido *causal* quanto no sentido de sua *finalidade*.¹⁴⁰ A existência de um sentido latente *simbólico* da imaginação só poderia ser negada caso se considerasse que o processo natural fosse destituído de qualquer sentido ou significado. Mas segundo Jung, haveria de fato um *sentido do processo natural*, um sentido que a ciência natural redutiva extraiu na forma de leis naturais, mas estas nada mais seriam do que hipóteses humanas que visam explicar o processo natural.

O conceito psicológico de atividade imaginativa é considerado numa mesma duplicidade que em Kant, como uma atividade que pode ser reprodutora ou criativa do

¹³⁸ *Ibid.*, §802-3.

¹³⁹ *Ibid.*, §805-6.

¹⁴⁰ “À explicação causal ela aparece como *sintoma* de um estado fisiológico ou pessoal, resultado, por sua vez, de acontecimento um anterior. À explicação finalista, porém, a fantasia se apresenta como *símbolo* que procura, com ajuda de materiais disponíveis, caracterizar ou apreender certo objetivo, ou melhor, certa linha de desenvolvimento psicológico futuro. Pelo fato de fantasia ser a característica do espírito, o artista não é mero *apresentador*, mas *criador* e, por isso, *educador*, pois suas obras têm valor de símbolos que prefiguram as linhas do desenvolvimento futuro.” (Cf. *Ibid.*, §808.)

espírito, mas não é considerada uma faculdade particular, mas uma *expressão direta* da atividade psíquica que se reflete em todas as formas básicas da vida psíquica, e “só é dada à consciência sob a forma de imagens ou conteúdos”¹⁴¹ psíquicos, considerados energeticamente como um sistema de força que se manifesta à consciência. Deste modo, a **1.** fantasia enquanto fantasma é uma determinada quantidade de libido que só pode se manifestar à consciência sob a forma de uma imagem, enquanto que **2.** o fantasiar enquanto atividade imaginativa se identifica com o fluir do processo psíquico de energia.¹⁴² É neste sentido *criativo* que a Psicologia Analítica se refere à atividade imaginativa empregada na clínica psicológica, que pressupõe um compromisso ético da pessoa frente à compreensão das manifestações inconscientes através do procedimento metodológico da “imaginação ativa”; este faz com que a atividade crítica da consciência seja momentaneamente suspensa para permitir que imagens emerjam do inconsciente e se expressem em sua “infernial mistura do sublime e do ridículo” - como se refere Marie-Louise von Franz. Esta autora entende a essência da imaginação ativa como um confronto alerta e vívido com seus conteúdos; sua prática permite que o exercício da objetivação das fantasias não seja destrutivo para o sujeito¹⁴³, e possa auxiliar, ao contrário de alienar, o indivíduo.

3.3 A referência espiritual ao inconsciente

A questão que paira quanto à compreensão dos conteúdos do inconsciente através do método de imaginação ativa é se ela se refere a um inconsciente concebido ao modo de um *incondicionado hipostasiado*, atingido através de uma atitude “moral” da pessoa frente à

¹⁴¹ *Ibid.*, §810.

¹⁴² *Ibidem.*

¹⁴³ von Franz, *C.G.Jung, seu mito em nossa época*, p.93.

realidade psíquica, e se esta atitude moral implica numa *referência explícita à metafísica dogmática*.

Uma tal compreensão é reforçada pela terminologia conceitual utilizada por Jung, pois ele de fato se refere ao conhecimento desses fatores como “espiritual” - compreendido como uma necessidade vital que é reforçada pelo inconsciente produtor, nos sonhos, de “conteúdos cuja natureza deve ser qualificada de *essencialmente religiosa*. Ignorar a origem espiritual de tais conteúdos conduziria a um tratamento falho e, decorrentemente, a um fracasso.”¹⁴⁴ Esta impressão de vinculação à metafísica se acentua ainda mais quando Jung indica que “a tarefa da Psicologia no futuro será a de estudar as *determinações espirituais* do processo psíquico”¹⁴⁵. Os processos de transformação condicionados espiritualmente são referidos como objetos legítimos do campo da psicologia, pois ao invés da ciência psicológica se situar num paradigma sólido tal como apregoava o reducionismo materialista psicanalítico, ela se encontra num mesmo estado paradigmático que a Medicina havia vivenciado no século XVI, ainda no início dos estudos de anatomia, quando se desconhecia a fisiologia.

A tarefa nada modesta que é deixada para a “psicologia futura” é nada menos que desvendar a *alma*, a coisa-em-si obscura no interior do sujeito humano, e, para tanto, exige uma atitude moral frente à vida, ou seja, um compromisso ético do indivíduo para atentar o significado aludido pelas imagens do inconsciente capaz de desvelar o fim próprio para o qual se encaminha a descoberta do significado de si mesmo. Este significado, contudo, diverge da referência puramente causal do sintoma, pois compartilha dos determinantes “espirituais” *simbólicos* do processo psíquico, os quais a psicologia deve se esforçar para desvendar. Mas com este procedimento, a psicologia analítica parte do princípio de que teria a possibilidade de ultrapassar o limite da sensibilidade e atingir uma assimilação positiva do *noumenon* através de uma ação dirigida da imaginação - o que era expressamente interdito por Kant.

¹⁴⁴ Jung, O.C. vol 8/2, §685-86. (grifos meus)

¹⁴⁵ *Ibid.*, §686. (grifos meus)

Seria a imaginação a responsável por ligar a vivência sensível da intuição à compreensão arquetípica que, identificada com as categorias *a priori*, só poderia ser “pensada”? Caso este fosse o caso, a imaginação seria portadora de uma mesma característica sintética da intuição e do conceito, antes atribuída por Kant. Mas seria esta unificação entre as “faculdades” do conhecer e do pensar, ou seja, da intuição e do conceito, que pretende realizar a imaginação objetivante da *realidade psíquica*? Seria legítimo apontar uma tendência da Psicologia Analítica¹⁴⁶ de burlar os *limites* impostos pela *Crítica* e atingir o incondicionado, de modo semelhante ao que pretendia a metafísica? Para ser respondida, esta questão pressupõe a compreensão da natureza peculiar dos processos inconscientes ditos “espirituais”. Seriam os arquétipos do inconsciente coletivo semelhantes às *categorias* do entendimento puro, sem as quais não poderíamos ter nenhum conhecimento? Ou se aproximariam das *idéias* que motivam o ultrapassamento moral de si mesmo indicando um ideal humano?

Cabe salientar, aqui, que a resposta à questão sobre a *origem* dos conteúdos inconscientes é, segundo Jung, dupla: pode ser tanto pessoal, originada da consciência, como também originariamente inconsciente - e se referir aos arquétipos da fantasia, considerados instintos inatos cujo destino é obedecer a uma função compensatória dotada de sentido. O sentido de ambas as origens da “imaginação” é contribuir na função compensadora da psique, considerada como um impulso natural que visa o equilíbrio da unilateralidade a que tende a atitude consciente do eu. A *compreensão* das imagens do inconsciente é considerada de maior importância para a vida consciente da pessoa e para aquilo que chamamos de seu ‘destino’, mas antes de qualquer afirmação acerca deste destino ditado ao indivíduo, precisamos chegar a um acordo sobre a *natureza dos arquétipos* e do papel da imaginação frente a eles, ou seja, *devemos compreender a maneira de dar significado e de interpretar o papel exercido pelos*

¹⁴⁶ Uma metafísica especial?

arquétipos oriundos da mente inconsciente - que sempre personificou deuses e demônios que comandavam nosso destino.

Com a recusa do funcionamento de uma complementaridade “mecânica” atuando entre as instâncias consciente e inconsciente, logo somos levados a imaginar uma determinação do destino individual por uma inteligência atuante e alheia à consciência, mas uma tal concepção aproximaria a psicologia analítica do terreno da metafísica. Contudo, estes atos *inteligentes* vigentes na criação espontânea do inconsciente não são referidos por Jung como análogos aos afirmados pelo domínio da teologia, mas sim aos que vigoram nas práticas *instintivas* - apesar de que, ao contrário da regularidade com que se manifesta o instinto animal, os atos compensadores da imaginação são descritos como *criativos*. A este fator criador se dirigem as considerações morais do indivíduo, e para ele devemos dirigir nossa atenção para desvendarmos a natureza dúplice da consideração do inconsciente, de um lado atado ao *instinto da natureza*, de outro, exibindo a criação simbólica da personalidade em evolução, descrita, então, como *espiritual* por acomodar-se, deste modo, à consideração religiosa que o homem sempre manteve com relação a numinosidade que entrevia nas criações do inconsciente.

Só podemos nos aproximar, efetivamente - creio eu - da compreensão peculiar do inconsciente junguiano, se abarcarmos as duas perspectivas envolvidas em sua consideração: como *sintoma causal* e como *símbolo* que carrega consigo o germe de toda a mudança. Ao contrário da interpretação dos conteúdos do inconsciente ao modo de signos ou meros sintomas à qual se vinculava a concepção psicanalítica da imaginação, a interpretação de Jung pretende integrar o conteúdo inconsciente ao modo de um símbolo do inconsciente coletivo,

dotado de atemporalidade por estar presente em toda a espécie e não dizer respeito exclusivamente à experiência individual, e de uma criatividade que não corresponde à pura regularidade instintiva animal.

Ao nos defrontarmos com os arquétipos do inconsciente coletivo, podemos olhar tanto ‘para frente’ como também ‘para trás’: para a “causa” particular do sintoma provocado pelo inconsciente quanto também para o “motivo” que a doença simbolicamente aponta. Esta dupla consideração talvez pudesse ser referida como a “revolução copernicana” de Jung, que visaria conjugar, assim, o *causalismo* de Freud e o *finalismo* de Adler.¹⁴⁷

Se for correto situar o inconsciente coletivo neste terreno paradoxal, talvez não fosse tão disparatado compreender os arquétipos, igualmente, de duas formas: tanto como *categorias a priori* que trazemos conosco como fruto de nossa evolução filogenética, quanto também como *ideais* que necessariamente guiam nossa conduta prática e moral perante a vida. A identificação dos arquétipos com as categorias se nos mostrou problemática, pois as categorias puras não poderiam, de modo algum, ser positivamente conhecidas, a despeito das pretensões da especulação metafísica. Mas dissemos anteriormente que talvez fosse menos problemático considerá-las ao modo das *idéias*, que guiam heurísticamente nossa conduta, impondo-nos ideais.

¹⁴⁷ Como Jung profere em várias ocasiões, dentre elas em “Tipos Psicológicos” e nas conferências proferidas em 1935 em Londres, conhecidas como “Tavistock Lectures” e publicadas nos “Fundamentos de Psicologia Analítica”, Obras Completas, vol. 18/1.

Capítulo 4 – O ideal arquetípico simbólico frente à referência causal redutiva da leitura dogmática

Na *Crítica da Razão Pura* Kant elege um “uso imanente” às *idéias morais* que se fundam em princípios de unidade, os “fins últimos” almejados pela razão pura acerca de um conhecimento transcendente. Mas somente este *uso prático da razão pura* é permitido, e a natureza da própria razão se encaminharia para estes fins morais. Contudo, podemos conhecer somente o *efeito* da ampliação transcendental do nosso conhecimento, mas apontar uma *causa* - como pretende a especulação metafísica que se refere ao conceito de Deus como uma causa primeira necessária - estaria além de nossas possibilidades, pois levaria a enredarmo-nos em antinomias insolúveis da razão pura especulativa.

Ora, poderíamos pensar, não seria o procedimento de Jung de considerar uma disposição *a priori* de criar imagens simbólicas bem próximo do erro que a teologia transcendental incorre ao supor a existência de uma causa suprema? Em outros termos, o procedimento indutivo da psicologia não incorreria numa mesma hipóstase de uma unidade primordial arquetípica considerada como uma *causa* situada além de qualquer encadeamento causal possível? Esta é a principal objeção dirigida à teoria arquetípica, segundo nos conta Michael Palmer¹⁴⁸, decorrente da natureza dos argumentos indutivos que a compõem¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Michael Palmer, “Freud e Jung, sobre a religião”, p.228ss.

¹⁴⁹ “Algo que, não é preciso dizer, não prova que a hipótese de Jung seja falsa”, complementa Palmer, que parte do seguinte questionamento: “Mesmo que admitamos que os mitos, os sonhos, as delusões e o folclore efetivamente contêm extraordinárias similaridades, e ainda que aceitássemos por ora a idéia de que estas similaridades não podem ser explicadas apenas em termos de experiências humanas comuns, isso por acaso justifica a inferência de que essas similaridades são mais bem explicadas mediante o postulado da existência de alguma coisa ainda mais extraordinária como sua *origem*?” (Cf. *Ibid*, pp.228-229 - grifos meus).

Seriam os arquétipos a *origem transcendente* de toda a possibilidade *a priori* de formular idéias? Ou, antes disso: a natureza das *motivações* psíquicas arquetípicas é passível de uma consideração *causal* que nos permitisse perguntar pela sua origem?

4.1 – O anseio à origem transcendental na leitura dogmática da obra junguiana

A ênfase causal na teoria arquetípica teria origem, segundo Michael Palmer, no raciocínio indutivo que Jung submete à sua teoria. A este respeito, é suficiente, segundo o mesmo comentador, uma objeção ao raciocínio indutivo que parece estar na base da teoria arquetípica: Hume já havia apontado para a impossibilidade de se ter qualquer prova a respeito do *a priori* inferido através de um argumento empírico; deste modo, a existência *a priori* do arquétipo seria incognoscível porque sua natureza seria transempírica e estaria fora de qualquer experiência humana possível, de modo que não haveria como obter consistência do encadeamento causal em apoio à teoria arquetípica. Mas a fatalidade deste argumento é atenuada caso consideremos o arquétipo não como uma *causa* do fenômeno, mas um fundamento inapreensível pelo ponto de vista da *representação* do sujeito - que não impõe um conhecimento “fechado” do em-si, pressupondo, apenas, a existência de um “outro lado” além do conhecimento possível pela formulação científica. Mas antes de nos referirmos à nossa leitura simbólica das imagens arquetípicas, examinemos mais de perto a possibilidade de Jung invocar o argumento moral de Kant que, “ainda que partilhasse as mais fundamentais convicções filosóficas de Hume sobre o caráter puramente especulativo de todas as afirmações metafísicas sobre a realidade supra-sensorial ou sobrenatural, estando na verdade em dívida com essas convicções, ainda assim, em sua *Crítica da razão prática*, alega em favor da existência de Deus como o postulado daquilo que a moralidade exige de nós”, aponta

Michael Palmer - que não é o primeiro crítico a assinalar a invocação de Kant como apoio à teoria dos arquétipos.¹⁵⁰

“O fato de a existência dessa realidade não poder, estritamente falando, ser conhecida não significa contudo que, enquanto agentes morais, que sentem a plena força da obrigação moral na situação moral individual, não estamos autorizados a acreditar nela e a agir como se os nossos deveres fossem ordens divinas. Tal como Jung, Kant acentua assim o contexto prático, pessoalmente vivenciado, em que esta confissão de crença é feita: Eu não devo dizer: ‘É moralmente certo que existe um Deus etc’., mas ‘*Estou realmente certo*’ etc.”¹⁵¹

Contudo, Palmer acentua o fato de que “em nenhum ponto de seu argumento Kant afirma que o sistema de regras morais tem origem numa realidade transcendente, de que elas são os efeitos fenomênicos de uma causa a que não se tem acesso a não ser por meio delas, permitindo-nos passar das leis ao legislador”¹⁵², e aponta três razões para tanto: **1.** somos incapazes de obter qualquer conhecimento suficiente para sustentar essa afirmação; **2.** mas ainda que pudéssemos obtê-lo, a idéia de Deus como a origem da obrigação moral destruiria a autonomia da moral; e **3.** a existência ou inexistência de Deus não é necessária para a determinação da obrigação do dever moral, pois os imperativos do dever são gerados apenas pela razão. De acordo com o comentador supracitado, é, portanto, inteiramente contrário às convicções de Kant empregar qualquer experiência imediata como garantia de afirmações especulativas acerca de uma *causa desconhecida*, mas é exatamente este procedimento que ele entrevê em Jung, “ao especificar uma realidade supra-empírica – o arquétipo eterno e imperceptível – como a mais apropriada explicação para o fato evidente do paralelo entre imagens mitológicas.”¹⁵³ Segundo Edward Casey, citado por Michael Palmer:

“Embora Jung esteja assegurando, com Kant, que só podemos conhecer aparências (nesse caso, aparências imaginativas de apresentações), ele afirma, apesar de uma declarada aversão à metafísica, que

¹⁵⁰ Palmer cita os trabalhos de James Heisig, “Imago Dei: A Study of C.G.Jung’s Psychology of Religion”, Lewisburg, Penn., Bucknell University Press, 1978 (nota 1, pp.196-8); e Chapman, “Jung’s three theories of Religious Experience”, Lewiston, NY, The Edwin Mellen Press, 1988, (pp.136-9.)

¹⁵¹ Palmer, *op. cit.*, p.229.

¹⁵² *Ibid*, p.230.

¹⁵³ *Ibid*.

a coisa em si pode ser caracterizada como real; que os arquétipos, na qualidade de coisas metafísicas últimas, são metafisicamente reais porque são capazes de produzir certos ‘efeitos’. Mas se Kant tem razão quanto ao *status* numênico das coisas em si, não poderíamos ser capazes de dizer qualquer coisa sobre elas, nem mesmo que são causalmente eficazes de alguma maneira desconhecida [...] Porque, mesmo que o real deva ser julgado somente por seus efeitos, afirmar a existência desses efeitos (como Jung explicitamente faz) é necessariamente presumir a realidade de sua causa arquetípica e, por conseguinte, ceder diante da metafísica apesar das próprias advertências de Kant e de Jung.”¹⁵⁴

Casey equipara o *status* do arquétipo à coisa em si e, considerada a interdição da possibilidade de seu conhecimento – pois isso seria realizar uma intuição intelectual, e, para Kant, toda intuição é sensível –, compreende que a possibilidade do arquétipo se deixar entrever pelo sujeito psicológico seria uma recaída de Jung na especulação metafísica, que fora interdita pelo filósofo. Mais do que isso, este autor compreende a ação arquetípica como *causal*, e desta forma, seria uma concepção oriunda de uma inferência inadvertida de algo que só poderia ser julgado, segundo Kant, quando seus *efeitos*. Mas talvez fosse possível que tais objeções levantadas contra a teoria dos arquétipos pudessem ser combatidas caso a submetêssemos a uma leitura filosófica diversa de Kant, que encontra apoio na filosofia de Schopenhauer: uma leitura com estas lentes proporcionaria, segundo nossa posição, a derrubada tanto da **1.** objeção de recaída dogmática - por permitir que uma intuição intelectual da coisa-em-si se efetue, **2.** quanto também submete à reflexão a pressuposta legitimidade da transposição da noção de causalidade para o terreno do supra-sensível¹⁵⁵, propondo que só o que podemos conhecer são os motivos de nossa conduta e, a partir deste conhecimento, inferimos a existência de uma determinação inteligível.

¹⁵⁴ “Toward an Archetypal Imagination”, *Spring* (1974), p.29. Palmer encontrou a citação de Casey em Harley Chapman, “Jung’s three theories of Religious Experience”, 1988 (nota 67, pp.137-8).

¹⁵⁵ Schopenhauer vê manifestações desta transgressão em Kant quando torna a inclinação da razão pura especulativa para o conhecimento do inteligível um *efeito* do fim moral para o qual a razão prática está intrinsecamente voltada. Kant teria, com este procedimento, transposto a nossa necessidade de pensar a causalidade para além do princípio de razão, e isto fez com que a fé metafísica retornasse ao âmbito da razão. O fundamento e a raiz de toda a necessidade havia sido descuidado e Kant não se apercebeu da relatividade de toda a necessidade, instituindo uma necessidade absoluta. Esta seria uma ficção totalmente dispensável, segundo Schopenhauer, porque contradiz o princípio de razão e confunde os conceitos de possível, efetivo e necessário. (ver Os Pensadores, *Crítica da Filosofia kantiana*, pp.166ss)

4.2 A compreensão arquetípica como diversa de um reducionismo causal transcendente

Nossa leitura pressupõe, para tanto, que a distinção entre a *imagem* arquetípica (a única realmente apreendida pela imaginação) e a *forma* arquetípica (que é só hipoteticamente pressuposta), indica a não violação da teoria dos arquétipos da interdição posta por Kant à especulação dogmática. O inconsciente se manifesta por meio de imagens, e somente essas nos são acessíveis, nunca uma substância ou um ente criador das imagens. Assim como a determinação inteligível da Vontade schopenhaueriana só pode ser apreendida de modo indireto, pois estaria além de qualquer conhecimento objetivo do sujeito, as manifestações do inconsciente também só podem ser apreendidas de forma metafórica.

Devemos, portanto, precisar melhor o termo “conhecimento” quando consideramos a possibilidade da apreensão da coisa em si para que isso não soe contraditório. Antes de fazer adentrar a metafísica ao afirmar a possibilidade de um conhecimento intuitivo da essência, Schopenhauer distingue duas espécies de conhecimento: **1.** o conhecimento que temos acesso através do princípio de razão e **2.** o conhecimento do gênio elevado ao princípio do ser - em relação ao qual o filósofo concede a primazia desta espécie de conhecimento “mais profundo” sobre a ilusão que estamos, invariavelmente, enredados pela nossa razão. A consideração antidogmática envolvida nesta distinção está na ênfase de Jung – partilhada também por Schopenhauer - de que só podemos falar de um conhecimento referente ao inconsciente criativo e espontâneo por meio de metáforas e imagens poéticas. As figurações da imaginação criativa permitem *algum* conhecimento, mas um conhecimento objetivo nunca poderia ser pronunciado, e, sem as imagens sujeitas à subjetivação do conteúdo, recairíamos no estado de indiferenciação do sujeito e objeto que vigorava na “participação mística” dos primitivos, onde não teríamos nem um conhecimento subjetivo, que seja, acerca de nós mesmos e do mundo com que nos defrontamos.

Com o apoio da concepção filosófica de Schopenhauer, as três objeções supracitadas à possibilidade de conhecimento do em si levantadas contra a teoria arquetípica – 1. da impossibilidade de termos qualquer conhecimento suficiente para sustentar qualquer informação de uma realidade transcendente; 2. da destruição da autonomia da moral caso fosse correta a idéia de Deus como sua origem; e 3. que o imperativo categórico do dever não necessita da existência de um Deus porque é gerado pela razão – poderiam ser atenuadas, pois **1.** permitiria reavaliar a impossibilidade de se ter *qualquer* conhecimento da coisa em si; **2.** a autonomia moral ao indivíduo submetido à liberdade empírica de sua consciência não seria conferida às normas impessoais de um imperativo categórico; e, **3.** desta forma, a ênfase deixa de ser colocada num imperativo da razão moral para ser deslocada a uma noção de imperativo voltada a uma hermenêutica personalista, que deveria ser compreendida de modo exclusivamente metafórico. Isto tornaria possível compreender o “destino” do ser de modo diverso dum determinismo inteligível, imposto unicamente pela significação da experiência *individual*.

A hipótese de uma causa transcendente é, com essa leitura, evitada, pois o objeto de que a psicologia analítica trata é considerado somente uma *imagem* arquetípica, ou seja, a experiência imediata proporcionada pela intuição introspectiva – ou talvez, uma espécie de intuição intelectual que situa a *realidade psíquica* da representação. Não se alude, com isso, a um arquétipo *em si* - que também não é afirmado como uma *causa* inteligível; mas sim a uma provável *motivação* inteligível que atinge uma realidade imediata pela via do sentimento. Esta pequena alteração de foco permite toda a diferença de consideração da teoria dos arquétipos, pois ao compreendermos que é pela via metafórica da imagem - ou seja, pela representação simbólica do sujeito – que podemos *conhecer* a numinosidade e a motivação inteligível, isto

difere enormemente em apregoar uma realidade metafísica e absoluta do arquétipo¹⁵⁶ em si - e recair, desta forma, numa rejeição da teoria por entendê-la como vinculada à compreensão dogmática teológica.

Ao refutar o imperativo da razão na concepção kantiana da moral, Schopenhauer entende por “razão prática” unicamente aquela que dirige as ações humanas e a conduta em meio a conceitos abstratos, e faz com que o indivíduo não se limite ao presente imediato e intuitivo, mas tenha *motivos* – conceitos abstratos não dominados por uma representação intuitiva – para as suas ações, estas sim dirigidas pela razão e independentes do valor moral da ação. Não há, para Schopenhauer, um imperativo categórico responsável por ditar o valor moral da ação, pois a dignidade do homem como ser racional se deve à moral fundada *sobre* a razão, e não *pela* razão, ou seja, por meio de um imperativo categórico.¹⁵⁷

Esta proximidade de pensamentos é neste momento, contudo, somente por nós apontada para ressaltar ainda mais o principal ponto contraditório que a teoria arquetípica encontra com relação à concepção moral de Kant: a liberdade que a concepção psicológica de Jung reserva ao sujeito – que deve se pautar somente por sua autenticidade – em relação ao impessoalismo moral reservado ao imperativo categórico kantiano.

4.3 A natureza da determinação inteligível do destino individual pelo inconsciente

Decerto o sujeito é de algum modo determinado por seu inconsciente, mas esta determinação psíquica confere somente uma certa *atitude* ao sujeito, ao constelar uma cosmovisão perante a qual, aparentemente, se é orientado para um fim ou dirigido por uma

¹⁵⁶ Este pode ser *pensado* hipoteticamente, a partir da proximidade temática de suas diversas manifestações simbólicas. A forma arquetípica tem natureza somente hipotética, e só pode ser inferida a partir de manifestações empíricas das imagens arquetípicas.

¹⁵⁷ Para Schopenhauer, uma ação virtuosa não é uma ação racional, como pensava Kant, mas a redução dos fardos da existência através da razão, que faz cessar os desejos encaminhando para a virtude, onde a paz de espírito pela ausência do querer faz alcançar a felicidade. (“O mundo como Vontade e Representação”, §16).

idéia mestra¹⁵⁸ “que é reforçada e fundamentada por um vasto material de experiências, princípios, afetos e outros mais da mesma natureza. Quer dizer, nossas ações não são *inteiramente* simples, reações isoladas, para assim dizermos, a um determinado estímulo. Pelo contrário, cada uma das nossas reações e ações se processa sob influência de fatores psíquicos complicados.”¹⁵⁹ A base “complicada” sobre a qual a atitude psíquica se processa contrasta com a aparente simplicidade do impulso, pois “cada nuance de seu caráter particular, sua força e sua direção, seu curso no tempo e no espaço, sua finalidade etc., dependem de condições psíquicas especiais, isto é, de uma *atitude* que, por sua vez, é constituída por uma constelação de conteúdos cuja multiplicidade é quase incalculável.”¹⁶⁰ Este conceito de atitude psíquica deixa em aberto a questão de se se trata de uma cosmovisão consciente ou inconsciente¹⁶¹ que influencia o arbítrio para se referir, simplesmente, a uma consciência ampliada ou aprofundada - a despeito de qualquer avaliação que se possa fazer de sua utilidade. A obediência cega e a rigidez moral, ao contrário, tornariam os indivíduos dependentes de uma instância ou personalidade a quem se atribui a força divina de decisão.¹⁶²

Em “Psicologia do inconsciente”¹⁶³ Jung se refere às experiências arquetípicas como espontâneas, íntimas e imediatas, que procuram por uma expressão e forma específica nos dogmas da razão com vistas a efetivar, por meio deles, uma reinterpretação da experiência original, expressas e organizadas por este expediente. Os dogmas são considerados reinterpretações de vivências originais, íntimas e espontâneas, ou seja, são configurações seculares de uma realidade psíquica antes dinâmica, mas que se cristalizou no imaginário da

¹⁵⁸ “Psicologia analítica e cosmovisão”, Jung, O.C. vol 8/2, §690.

¹⁵⁹ *Ibid.*, §690-91.

¹⁶⁰ *Ibid.*, §692.

¹⁶¹ *Ibid.*, §694.

¹⁶² Como afirma Jung, no mesmo texto: “A rigidez moral baseada no dever desperta no inconsciente uma *compensação psíquica* de liberdade que pode aflorar na psicologia da massa, de influência extraordinariamente ampla.” (Cf. Jung, O.C. vol. 10/2, §453, p.43 - grifos meus).

¹⁶³ Jung, O.C. vol. 7/1.

cultura. Desta forma, não é o dogma em si que é valorizado pela psicologia analítica, mas a vivência que o originou e a partir da qual ele foi organizado pela razão.¹⁶⁴

A solução das oposições que o indivíduo está submetido exige a conduta moral de realização individual da vida, através da regressão arquetípica da libido às imagens do inconsciente, que apresenta as mesmas imagens antes formuladas por nossos antepassados em toda a sua vivacidade, “como experiência e como ação. Mas por causa da sua oposição à consciência não podem ser traduzidas imediatamente para o nosso mundo, mas é preciso achar um caminho intermediário conciliatório entre a realidade consciente e a inconsciente.”¹⁶⁵ Este caminho intermediário entre as realidades a que estamos submetidos pressupõe, como foi visto, uma dupla motivação: pelo livre-arbítrio consciente e pela cosmovisão que impõe uma atitude psíquica peculiar ao sujeito. Ao mesmo tempo em que o sujeito determina o mundo, é por ele determinado, através de influências externas do ambiente, mas também por enigmáticas influências internas que circunscrevem o registro das vivências primordiais da evolução da espécie humana em nosso psiquismo. É inegável a existência de uma circularidade destas determinações do mundo em relação ao indivíduo; mas será esta circularidade viciosa?¹⁶⁶

Temos indícios que nos apresentam a influência da cosmovisão inconsciente na correção da atitude consciente frente à construção da imagem que ela tem do mundo, e que no apresentam a necessidade de examinar a natureza criativa e espontânea da influência

¹⁶⁴ Nestes termos, não é o dever instituído por um imperativo que rege a conduta humana, e sim a vivência original da espontaneidade psíquica responsável por sua motivação. Contra a conduta dogmática, Jung profere: “O sucedâneo transforma as pessoas em sombras, tornando-as irrealis. Colocam letras mortas no lugar de realidades vivas e assim vão se livrando do sofrimento das oposições e vão se esgueirando para um mundo fantasmagórico, partido, bidimensional, onde murcha e morre tudo o que é criativo e vivo.” (Cf. *Ibid*).

¹⁶⁵ *Ibid*, §120.

¹⁶⁶ A influência da cosmovisão na interpretação do mundo e a circularidade que ela envolve não deixa de ser acentuada por Jung: “A consciência superior determina a cosmovisão. Qualquer consciência dos motivos e das intenções é uma cosmovisão em germe. Todo aumento de experiência e de conhecimento é um passo a mais no desenvolvimento da cosmovisão. *E com a imagem que o homem pensante forma a respeito do mundo ele se modifica também a si próprio.* [...] Em outras palavras: não é indiferente saber que espécie de cosmovisão possuímos, porque não formamos apenas uma imagem do mundo; esta imagem modifica-nos também retroativamente.” (Cf. Jung, O.C. vol. 8/2, §696 - grifos meus).

inteligível sobre a conduta humana e sobre a representação da realidade dela resultante. É justamente esta espontaneidade que, como apontamos anteriormente, constitui a notável proximidade do *inconsciente* junguiano com a força propulsora denominada por Schopenhauer de *Vontade*, que, juntamente com a consideração da liberdade do sujeito frente às determinações pessoais do seu “inteligível interior”, pontua o afastamento da concepção moral kantiana. Não se trata de um artigo de fé, mas de uma hipótese que nos auxilia na compreensão das imagens que formulamos do mundo.¹⁶⁷

4.4 Antidogmatismo da realidade psíquica de natureza dialética

A consciência da cosmovisão que determina nosso *mito individual* foi denominada, por Jung, de *individuação*, ou seja, a procura de uma hipótese bem fundada da cosmovisão que necessita, para tanto, de coragem moral; esta atitude moral difere da conduta passiva que é objeto de um mero artigo de fé estático. O inconsciente, desta forma, exibiria uma atividade positiva que é *percebida*, unicamente, como inteligível, pois é vivenciado como totalidade que comporta todos os conteúdos psíquicos em seu *statu nascendi*, advindos deste órgão natural criador de representações específicas. Tanto o materialismo racionalista ao qual se vincularia a psicanálise quanto o pragmatismo da ciência positivista são considerados por Jung como cosmovisões inadequadas porque fornecem explicações insuficientes que ignoram o verdadeiro *sentido* do sofrimento ao qual todos nós estamos submetidos por meio do jogo perpétuo de oposição da psique; o racionalismo extremado é considerado perigoso porque

¹⁶⁷ “O conceito que formamos a respeito do mundo é a imagem daquilo que chamamos mundo. E é por esta imagem que orientamos a adaptação de nós mesmos à realidade. [...] Ora, o melhor conhecimento possível exige saber e detesta suposições infundadas, afirmações arbitrárias opiniões autoritárias, mas procura a hipótese bem fundada, sem esquecer que qualquer saber é limitado e está sujeito a erros. [...] *Uma cosmovisão é uma hipótese e não um artigo de fé.* [...] *A imagem do mundo pode mudar a qualquer tempo, da mesma forma como o conceito que temos de nós próprios também pode mudar. Cada nova descoberta, cada novo pensamento pode imprimir uma nova fisionomia ao mundo.* [...] cada nova idéia deve ser provada, para ver se acrescenta alguma coisa ou não à nossa cosmovisão.” (*Ibid.*, §697-700 - os grifos são meus).

esvazia o sentido autônomo do complexo e não leva em consideração sua força propulsora, encobrendo, com isso, a única possibilidade possível de resolução criativa da luta perpétua. Por meio desta proximidade de sentido que encontramos entre as formulações do inconsciente junguiano e da Vontade cega postulada por Schopenhauer, nos é permitido conjugar, de modo análogo ao empreendido pelo filósofo, a liberdade e a necessidade que vigoram na realidade psíquica - a única a respeito da qual a Psicologia Analítica pretende aferir alguma coisa.

Haveria na idéia de *finalidade* e de *determinação* um resquício da filosofia dogmática que se utilizava do princípio causal de uma forma inapropriada. Lembremos que a leitura por nós taxada de ‘espiritualista’ da obra de Jung comete o mesmo erro de compreensão dos domínios do inconsciente, aliando-o aos pressupostos metafísicos. Mas será que a teoria junguiana do inconsciente culmina, invariavelmente, na hipótese transcendente de uma causa inteligente e primordial de todas as manifestações psíquicas? Trata-se de examinar, nesta questão, a compreensão particular de inconsciente posto em relação à doença psíquica, bem como elucidar o paradigma que regeria as concepções da psicologia analítica. Se ao contrário da psicanálise a tônica não é posta sobre a causa, mas sim no efeito e fim aparente para o qual o ato psíquico – compreendido como simbólico – encaminha, podemos, ao menos, desvincular a teoria do inconsciente da psicologia analítica a uma teoria dogmática *neste* sentido, pois ela não ressalta a premissa da existência de uma causa determinante – seja por Deus ou pela Natureza – dos comportamentos humanos, rejeitando o mecanicismo mecanicista. Qual seria, então, o paradigma perante o qual ela pretende se justificar como um saber científico?

Uma consideração não causal do inconsciente, ao modo de uma determinação de *finalidade sem fim* – como Schopenhauer compreende o âmbito da Vontade como um esforço cego – propicia a possibilidade de elucidarmos um paradigma pós-metafísico na concepção junguiana de inconsciente, apartada tanto do mecanicismo fisicalista e naturalista quanto

também do misticismo dogmático.¹⁶⁸ Mas antes de negar as influências (mecânicas) inconscientes ou de aceitar a existência deste domínio *sem prévia crítica*, a posição mantida pela psicologia analítica a situa num meio termo dentre os opostos psíquicos. Embora a influência do inconsciente seja inegável, não se poderia conhecer em medida exata a teleologia da libido, pois aqui - ao contrário do pensamento teológico - a explicação causal é considerada insatisfatória para regular com exatidão o fim último a que tendemos.

Ora, se desconhecemos a causa que pressiona nosso querer e desequilibra nosso sentido de mesmidade, de onde podemos tirar a *certeza* que necessitamos para entrevermos os símbolos do inconsciente na intuição pura psicológica? Ela não poderia ser buscada nos dogmas instituídos pela cultura, como vimos, mas sim dentro do próprio ser do homem. Mas nesse caso, poderíamos ser suscetíveis aos mesmos erros de interpretação que vigoravam dentre nossos ancestrais primitivos, dominados pelo pensamento teológico. Aí se insere esta última questão, que levantamos com o intuito de fechar a discussão quando ao dogmatismo no procedimento junguiano neste capítulo: o domínio da certeza puramente pessoal exigido pela intuição pura do conhecimento psicológico de si mesmo traria em seu bojo um resquício teísta, por permitir que confiríssemos a sacralidade da nossa experiência interior àquilo que melhor nos aprouvesse? Toda a questão da consideração dogmática da obra de Jung recai no modo de compreender esta *significação da interpretação*. Seria ela puramente intelectual para sofrer a interdição crítica reservada à especulação metafísica? Seria ela um indício exclusivo de que nosso pensamento orientado pela causalidade formula acerca das máximas morais que

¹⁶⁸ Esta posição é indicada em diversos momentos pelo próprio Jung, a partir de sua consideração do psíquico como uma instância situada entre o par psicológico de contrários vigente na dialética psíquica do materialismo racionalista e do misticismo, como podemos encontrar na seguinte passagem: “Com efeito, por trás das neuroses se escondem aquelas poderosas influências psíquicas que estão na base de nossas atitudes mentais e de seus poderosos princípios diretores. O materialismo racionalista, uma atitude mental aparentemente insuspeita, é, na realidade, um movimento psicológico de oposição ao misticismo. Este é um antagonista secreto que é preciso combater. O materialismo e o misticismo nada mais são do que um par de psicológico de contrários, precisamente como o ateísmo e o teísmo. São irmãos inimigos, dois métodos diferentes de enfrentar de algum modo as influências poderosas do inconsciente: um negando-as e outro reconhecendo-as.” (Cf. Jung, “Psicologia analítica e cosmovisão”, in: *A Natureza da Psique*, Obras Completas, vol. 8/2, §712.)

impulsionam nossa conduta? Seria o exame do significado exibido no corpo? As questões que circundam a noção de significado na psicologia analítica devem considerar que a busca de significado nunca é puramente individualista, pois presume uma relação de confiança com um outro - representado na clínica psicológica pela figura do analista. O paradigma partilhado pela psicologia junguiana parece cobrir tanto a ênfase no irracional quanto a possibilidade de apreensão deste irracional pela intuição; isso redundaria em admitir que as formulações “metapsicológicas” da teoria do inconsciente permitem um uso puramente heurístico, como um *guia íntimo* da conduta moral do indivíduo, submetido às exigências de mudança e adaptação ao mundo.

O lugar paradoxal indicado pelas idéias da psicologia analítica não deve recusar em conceder à filosofia kantiana uma preparação necessária para sua orientação, que parte da noção de cisão do indivíduo e do mundo para conferir um eterno combate no interior do ser. Ao assumir o compromisso moral de confrontar este conflito interior, o homem reconhece a sua sombra e deixa de projetá-la no outro, a partir do que se identifica com seu oponente por meio de um sentimento de piedade.¹⁶⁹ A orientação dentre os contrários faz com que Jung designe para a sua psicologia um lugar único que conjuga sinteticamente os opostos que a psicologia de Freud e de Adler enfatizavam. Enquanto que Freud se volta para a referência causal dos sintomas, Adler concede primazia à referência finalista da patologia: a finalidade da neurose seria de manobrar os impulsos de poder do eu sem o uso da violência. “É verdade”, diz Jung, “que os complexos de sintomas neuróticos também são ‘manobras’ sutis que vão inexoravelmente ao encalço dos seus fins com uma incrível tenacidade e uma esperteza sem igual. *A neurose é orientada para um fim.* O grande mérito de Adler foi ter

¹⁶⁹ Jung, “Psicologia do inconsciente”, O.C. vol 7/1, §43.

provado isso.”¹⁷⁰ Enquanto Freud valorizava com sua teoria, o *objeto*, Adler valorizava o *eu*, com a sua.¹⁷¹

Jung admite que essa dupla possibilidade de consideração da patologia que caminha em direções opostas indica que a neurose deveria ser dotada de dois aspectos contraditórios que não são integralmente apreendidos pelas teorias de Freud e Adler, e a partir dessa consideração, ele pretende efetuar uma síntese dessas duas posições contrárias.¹⁷² Uma posição mediana é a do senso comum, que admite que “a atuação humana é condicionada tanto pelo objeto quanto pelo sujeito.”¹⁷³ A teoria do senso comum leva em conta justamente o termo teológico da “alma” quando pretende situar a totalidade do eu. Este termo é colocado em oposição às pretensões redutivas da ciência, de modo que a referência imediata que a alma encontra no uso psicológico é a *essência do homem*; só que esta referência nada diz sobre uma substância apreensível de modo objetivo que justificasse que nos dirigissemos esta consideração terminológica à vigência de um resqúcio metafísico na teoria. Jung considera que “promover uma teoria redutiva a uma teoria global da essência, tanto da alma doente quanto da sadia, simplesmente não teria cabimento”.¹⁷⁴

Nesta perspectiva, os sintomas neuróticos não são somente considerados como efeitos de causas passadas, mas também como “tentativas de uma nova síntese de vida. Tentativas frustradas, não resta dúvida, mas que nem por isso deixam de ser tentativas, como um germe de valor e sentido. São embriões abortivos devido a condições desfavoráveis de natureza

¹⁷⁰ *Ibid*, §54. (grifos meus)

¹⁷¹ “Num dos casos, Eros e seu destino são a realidade suprema e decisiva; no outro, é o poder do eu. No primeiro caso, o eu não passa de uma espécie de apêndice de Eros; no segundo, o amor não passa de um meio para se atingir a meta, que é dominar. Quem valoriza o poder do eu revolta-se contra a primeira concepção, mas quem dá importância a Eros nunca há de se reconciliar com a segunda.” (Cf. Jung, *ibid*, §55.)

¹⁷² “[...] quando as duas teorias são examinadas sem parcialidade, não se pode negar que ambas contêm verdades fundamentais. Por mais contraditórias que sejam, uma não exclui a outra”. É preciso encontrar, então, um ponto de vista acima destes “para que a unificação seja possível”. (Cf. Jung, “Psicologia do inconsciente”, O.C. vol 7/1, §56.)

¹⁷³ *Ibid*, §60.

¹⁷⁴ *Ibid*, §67. Desnecessário dizer que o termo “redutivo” denota um uso pejorativo na leitura junguiana, que prima pela amplificação dos conteúdos e da explicação psíquica, ao invés de procurar por uma referência causal simplista que a explique.

interna e externa.”¹⁷⁵ A neurose permite o contato com o fluxo do inconsciente, que contém em si os germes de todas as possibilidades de vida.¹⁷⁶ Se ambas as teorias, de Freud e Adler, tratam de explicar o *fator* que originou a doença, deixam de lado, contudo, os *valores* da pessoa, tratando somente de seus desvalores. O valor tem origem na possibilidade de desenvolvimento da energia da libido, considerada neutra por Jung, de modo que não haveria uma determinação estrita do que compõe um valor ou um desvalor, e por isso *um imperativo categórico do dever não vigora na regulação moral no terreno da psicologia analítica*. A consideração qualitativa da energia psíquica depende somente da forma como ela é empregada, e por isso Jung parte do pressuposto de que não haveria uma moral absoluta, mas apenas uma moral relativa às culturas e a cada indivíduo em particular.

Cabe a nós reconhecermos que o “lugar” almejado pela psicologia analítica, como uma síntese em meio a tendências opostas mais diversas, *implica numa postura antidogmática por rejeitar os extremos irreconciliáveis*. Mais importante do que isso, contudo, é a relatividade com que a moral é nela submetida, que apregoa uma fluidez particular à sua concepção de inconsciente. Neste aspecto, a doutrina da razão prática da filosofia kantiana deve ser afastada em certa medida da função arquetípica, mas somente em *certa medida*, pois o que não se encaixa com as idéias da psicologia junguiana é somente o papel categórico e impessoal mantido pelas idéias determinantes da razão e, de fato, a concepção arquetípica da psicologia partilha do *uso regulativo* das idéias que regem a vida prática, de modo semelhante aos ideais kantianos.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ “Já vimos mais de uma pessoa cuja vida só teve utilidade e sentido graças a uma neurose, que a impedia de cometer todas as asneiras decisivas da vida *obrigando-a* a levar uma existência que desenvolvesse seus germes preciosos, que teriam sido sufocados caso a neurose, com mãos de ferro, não a tivesse colocado em seu devido lugar. Pois bem, há pessoas cujo sentido e significado da vida jaz no inconsciente, sendo seu consciente só transvios e descaminhos. Em outras pessoas dá-se o contrário; sua neurose também tem outro significado. Neste caso, uma ampla redução é indicada, mas não no outro.” (Cf. *Ibid*, §68 - grifos originais)

Capítulo 5 – O eu cindido entre criatividade inconsciente e a determinação da consciência

Nossa cosmovisão baseada no Iluminismo sugere que os símbolos religiosos constituam uma espécie de sistema filosófico forjado na cabeça do homem, mas o “fato psicológico” constatado por Jung evidencia outra concepção: de que estes símbolos “não provêm da cabeça, mas de outro lugar, *talvez do coração*; certamente, de alguma camada profunda da psique, pouco semelhante à consciência, que é sempre apenas uma camada superficial. É por isso que os símbolos religiosos têm um pronunciado ‘caráter de revelação’ e, em geral, são produtos espontâneos da atividade inconsciente da psique. São tudo menos coisa imaginada”.¹⁷⁷ Não se trata de uma tentativa abstrata de autopercepção pelo fato de que estes símbolos ou idéias que afloram em nosso ‘coração’ - ou seja, que nos são inerentes - nada têm a ver com a razão abstrata. Poderiam ser consideradas meras fantasias? Jung nega esta possibilidade, dirigindo as criações que estes símbolos provocam em nosso ser à influência de uma *verdade arquetípica* que poderia ser designada – como de fato o foi, pelas religiões – como uma realidade “espiritual”.

Afastadas da metafísica e de toda a tradição coletiva, estas verdades provenientes do ‘espírito’ inconsciente são consideradas como de natureza psicológica por Jung porque são símbolos *individuais*, e não determinantes de ações impessoais cristalizadas na cultura na forma de dogmas. Elas compõem uma espécie de propensão simbólica considerada *natural* por se manifestar na psique individual ao longo do tempo. A equiparação dos domínios do espírito e do plano psicológico é, contudo, problemática porque possibilita uma 1. *compreensão teológica da psicologia*, bem como uma 2. *consideração psicológica da*

¹⁷⁷ Jung, O.C. vol. 8/2, §805.

teologia - abrindo espaço para recairmos igualmente na objeção dirigida à psicologia analítica de efetivar uma *redução psicológica da religião*. Uma verdade psicológica *natural* também não está livre de interpretações equivocadas, pois uma psicologia que se desvinculasse do plano puramente mecânico de uma ciência “natural” poderia ser chamada de uma ciência da natureza? Alheio ao paradigma natural-determinista, Jung parece se aproximar de um plano espiritualista, de fato, mas será que só estas duas perspectivas vigoram em sua noção de ciência? A Psicologia como uma Ciência dá mostras de uma incerteza que não costuma vigorar no plano natural, mas com isso também não culmina numa substancialização de uma entidade permeada de noções indeterminadas, tais como na metafísica dogmática.

5.1 A interdição psicológica à referência arquetípica “transcendente”

A idéia aqui defendida é que a psique não sofre uma substancialização que poderíamos chamar de dogmática porque não alude a uma causa primeira arquetípica (situada no inconsciente) - almejada tanto pelo mecanicismo quanto pela teologia em busca de uma “completude da série”. Para tranquilizar os críticos que têm dificuldade com a palavra “psicológico”, Jung acrescenta que “ninguém sabe o que é a ‘psique’, como ninguém sabe até agora onde a natureza da psique se estende. Uma verdade psicológica é, portanto, uma coisa tão boa e respeitável quanto uma verdade física que se limita à matéria, como aquela à psique.”¹⁷⁸ A psique, para ele, tem uma natureza tão indiferenciada quanto possui, de fato, a concepção de matéria, e não se poderia chegar a um consenso quanto a sua natureza a partir de uma concepção puramente física. Deveríamos considerar o fator psicológico do *consensus gentium* que se expressa nas religiões enraizadas na psique coletiva da humanidade, a despeito

¹⁷⁸ Jung, O.C. vol. 8/2, §806.

de uma opinião racionalista que expressaria uma oposição à “própria natureza humana básica”¹⁷⁹, aproximando-se dos sintomas neuróticos porque consiste num “*pensamento dissimulado* que ocupa o lugar do pensamento psicologicamente correto. Este último mantém sempre sua vinculação com o coração, com as profundezas da alma, como a raiz-mestra de nosso ser.”¹⁸⁰

É o *afeto*, portanto, que indica a consonância com a verdade psicológica, e não a possibilidade de apontar a psique como “causa racional” das ações. Caso esse entendimento vigorasse, a psique poderia culminar na neurose, que, segundo Jung, consiste num pensamento dissimulado. Mas o que diferencia um pensamento dissimulado dum pensamento correto - poderíamos com justiça indagar -, pois não se trata, aqui, de uma *questão de certeza individual*? De que modo esta “certeza” poderia ser considerada um saber objetivo e não algo que tem sua fonte na mera persuasão subjetiva? Os quesitos de verdade postos por Kant através de níveis distintos de conhecimento da verdade parecem não vigorar para este tipo de saber profundo de que pretende tratar a psicologia analítica, que se prende ao fato inegável de que o homem envelhece e que se prepara (de algum modo) para a morte; mas a preparação *em si*, em seus rituais específicos e suas verdades intrínsecas, não poderia ser objeto seu de enfoque *direto* porque isso seria uma matéria a ser tratada exclusivamente pela religião. Jung unicamente constata que há, de fato, uma preparação psicológica para a idéia da finitude humana, preferindo dizer que “a própria natureza se prepara para o fim.”¹⁸¹ E a consideração subjetiva do ‘modo de enfrentamento do morrer’ se manifesta, de fato, no indivíduo, por meio de um processo que inicia muito antes da morte real. “Por isto parece que o inconsciente se

¹⁷⁹ *Ibid.*, §807.

¹⁸⁰ *Ibid.*, §808. (grifos originais).

¹⁸¹ “Objetivamente, é indiferente saber o que a consciência individual pensa a respeito disso. Subjetivamente, porém, há uma imensa diferença quanto a saber se a consciência acompanha passo a passo a psique ou se ela se apega a opiniões que o coração desconhece. De fato, é tão neurótico não se orientar, na velhice, para a morte como um fim, quanto reprimir, na juventude, fantasias que se ocupam com o futuro.” (*Ibid.*)

interessa tanto mais como saber *como* se morre, ou seja, se a atitude da consciência está em conformidade ou não com o processo de morrer”.¹⁸²

À despeito do vocabulário metafísico, a ênfase da psicologia analítica recai na *interpretação da vivência subjetiva perante a vida e a morte*, porque saber o *modo correto* como deveríamos interpretar estas experiências humanas vitais é um “problema que supera a competência empírica e ultrapassa nossas capacidades intelectuais, pois, para se chegar a uma conclusão, é preciso que se tenha necessariamente também a experiência real da morte. Este acontecimento, infelizmente, coloca o observador numa situação que lhe torna impossível transmitir uma informação objetiva de sua experiência e das conclusões daí resultantes.”¹⁸³ As interpretações puramente subjetivas pretendem, portanto, elucidar os afetos e a ordenação emotiva das vivências frente a um “algo” que nos é percebido como um *limite*, para além do qual não há qualquer certeza objetiva que possa respaldar as observações “científicas”. Perante a morte, somos colocados frente a um limite do conhecimento, ou pelo menos, frente a uma limitação da possibilidade de comunicação deste além - mesmo que fosse possível qualquer conhecimento do sujeito de sua própria vivência.

Esta relação-limite que a psicologia analítica pretende abarcar com seus conhecimentos não implica em efetuar afirmações para além de qualquer conhecimento possível – pois isto seria fazer metafísica – mas tratar dos acontecimentos e dos processos que possuem começos e fins e perante os quais nós hesitamos e tornamo-nos neuróticos. Apesar disso, a tese “metafísica” de que Jung parte para seu exame psicológico teve ser destacada: a tese de que *haveria um contínuo indivisível destes acontecimentos e processos*.¹⁸⁴

¹⁸² *Ibid*, §809. (grifos originais)

¹⁸³ *Ibid*, §810.

¹⁸⁴ Toda distinção só é realizada no plano da consciência para que possamos definir e conhecer melhor os processos e diferenciá-los uns dos outros, mas sabemos – afirma Jung – que: “toda a divisão é arbitrária e convencional. Este procedimento não interfere no contínuo do espaço mundano porque ‘começo’ e ‘fim’ são, antes e acima de tudo, necessidades do processo de conhecimento consciente. Podemos certamente afirmar, com bastante certeza, que uma consciência individual chegou ao fim enquanto relacionada conosco. Mas não é de todo certo que isso interrompe a continuidade do processo psíquico, porque hoje em dia não se pode afirmar a ligação da psique com o cérebro, com tanta certeza quanto há cinquenta anos. Primeiro que tudo, a Psicologia

Em outros termos, estaria o psíquico inconsciente para além da relação causal que o conhecimento da consciência institui com vistas a possibilitar recortes da nossa vivência como um ser que *acontece*? O plano do psíquico parece se estender para além do que podemos conhecer de fato, mas só podemos conhecer - segundo a teoria do conhecimento de Schopenhauer - aquilo que afeta nosso entendimento como sensação e causalidade. A questão posta nas entrelinhas da leitura espiritualista da obra de Jung, da possibilidade do conhecimento ambicionado pela psicologia analítica redundar em um saber metafísico, implica, portanto, na possibilidade de concedemos ao indivíduo um conhecimento intuitivo daquilo que está para além de toda a lei causal do entendimento. E quanto a isso, os fatos parapsicológicos, segundo Jung, poderiam ser de grande auxílio porque se referem justamente a uma consideração que almeja ser científica de fatos que estão além da observação espaciotemporal onde vigora a lei causal; uma tarefa nada simples, devido à dificuldade de uma replicação dessas experiências, nos termos científicos, que pudesse conformar a espontaneidade destas ocorrências.

É justamente neste momento que Jung introduz sua hipótese fundamental que poderíamos indicar como de fundo metafísico, ou, ao menos, que constitui uma metafísica de base da teoria psicológica: *a psique inconsciente está para além da causalidade e do espaço e tempo, pois sua natureza é transespacial e transtemporal*. É o que mostraria o fenômeno da telepatia, que se refere a uma possibilidade de transcender o tempo e o espaço, embora esta evidência seja considerada problemática para a ciência porque aceitá-la implicaria em negar a tese de que a psique está ligada ao cérebro - e, deste modo, estaria limitada no espaço e no tempo. Jung deixa de considerar indiscutível a vinculação da psique à matéria na medida em a

precisa ainda de digerir certos fatos parapsicológicos, o que ainda não fez até agora.” (Cf. *Ibid*, §812 - grifos meus).

psique inconsciente parece estar fora da limitação do entendimento¹⁸⁵ (que em Schopenhauer é responsável por ordenar nossas percepções sensíveis no tempo, espaço e causalidade). Contudo, a despeito das afirmações teóricas do filósofo que, caso fossem reconhecidas no discurso do psicólogo, poderiam ser consideradas “metafísicas” quando transpostas para o terreno da psicologia, Jung nos diz que devemos nos conformar à *base empírica da psicologia*, o que nos impossibilita de chegar a qualquer conclusão “metafísica” sobre o conhecimento do em-si, além do espaço e do tempo.¹⁸⁶

A possibilidade de termos percepções imediatas referentes a um plano alheio ao posto pelo tempo, espaço e pela lei causal é referida por Jung como evidência da existência de uma

¹⁸⁵ “Quer dizer, parece que a psique inconsciente possui qualidades que projetam uma luz inteiramente singular sobre sua relação com o espaço e o tempo. Refiro-me aos fenômenos telepáticos espaciais e temporais que, como sabemos, é mais fácil ignorar do que explicar. [...] *A limitação da consciência no tempo e no espaço é uma realidade tão avassaladora, que qualquer desvio desta verdade fundamental é um acontecimento da mais alta significação teórica, pois provaria que a limitação no tempo e no espaço é uma determinante que pode ser anulada. O fator anulador seria a psique*, porque o atributo espaço-tempo ligar-se-ia a ela, conseqüentemente, no máximo como qualidade relativa e condicionada. E, determinadas circunstâncias, contudo, *ela poderia irromper a barreira do tempo e do espaço, precisamente por causa de uma qualidade que lhe é essencial, ou seja, sua natureza transespacial e transtemporal*. Esta possibilidade de transcender o tempo e o espaço, que me parece muito lógica, é de tão grande alcance, que estimularia o espírito de pesquisa ao maior esforço possível. [...] refiro-me a este grupo de fenômenos, simplesmente para indicar que a ligação da psique com o cérebro, isto é, sua limitação no espaço e no tempo, não é tão evidente nem tão indiscutível como até agora nos tem feito acreditar.” (Cf. Jung, “A alma e a morte”, O.C. vol. 8/2, §813, - os grifos são meus)

¹⁸⁶ “Naturalmente não podemos tirar daí a conclusão metafísica de que no mundo das coisas ‘em si’ não há espaço nem tempo, e que, conseqüentemente, a mente humana se acha implicada na categoria espaço-tempo como em uma ilusão nebulosa. Pelo contrário, verifica-se que o espaço e o tempo não são apenas as certezas mais imediatas e mais primitivas para nós, como são também empiricamente observáveis, porque tudo o que é perceptível acontece como se estivesse no tempo e no espaço. Em vista desta certeza avassaladora, é compreensível que a razão sinta a maior dificuldade em admitir a validade da natureza peculiar dos fenômenos telepáticos. Mas quem fizer justiça aos fatos não pode deixar de admitir que sua aparente independência em relação ao espaço e ao tempo é sua qualidade mais essencial. *Em suma, nossas percepções ingênuas e nossas certezas mais imediatas não são, estritamente falando, mais do que evidências de uma forma de intuição psicológica a priori que exclui qualquer outra forma*. O fato de sermos totalmente incapazes de imaginar uma forma de existir independente do tempo e do espaço não prova absolutamente que tal existência seja impossível. E da mesma forma como de uma aparente independência em relação ao espaço e ao tempo não podemos tirar a conclusão absoluta quanto à realidade de uma forma de existência independente do espaço e do tempo, assim *também não nos é permitido concluir, a partir do caráter aparentemente espacial e temporal de nossas percepções, que uma existência independente em relação ao espaço e ao tempo é impossível*. Em vista dos dados fornecidos pela experiência, não somente nos é permitido, mas *é imperioso duvidar da validade de nossa percepção espacial-temporal*. A possibilidade hipotética de que a psique toque também em uma forma de existência independente em relação ao espaço e ao tempo constitui um ponto de interrogação que deve ser levado a sério, pelo menos por enquanto. As idéias e as dúvidas de nossos físicos modernos devem aconselhar aos psicólogos a serem prudentes, porque, o que significa, filosoficamente falando, a ‘limitação do espaço’ senão uma relativização da categoria espaço? Algo de semelhante pode facilmente acontecer com a categoria tempo (como também com a causalidade). As dúvidas a este respeito, hoje em dia, têm menos fundamento do que as de outrora.” (Cf. *Ibid.*, §814 - grifos meus).

forma de intuição psicológica *a priori*. Mais do que a indicação da existência da possibilidade de conhecimento do em si, o fragmento infracitado em nota atribui uma legitimidade deste outro domínio frente ao da consciência - que tudo percebe no espaço, tempo e lei causal - ao afirmar que é imperioso duvidarmos da validade desta limitação do conhecimento no âmbito da consciência. Contudo, nada mais é dito acerca da psique, que estaria além de qualquer definição - assim como também é o caso do *espaço*, que fora relativizado pela revolução da Física quântica.

Jung pretende, com este silêncio a respeito da definição da natureza da psique, rejeitar a objeção de recaída na metafísica que possivelmente poderia ser levantada a este respeito. Mas embora não forneça suas próprias definições ao domínio da psique inconsciente, parece *indicar*, contudo, partilhar da mesma concepção esboçada por Schopenhauer a respeito de uma dupla consideração do mundo, ao partir do pressuposto de que o conhecimento de sua realidade está dividido entre o que pode ser percebido através da instância do consciente e o que não pode ser percebido *diretamente*, mas apenas de modo indireto através das manifestações do inconsciente¹⁸⁷. A duplicidade do conhecimento do mundo torna possível atribuir uma *duplicidade do eu*, composto por domínios díspares dentre os quais a psique cumpre um papel mediador.

¹⁸⁷ Assim como em Schopenhauer o conhecimento fenomênico do mundo como representação subjetiva é de natureza distinta do conhecimento da essência através das idéias eternas, contempladas intuitivamente pelo sujeito puro, elevado do princípio de razão ao princípio do ser.

5.2 A duplicidade da noção de indivíduo

A duplicidade do eu dentre um domínio onde *sua* “vontade”¹⁸⁸ é dominante e um outro onde reina um “caos criativo” alheio ao controle consciente - mas que mesmo assim impulsiona e interfere na conduta - é o ponto fundamental que parece indicar a proximidade das idéias de Jung com a Filosofia de Schopenhauer. Caso esta proximidade fosse considerada plausível¹⁸⁹, as manifestações arquetípicas seriam passíveis de indicar uma mesma natureza da noção de “idéia”, concebida pelo filósofo como a apreensão da Vontade verdadeiramente objetivada. O fragmento seguinte de Marie-Louise von Franz, que faz referência à obra *Mysterium Coniunctionis*¹⁹⁰ de Jung, explicita este nosso entretencimento. Jung afirma nesta obra que até se pode definir o ego como uma:

*“personificação relativamente constante do próprio inconsciente, ou como o espelho schopenhauriano em que o inconsciente percebe o seu próprio rosto. Todos os mundos existentes antes do homem estavam fisicamente presentes. Mas constituíam uma ocorrência sem nome, e não uma atualidade definida, porque ainda não existia aquela concentração mínima do fator psíquico igualmente presente para enunciar a palavra que se avantajou diante de toda a Criação: Isto é o mundo e isto sou eu! Era a primeira manhã do mundo [...] quando esse complexo cuja consciência emergia, o ego, o filho das trevas, distinguiu entre sujeito e objeto, fazendo do mundo e de si mesmo realidades definidas [...]”*¹⁹¹

O surgimento da consciência primeira é descrito como oriundo de uma dialética do eu perante o mundo, que só então é considerado diferenciado do sujeito observador; antes, o eu era um algo inconsciente de si mesmo e indiferenciado de tudo o mais, e somente através da distinção pela palavra é que foi possível se efetivar toda a diferenciação do eu consciente da sua representação da realidade externa, bem como da própria realidade psíquica. Neste

¹⁸⁸ Uma vontade humana, diria Schopenhauer.

¹⁸⁹ Embora com isso não se indique nem que a psicologia analítica seja um mero eco da influência filosófica – o que concederia à Filosofia de Schopenhauer o posto de uma *metafísica de base* não admitida por Jung – nem que a verdade da Filosofia de Schopenhauer derive da natureza arquetípica de seus argumentos, “subjetivados” numa teoria filosófica “metafísica”.

¹⁹⁰ Jung, Obras Completas, vol. 14.

¹⁹¹ *Ibid*, § 129, citado por von Franz, “C.G.Jung, seu mito em nossa época”, p. 45. (grifos meus adicionados aos originais).

espelho que identifica, em algum grau, o eu inconsciente (si-mesmo) ao eu da consciência (ego), há uma aproximação inegável à concepção de Schopenhauer, onde vigora uma harmonia dos contraditórios e a possibilidade de toda a criação a partir desta instância indiferenciada do mundo como Vontade - assim como o sujeito psicológico tem a possibilidade de atingir pela via da imaginação criativa os germes de toda a criação que atua no inconsciente.

O reino da consciência é diverso da indiferenciação essencial inconsciente porque já há uma distinção dos contrários, onde vigora o princípio da não contradição¹⁹². O *eu* é considerado por Jung como posto frente a um espelho, uma unidade dúplice que reúne um eu consciente e um eu inconsciente postos em relação um com o outro, o que faz com que a idéia de liberdade inconsciente possa conviver com a de determinação consciente em sua psicologia. Mas ao contrário do que poderíamos pensar, esta proximidade da filosofia schopenhauriana não é tão evidente assim para que nos fosse permitido afirmar uma influência direta da teoria na formulação psicológica, pois Marie-Louise von Franz nos indica que a noção de um eu dúplice não teve origem numa concepção puramente teórica, mas sim num sonho, que trouxe a Jung esta verdade ao modo de uma revelação.

Esta unidade dúplice do eu que caracteriza a noção jungiana de “indivíduo” poderia ser vista como mais clareza nos casos de doença mental severa, onde a “pequena lamparina do ego é obscurecida ou extinta”¹⁹³ e as manifestações do inconsciente se deterioram impondo seus conteúdos sem um sentido, direção ou alvo na consciência individual. A loucura aproxima-se, então, da Vontade cega descrita por Schopenhauer como uma força que não contém um fim específico porque, no caso da loucura, as manifestações do inconsciente não encontram um ordenamento através de uma contraparte do ego, que se extingue e perde seu

¹⁹² assim como o mundo considerado como Representação aprisiona o sujeito do conhecimento num princípio de razão que confere toda a ilusão de que o mundo seja somente aquela limitação no espaço, no tempo e na lei causal.

¹⁹³ von Franz, *op.cit.*, nota 39, p. 48.

poder ordenador de sentido. Quando a ênfase recai unilateralmente sobre o inconsciente se perde o equilíbrio exigido pela duplicidade do eu e a garantia da saúde psíquica promovida pela fluidez libidinal - em busca constante de um equilíbrio desses domínios opostos - e surge a loucura.

5.3 Paradigma distinto do material-reducionista das ciências da natureza

Conferindo a *causa* da neurose à necessidade de *adaptação*, Jung retira o acento causal do passado, onde Freud procurava, transferindo-a para o presente. A adaptação às novas condições é sempre difícil devido à lei da inércia que atua em todo o lugar, e o fracasso adaptativo de um ato leva, invariavelmente, segundo Jung, a uma perturbação neurótica¹⁹⁴ que já é, de certa forma, uma tentativa de auto-cura. A extensa lista de fantasias sexuais infantis que um paciente poderia fornecer ao analista seria incapaz de dar uma explicação etiológica suficiente quanto à *origem* de sua neurose; estas fantasias surgiram justamente porque foram infladas pela libido regressiva, forçada a voltar-se para o inconsciente devido seus fracassos de adaptação. As fantasias possuem somente uma importância secundária por possibilitarem que a libido seja trazida de novo ao controle da vontade (humana)¹⁹⁵, após a libido armazenada não ter sido aplicada adequadamente¹⁹⁶. *Esta* é a “tarefa altamente moral e de imenso valor educativo” conferida por Jung em relação à redução do indivíduo a seus desejos sexuais, levada a cabo pela teoria psicanalítica.

Em “Psicologia em transição”¹⁹⁷ Jung conjuga a liberdade e a criatividade em seu conceito de inconsciente simbólico por ele manifestar fenômenos que não apresentam uma

¹⁹⁴ Jung, O.C. volume 4, capítulo intitulado “O complexo de Édipo”, §574.

¹⁹⁵ *Ibid*, §575.

¹⁹⁶ *Ibid*, §570.

¹⁹⁷ Jung, O.C. vol. 10, §593.

conexão causal entre eventos - imprescindível no plano da consciência. Jung se refere aos fenômenos de *sincronicidade*, que exibem uma conexão a-causal e significativa entre eventos – conexão esta de que todos os processos psíquicos arquetípicos participam – mas que constituem um problema que preocupou constantemente o espírito humano. É defendendo a liberdade e a criatividade nos domínios do inconsciente que Jung rejeita a libido sexual freudiana, considerando-a como um *Eros criativo*.¹⁹⁸

O sintoma neurótico não é para Jung apenas um *senal* (um hieróglifo) de algo que foi perturbado no desenvolvimento sexual, mas a expressão *simbólica* do lado não reconhecido da alma e uma manifestação, de forma figurada, do em si. Os sintomas neuróticos “só aparecem quando não se consegue ver o outro lado do próprio ser, nem a presença dos seus problemas. O sintoma parece produzir-se unicamente nessas condições, e ajuda o lado não reconhecido da alma a exprimir-se.”¹⁹⁹ Mas sua necessidade não é estabelecida através de princípios morais que conferem o limite da realidade (permitida), tal como pensava Freud e Kant, pois Jung partilha da rejeição de Schopenhauer a uma moral do dever. Segundo o psicólogo, é a necessidade de integração dos instintos num todo harmonioso que produz o sintoma. Por meio da regulação dos opostos que surgem nas *circunstâncias* às quais o sujeito está submetido ele deve encontrar por si mesmo a medida de sua regulação da realidade, a fim de integrar os impulsos animais sem freios e dominar plenamente sua personalidade.²⁰⁰

¹⁹⁸ “Apesar de todas as asserções indignadas em contrário, a verdade é que o amor, com todos os seus problemas e conflitos, tem um significado fundamental na vida humana”. (Cf. Jung, *A psicologia do inconsciente*, O.C. vol 7/1, §14). Jung pode aceitar que Eros seja proclamado a natureza da libido, mas não considera um sentido exclusivamente sexual nem erótico do amor que tornasse possível conferir às neuroses as perturbações *causadas* por ele. Ao conceder dimensões mais vastas ao Amor, Jung retira a exclusividade do *trauma* conferido pela Psicanálise nas explicações da neurose e atribui uma dimensão mais vasta em sua Teoria de Eros. Em nota, neste mesmo texto, Jung afirma que “as perturbações do amor podem ser de natureza secundária e provocadas por *causas mais profundas*. Existem outras possibilidades de nos tornarmos neuróticos” e uma delas é o conflito interno gerador da doença, que esconde a verdade na penumbra, revelando só a aparência. A realidade pode ser formulada como o conflito entre duas tendências e, embora o conflito não deixe de ser um fator pessoal, ele é também o “conflito da humanidade inteira em vias de manifestar-se, porque o desacordo consigo mesmo é um sinal do homem cultural. O neurótico é apenas um caso específico de pessoa humana em conflito consigo mesma, tentando conciliar dentro de si natureza e cultura” (Cf. *Ibid*, §16.) - o que é muito difícil, dado que a cultura é a domesticação da natureza animal do homem.

¹⁹⁹ *Ibid*, §27.

²⁰⁰ *Ibid*, §28.

Segundo Schopenhauer, os dogmas somente *ilustram* a negação da vontade nas condutas de santidade e abnegação, fruto da constante guerra interior entre o ascetismo e o egoísmo, dando-lhes imagens estáveis, tranquilizando, assim, a razão ao traduzir a essência do universo em conceitos abstratos. O dogma só é considerado pelo filósofo nestes termos: para ilustrar a essência no plano da imanência, ao oferecer uma representação simbólica da essência através dos exemplos da negação do querer – e do ultrapassamento do homem – buscados na experiência e na realidade. As religiões, portanto, apresentariam uma *verdade figurativa* por fornecerem representações que pretendem traduzir a essência. Por certo a filosofia não deve se contentar com estas verdades dogmáticas; *sua tarefa deve ser traduzir o conhecimento, intuitivamente captado pelas religiões, para o pensamento abstrato.*

A tarefa da Filosofia schopenhauriana se aproxima da posta pela Psicologia junguiana:

1. efetuar uma *abstração simbólica* – este é o uso da imaginação na narrativa psicológica – do conteúdo intuitivamente captado pelo sentimento que as imagens despertam e
2. figurar estas imagens arquetípicas do inconsciente frente à dissociação dos afetos (sintomas) na consciência - este seria o entendimento simbólico buscado pela Psicologia. Jung exige uma compreensão íntima dos preceitos morais, através dos quais intuímos o simbolismo que nos é ditado pelo inconsciente e que deve corresponder à nossa conduta no plano da imanência; somente o *sentimento* de uma identidade com a essência é revelado, mas não uma afirmação de certeza de um pertencimento *efetivo* de todos nós a uma essência primordial, a partir da noção de si-mesmo. Nestes termos, podemos entrever nos exemplos fornecidos pela religião não uma invasão da teologia do domínio da Psicologia, mas somente uma ilustração *representativa* desse sentimento intuitivo de unidade - assim como nos servimos da Filosofia de Schopenhauer com a mesma intenção figurativa.

Assim como em Schopenhauer, Jung concebe o homem sábio como aquele que se liberta dos dogmas que o prendem no mundo, mas o fato desta libertação ser algo raro e

sublime – embora seja um dos aspectos inerentes à natureza humana – condiz com a natureza *religiosa* dos exemplos encontrados tanto em um quando no outro: só podemos obter esses exemplos de libertação do querer observando a vida e a conduta dos homens santos, e *este* é o motivo da proximidade da Filosofia de Schopenhauer (e da Psicologia de Jung) com os domínios da metafísica, na medida em que poderíamos encontrar na serenidade dos homens santos mostras da verdadeira felicidade.²⁰¹

O fato de culturas diversas apresentarem expressões da essência humana recebe uma significação muito peculiar da psicologia analítica, que vê nessas expressões manifestações de uma *realidade arquetípica* atuando na consciência humana. Embora esta proposição seja problemática, como já se disse, caso tivermos em mente uma suposta proximidade das

²⁰¹ A aniquilação quase completa da vontade, ao ponto de subsistir somente o corpo mortificado, conduz, segundo Schopenhauer, à verdadeira felicidade; o conhecimento se liberta da vontade e se torna um calmante dela, embora deva ser reconquistado a cada momento através de esforços contínuos do corpo num combate incessante da alma consigo mesma. Somente pela via do ascetismo o homem pode se libertar da luta enérgica a que está submetido, pois os graus de aflição crescentes da dor produzem uma conversão e a renúncia de todo o desejo; o espírito então se acalma, liberto do sofrimento. O *Fausto*, de Goethe, seria, para Schopenhauer, um símbolo da negação do querer-viver. (Cf. Schopenhauer, *Mundo*, livro 4, §68). Este mesmo Fausto é conferido, por Jung, ao posto de símbolo do homem cindido, que deve reconquistar-se, mas não através de uma conversão – uma libertação das circunstâncias através do sofrimento – mas de uma apropriação da consciência de parcelas inconscientes do Eu.

A natureza da libertação, denominada de *conversão* em Schopenhauer, é, contudo, compreendida de modo diverso por Jung da formulação do filósofo, segundo a qual o qual o conhecimento intuitivo é recebido como uma revelação ao fim do sofrimento que leva o sujeito a desistir de sua própria salvação renunciando ao querer-viver. *Jung não abdica do mundo para colocar ênfase num outro domínio, da essência liberta da individualidade*, pois não há, para o psicólogo, um termo final ao processo teleológico ao qual aparentemente estamos submetidos, apesar de nosso anseio por ele. A psique é um movente, de modo que movimentos de progressão e de regressão da libido energética sempre se sucedem. A dor seria incapaz de conduzir a um potencial santificante (embora os sintomas o possam, pois trazem em si um potencial curador e o germe de toda a mudança) porque, para Jung, não há um predomínio de algo perfeito sobre o imperfeito: ambos convivem e a avaliação moral diz respeito, unicamente, ao juízo *do indivíduo* que conduz sua vida em meio ao equilíbrio dos opostos, e não a uma opção valorativa dentre um deles. Haveria uma *moral relativa*, regulada pela conduta intuitiva e imediata de cada indivíduo frente seu inconsciente, e não um dever categórico e absoluto. Jung afirma em “Psicologia do Inconsciente” (Cf. O.C. vol. 7/1, §116) que o apego irrestrito a uma única verdade ou norma de conduta é sintoma do enrijecimento da personalidade, que teme o problema dos contrários; a ameaça é sentida em todos os lugares e reforça ainda mais a conduta rígida, mas esta oferece uma segurança somente aparente.

formulações de Jung às de Schopenhauer ela deveria ser considerada uma *tentativa de representação metafórica de uma realidade que está além de qualquer exame objetivo* – pois caso houvesse a possibilidade de exame direto seríamos conduzidos a um paradoxo pela intenção de tornar consciente o que é *a priori* inconsciente.

A Psicologia junguiana participa, com a Filosofia de Schopenhauer, de uma *busca pela totalidade*, e, em igual medida, o transcendente é atingido não por meio da abstração reflexiva, mas da vinculação com o biológico: o corpo, este duplo empírico-transcendental que torna possível o conhecimento do inteligível dentro do próprio ‘ser’ do homem. O fenômeno do espírito, sob o ponto de vista psicológico, deriva do inconsciente e por isto desenvolve uma vida autônoma; mas quando ele passa a ser descrito como um princípio inteligível, deixa de ser sentido como um ser independente. Por este motivo o espírito é inapreensível em sua totalidade pela razão, e deve ser compreendido por meio da *capacidade de expressão simbólica* como um complexo psíquico e, desta maneira, *criativo*. O caráter de revelação e autoridade absoluta do símbolo leva à hipótese de uma consciência mais ampla passível de ser aperfeiçoada pela vida, não necessitando, portanto, de ser retirada da vivência do indivíduo finito.

A vida necessita de um sentido que só pode ser dado pelo espírito, que expressa as virtualidades psíquicas da libido²⁰² e compreende uma superioridade criadora. A referência à vida, nestes termos, passa a conferir o critério de verdade do espírito e, embora se admita que seu fim seja a morte, não é certo afirmar que o espírito negue a vida, ele apenas visa expressar um sentido para ela; deste modo, imaginar que o espírito procura privar a possibilidade de vida seja enredar-se no ‘espírito do erro’ - como teria sido o caso do ascetismo que fora apontado como a solução do conflito dos opostos no mundo, segundo havia pensado Schopenhauer. Jung considera que o plano onde a Psicologia deve se manter é o da

²⁰² Cega e ao mesmo tempo, em alguma medida, teleológica.

imanência. A solução não estaria fora do mundo tal como havia pensado Schopenhauer, ao julgar que a negação da vontade (do querer-viver) faria com que o sofrimento no mundo, ocasionado pelo próprio desejo, tivesse fim. O *espírito* buscado pela psicologia tem uma natureza relativa que deve ser encontrada no próprio mundo, através do qual atingimos um novo *eu* que comporta uma totalidade de que a personalidade egóica não dispõe.

Jung não crê que seja preciso abandonar de modo absoluto o princípio de individuação e *sair do mundo* delimitado pelo tempo, espaço e lei causal, pois podemos, para atingir a totalidade, *transitar* entre o domínio da consciência (regida por estas categorias) e o domínio do inconsciente (onde não vigoram as leis da razão). O sujeito psicológico não precisa abandonar sua experiência imanente para atingir uma totalidade transcendente, ele pode alcançar uma transcendência de sua personalidade sem mesmo sair dela, apenas conjugando suas experiências simbólicas com a reflexão consciente para alcançar um equilíbrio da atitude consciente, equilíbrio este sempre instável devido às flutuações, em eterno devir, da libido energética. Esta é a compreensão psicológica do *processo de individuação*, um processo por meio do qual o sujeito descobre a si mesmo, sua parcela inteligível, a partir de suas próprias experiências de mesmidade *no mundo*.

O simbolismo do imaginário ocupa o lugar da deidade *no plano psicológico*, e a unidade do eu que ele permite conjugar na experiência da personalidade em meio à multiplicidade dos complexos afetivos torna desnecessária qualquer fuga do mundo e da experiência humana, situando o universo psicológico no plano imanente. Podemos inferir que a solução da psicologia analítica para a eterna luta a que o sujeito está submetido no mundo como “aparência” não implica num retorno à essência indiferenciada do eu, almejando o estado descrito por Lévy-Brühl como “participação mística”. Não há nenhum retorno à unidade vigente antes de qualquer desdobramento da pluralidade do mundo, assim como

anseia Schopenhauer, segundo nossa leitura, ao pretender findar o sofrimento ocasionado pela Vontade esfomeada, eternamente desejante.

A psicologia analítica – talvez possamos assim dizer – adota uma solução ainda mais próxima da imanência, pois *é por meio da experiência humana que ela pretende atingir uma transcendência do Eu, designado metaforicamente como uma deidade.*²⁰³

Este *símbolo* do si-mesmo que denota um sentido de unidade à subjetividade representa o plenamente individual das produções do paciente, e sua comunicação, como vimos, obedece ao *sentimento* provocado pelas vivências, e não à abstração consciente. No próximo capítulo, tentaremos elucidar este uso figurativo da linguagem nos comunicados da vivência privada do indivíduo com o inconsciente a fim de inquirirmos seus limites, ou seja, até que ponto esta linguagem acompanha o “puramente individual” e em que medida ela não acabaria por considerar a singularidade do Eu como uma generalização de proposições formuladas, desde sempre, pela cultura.

²⁰³ Marie-Louise von Franz nos oferece esta possibilidade de consideração, segundo cremos, no seguinte fragmento: “Se contemplarmos essa representação [do mandala], poderemos ter uma visão direta das imagens da realidade superior que trazemos dentro de nós, ultrapassando a multiplicidade de coisas do mundo exterior... Ao que parece, sempre que o homem termina por deparar com alguma coisa desconhecida de importância fundamental, essa imagem é constelada, tanto no mundo exterior como no interior, como símbolo de uma *ordem* transpessoal final. [...] Essas imagens são vivenciadas como um centro psíquico interior e essa experiência permite a aceitação de si mesmo. Um símbolo desses, como diz Jung, ‘é uma confissão involuntária de uma condição mental peculiar. Não há nenhuma divindade no mandala, nem nenhuma submissão a uma divindade ou reconciliação com ela. *O lugar da divindade parece tomado pela integridade do homem*’.” (Cf. Marie Louise von Franz, “C.G.Jung, seu mito em nossa época”, pp.124-5 - os grifos são de von Franz).

Capítulo 6 - Fundamento antidogmático: o ‘caminho do meio’ simbólico

O ponto de vista do sujeito fraturado que anseia por uma transformação é retomado por Jung ao anunciar o seu método transcendental simbólico, no qual identifica a necessidade intrínseca de transformação apresentada pela humanidade através dos tempos como comportando uma *natureza psíquica*. Jung pretende resolver o problema dos opostos irreconciliáveis no interior do eu através do único método transcendental permitido pela empiria: o *simbólico*, realizado pela função transcendente da imaginação simbólica. Segundo ele, o próprio fluxo da libido nos conduziria para uma síntese final conjugadora dos opostos psíquicos, movimento este que poderia ser visto no anseio humano à totalidade, sentimento que originou a religiosidade e que procurava, igualmente, compensar a cisão psíquica à qual todo o indivíduo estaria submetido. Mas o ideal religioso de perfeição humana em busca de uma harmonia final é considerado, contudo, incompleto, ele seria representante de um “ideal estático” que exclui tudo o que é diverso, relegando todo o lado sombrio da personalidade às sombras do inconsciente. A inconsciência dos afetos é geradora de uma guerra civil interna na psique considerada necessária porque é ela que possibilita a *discriminação da consciência* em busca de uma liberdade moral, somente atingida pela reação inconsciente à imagem consciente.

A tendência de equilíbrio energético vigente na teoria junguiana do psiquismo, antes de aludir a um ideal estático, comporta um infindável movimento de *extroversão* em direção ao objeto e de *introversão* em direção ao eu, e dessa luta deriva uma síntese puramente pessoal, capaz de dotar as escolhas de *significado*. A síntese junguiana poderia ser mais bem compreendida caso nos recordássemos da concepção pascaliana de homem, que recomenda o equilíbrio, sempre instável porque a condição humana é composta “da luta dos extremos, pois

o homem é ao mesmo tempo um ser grandioso e miserável”.²⁰⁴ Jung parece partilhar desta “integração que conserva vivos os elementos opostos” a qual nomeia *Deus*, pois, assim como Pascal, não se contenta em dar razões nem nos remeter a intuições sensíveis. Pascal concebe que “entre a razão e a sensibilidade se insere um modo de conhecimento ao mesmo tempo peculiar e universal: o do ‘coração’. Não é uma faculdade por meio da qual se apresentam ‘verdades eternas’. Mas tampouco é uma atividade somente individual e subjetiva: a ‘lógica do coração’ é o resultado de uma integração da universalidade racionalista dentro da fé pessoal, o que dá ao que é aquilo sem o qual se dissolve e, em último termo, se aniquila: sentido e valor.”²⁰⁵ A *verdade do coração* pode elucidar a natureza desta deidade sentida como viva no interior do sujeito e designada por Jung ora como si-mesmo (ou *Self*), ora como qualquer outra representação de sua ‘ordenação máxima’, pois se refere a uma certeza em meio ao subjetivo e objetivo, neste problemático *intermezzo* que a psicologia analítica se insere.

Com vistas a alcançar uma ‘salvação’ puramente psicológica, Jung enfatiza a necessidade de um *equilíbrio psíquico* em meio aos movimentos da libido - que ora se afirma quando se volta para a atitude consciente a fim de atingir uma discriminação cada vez maior, ora se volta para o interior do eu, o inconsciente, e ambas as tendências, se unilaterais, são consideradas perigosas, pois provocariam uma reação psíquica compensatória. Antes de derivar numa apologia ao irracionalismo, a necessidade de autoconhecimento apregoada pela psicologia analítica não afirma que devemos nos entregar aos impulsos irrefreáveis do inconsciente, pois caso recusasse a grandeza da consciência estaria recusando a possibilidade de se ter *qualquer* conhecimento. Ela afirma somente que devemos evitar a unilateralidade e a

²⁰⁴ “Por isso o homem não pode simplesmente encontrar refúgio ou na contemplação do mundo inteligível ou na ‘diversão’ mundana. Uma e outra descentram o ser humano e o submergem ou no orgulho ou no esquecimento. Contudo, compreender esse paradoxo humano não deve conduzir o homem nem ao desespero nem ao fanatismo: deve guiá-lo à crença verdadeira, à visão do ‘Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, único capaz de reunir os contrários entre os quais o homem se acha ao mesmo tempo despedaçado e aflito.” (Cf. Ferrater Mora, “Dicionário de filosofia”, verbete Pascal, p.2216).

²⁰⁵ *ibid.*

ameaça que a expansão da libido no mundo traz consigo: a desvinculação da natureza inconsciente, que provoca uma reação compensatória por parte do inconsciente e este irrompe em conteúdos irracionais²⁰⁶. A introversão libidinal também não poderia ser desmedida, pois ocasionaria a dissolução do ego, sem o qual os conteúdos do inconsciente não são sujeitos a nenhuma organização de sentido e ameaçam com a loucura - onde nem as *causas* nem os *motivos* do desejo obtêm uma ordenação contingente, e só vigora o impulso cego do inconsciente desgovernado.

Com vistas a compreender melhor a síntese psicológica dos opostos, lembremo-nos da similaridade das *tarefas* que nós encontramos tanto atribuídas à Filosofia, por Schopenhauer, quanto à Psicologia, por Jung: a tradução das experiências vivenciadas de modo imediato para a reflexão abstrata. A *significação* parece ser, deste modo, o ponto onde estes domínios distintos do conhecimento encontram uma proximidade ainda mais plausível, pois ela difere da pura reflexão abstrata²⁰⁷. A significação deveria levar em consideração a duplicidade humana através do corpo frente o sofrimento (sintomas) e os desejos (fantasias). Mas com esta proximidade, a noção psicológica de individualidade deixa de ser considerada um limite intransponível frente à essência humana para abarcar também suas parcelas; este é o sentido do transitar entre os *limiares* da psique, um transitar que não ocorre somente na dissociação psíquica, mas também na vida normal, pois tem base na própria natureza da libido que condensa ambos os movimentos. Ela não é uma pura afirmação, tal como compreendia Schopenhauer, mas carrega consigo a sua própria negação, permitindo que o indivíduo garanta sua sanidade por meio dum equilíbrio de natureza individual frente os “instintos

²⁰⁶ “Um homem completo [...] sabe que mesmo seu mais feroz inimigo, não um só, mas um bom número deles, não chega aos pés daquele terrível adversário, ou seja, aquele ‘outro’ que ‘habita em seu seio’.” (Cf. Jung, O.C. vol 7/1, §43.)

²⁰⁷ Lembremo-nos das interdições de Schopenhauer à abstração kantiana e da refutação de Jung à razão onipotente, apregoada pela Ilustração.

espirituais” do inconsciente e a razão (consciência). Esta é a *tarefa moral* esperada pela psicologia analítica da conduta subjetiva do indivíduo.

Afirmar uma conduta antidogmática do proceder da psicologia analítica pressupõe, portanto, considerar a natureza da *linguagem* utilizada para expressar a significação psicológica. A busca de um ‘caminho do meio’ que guiasse a conduta moral do sujeito subscreve a significação das próprias experiências, e esta só poderia ser alcançada por meio de uma linguagem *simbólica* da vivência da mesmidade.

6.1 Personalismo simbólico da linguagem e a construção da noção de individualidade

A hipótese de que tanto Schopenhauer quanto Jung se utilizaram da linguagem religiosa como um meio de figuração da essência encontra respaldo, segundo nossas considerações, no *uso* que ambos fizeram dos exemplos religiosos para definir o que cada um deles compreendia como sendo o *destino do homem*. A utilidade dos dogmas religiosos para a Filosofia schopenhaueriana seria de proporcionar metaforicamente a apreensão da essência, que é incapaz de ser efetivamente conhecida pelo princípio de razão, e por isso necessita da *comunicação pela via do sentimento*²⁰⁸. Os exemplos da religião são necessários como ilustração e representação do sentimento intuitivo de unidade e de aniquilamento de si frente à

²⁰⁸ Os atos dos homens santos são considerados elucidativos da essência porque eles decorrem do conhecimento imediato da essência do mundo - que os dogmas só traduzem em conceitos abstratos para tranquilizar a razão dando-lhe imagens estáveis da essência. Promover esta ordenação é a tarefa da filosofia e da razão ao fornecer representações (simbólicas) da essência por meio de exemplos da negação da vontade retirados da experiência. Estes exemplos deveriam ser buscados no plano imanente, mas não na vida cotidiana - que só poderia explicitar as ações sob o princípio de individuação -, e sim na biografia de personagens do gênero, ou seja, na história de vida dos homens santos. Não importa de que dogmas específicos provêm a conduta santa: “importa pouco que a santidade nasça de uma religião teísta, ou de uma religião atéia”, mas que a conduta exprima o lado elevado da humanidade. Aquilo que Schopenhauer vê de admirável no asceta “é a vida silenciosa e escondida de um homem”, que chega a ponto de renunciar seu querer-viver. Para a compreensão da negação do querer-viver é necessário “estudar os preceitos morais dados, exatamente no mesmo espírito, por homens penetrados no mesmo sentimento.” (Cf. Schopenhauer, *Mundo*, livro 4, § 68).

contemplação de Deus (a essência). A moral cristã seria animada, segundo o filósofo, pelo mesmo espírito de caridade e renúncia que seu conceito de negação da vontade, contendo o germe ascético que irá ser esboçado de forma ainda mais próxima nos escritos dos santos e dos místicos.

Mas contra as soluções consideradas “dogmáticas” da pura afirmação ou negação da vontade, Jung apregoa a sua própria solução: a experiência “religiosa” capaz de ser proporcionada *pela psicologia*, que caminha na direção contrária à institucionalização teológica, procurando não por uma verdade absoluta, mas sim por uma puramente individual, que só a experiência de ser-si-mesmo²⁰⁹ é possível garantir. O grande tesouro da individualidade é ser si-mesmo e atingir uma totalidade do indivíduo que abranja não tão-somente a personalidade consciente, mas também este estado transcendental inconsciente. O si-mesmo deve advir do inconsciente e aflorar na consciência porque é um arquétipo de ordenamento, representante da fonte de vida, ao qual chegamos pela liberação da energia dos opostos psíquicos em tensão; entretanto, como o que nos é acessível não é uma *substância* de ser si mesmo, uma “alma” empiricamente constatável, mas somente figurações e personificações simbólicas, se isso não for compreendido totalmente não é difícil de se chegar a acusações à psicologia analítica quanto ao seu pertencimento a ordens místicas, como do gnosticismo.²¹⁰

²⁰⁹ Que aqui nomeamos de experiência de “mesmidade”.

²¹⁰ A objeção de Jung a esta acusação enfatiza que as imagens do si-mesmo – apreendidas como Deus, Cristo, ou outros representantes da totalidade – não são uma projeção da deidade na esfera do psíquico, mas é justamente nestas imagens que o “centro” do indivíduo aparece empiricamente, conjugando a união dos opostos como representantes da decisão definitiva do indivíduo de ir para além do conflito moral. “Sei de minha experiência profissional que o si-mesmo aspira a estes resultados porque deseja a *consciência*, que não é acessível sem a distinção (diferenciação, separação, oposição, contradição, discussão). Empiricamente considerado, o si-mesmo encontra-se num estado que chamaríamos de inconsciente em nosso mundo tridimensional. Não sabemos o que ele é em seu estado transcendental. Enquanto for um objeto do conhecimento, passa por um processo de distinção e, com ele, tudo o que emana dele. A diferenciação é intelectual, emocional, ética, etc. Isto significa: até este ponto, o si-mesmo está sujeito à nossa livre decisão. Mas quando ultrapassa nossa compreensão, somos seus objetos ou escravos, crianças ou ovelhas que nada mais sabem do que obedecer ao pastor. Devemos acentuar mais a consciência e a liberdade do julgamento, ou dar mais valor à obediência? No primeiro caso, podemos cumprir a vontade divina de conscientização e liberdade de julgamento e, no segundo caso, o instinto primitivo de obediência.” (Cf. O.C. vol. 18/2, §1630.)

A ambigüidade que as figurações do si-mesmo comporta personifica “o verdadeiro sim e não, o *opus divinum* da *creatio continua*”, pois, em certo sentido, todos os homens estariam para “além do bem e do mal”. Mas, como adverte a interpretação de Jung sobre os perigos que a exaltação do “super-homem” pode levar ao inflar o ego com conteúdos alheios a ele²¹¹, a conjugação dos opostos é uma tarefa árdua e perigosa, embora todo o homem devesse empreendê-la se deseja a riqueza que o espírito criador de símbolos é capaz de proporcionar, o que só poderia ser obtido através da atenção apropriada à manifestação da dinâmica psíquica de formação dos símbolos, que desempenha papel central na psicologia de Jung. “Ao lado das inspirações e das fantasias involuntárias, o sonho é a real manifestação do espírito”²¹², e estas manifestações simbólicas fornecem a base para a interpretação do significado.²¹³

A limitação científica do campo da psicologia - caso concordemos que ela seja respeitada e não transgredida por meio de uma atitude dogmático-teológica de Jung – impede com que ela abarque a metafísica, mas torna possível que compreenda numa visão ‘mais completa’ a influência do pensamento oriental com relação ao problema da consciência frente o limiar da loucura. Contra a unilateralidade dogmática especulativo-religiosa²¹⁴ que efetiva uma separação artificial da psique e interdição pelo dever, Jung acentua a primazia do método

²¹¹ Este seria o caso do arrebatamento de Nietzsche, que tomou os simbolismos do seu inconsciente como personificações de sua própria filosofia e isso o levou a desfragmentação do seu eu consciente, imerso nas potências arquetípicas.

²¹² von Franz, *op. cit.*, p. 76.

²¹³ “Contudo, essa interpretação não pode ser uma formulação completa ou final, do sentido do sonho, já que esse sentido jamais pode ser formulado de modo exaustivo. Em vez disso, a interpretação equivale antes a um esforço por sintonizar a atitude consciente de uma maneira que permita a saída de uma centelha do sonho para a consciência, [...] com o sentido de um choque ou iluminação. Por conseguinte, a interpretação de um sonho só é correta quando parece ‘evidente’ ao sonhador, quando estimula e evoca uma alteração emocional da personalidade. [...] A ‘*equação pessoal*’ do intérprete também deve ser levada em consideração no processo, tendo-se em vista que, quanto mais desenvolvido se é, tanto mais sentido se ‘vê’ nos sonhos da outra pessoa.” (Cf. *Ibid.*, p. 77 - os grifos são meus).

²¹⁴ “Nem é preciso dizer que numa discussão desse tipo ficam excluídos os pontos de vista metafísicos, pois dentro do campo de competência de uma psicologia científica uma idéia caracterizada como ‘metafísica’ só pode receber o tratamento de um fenômeno psíquico. Nem a psicologia se arroga a presunção de dizer algo ‘metafísico’, isto é, algo que transcende seu campo específico”. (Cf. Jung, O.C. vol. 18/2, §1475.)

fenomenológico da imaginação simbólica, de característica transcendental-imanente, que situa o sujeito como fonte de verdade no fundamento do seu mundo (ou cosmovisão). A psicologia oferece um significado “real” por meio do *valor funcional e simbólico dos sintomas*, um significado “finalista” quanto às novas configurações criativas para o desenvolvimento da consciência. As fontes de conhecimento seriam encontradas nos pré-estágios históricos da psicologia, nos fenômenos paralelos aos conteúdos do inconsciente coletivo.

A referência religiosa realizada pela psicologia analítica se explica, portanto, através da personificação do essencial e infinito na vivência subjetiva.²¹⁵ Um homem *completo* veria o estado de completude que ordinariamente é referido à religião como obra de seu psiquismo, mas para tanto seria exigido um mesmo ultrapassamento do egoísmo que a negação do querer-viver de Schopenhauer pressupõe e um afastamento do individualismo, para que seja possível identificar a ‘parcela sóbria do eu’ - através de um sentimento muito próximo da piedade - a fim de evitar a projeção do desconhecimento do homem de si próprio num outro, tomando-o, então, como uma ameaça ou um inimigo “exterior”. A solução da luta psíquica encontrada pela psicologia junguiana é *religiosa* na medida em que se refere a uma transcendência do eu atingida por meio do confronto com o inconsciente, de onde adviria toda a numinosidade do mundo. Mas *o significado último dos símbolos religiosos de todos os tempos é situado por Jung como de natureza psicológica*.

Schopenhauer concebe que o cerne transcendental se faz perceber na subjetividade podendo ser captado pela intuição pura, principalmente devido à duplicidade do corpo

²¹⁵ Jung nos elucidava esta vinculação do transcendental ao terreno psicológico nos seguintes termos, em suas *Memórias*: “Somente quando sabemos que a coisa que de fato importa é o infinito podemos evitar a fixação do nosso interesse em futilidades [...] Se compreendermos e sentirmos que já nessa vida temos um vínculo com o infinito, os desejos e atitudes se transformarão. *Em última análise, só contamos com alguma coisa por causa do essencial que personificamos; e se não o personificarmos, a vida é desperdiçada*. Também no relacionamento com outros homens a questão essencial é se está sendo expresso nele um elemento de infinitude. Contudo, só se pode alcançar o sentimento do infinito se se estiver limitado ao extremo. A maior limitação do homem é o ‘eu’; ela se manifesta na experiência ‘Sou apenas isto!’ Só a consciência do nosso estreito confinamento ao eu forma a ligação com a ausência de limites do inconsciente. Nessa percepção, vivenciamos a nós mesmos, simultaneamente, tanto como limitados quanto como eternos, como o um quanto com o outro.” (Cf. Jung, *Memórias*, p. 325-300, *apud* Marie-Louise von Franz, *op. cit.*, p.200. Os grifos são da autora).

(considerado o “ponto certo” que permite o conhecimento da essência e da aparência), mas o próprio transcendental seria indizível e, para ser expresso, necessita de uma relação figurativa entre as produções estéticas e a natureza para dotar o mundo de significação. Mas para Jung esta significação não poderia ser meramente estética, teria de ser *simbólica*.²¹⁶ Tanto a estrita interpretação intelectual do *conteúdo* racional quanto a interpretação da *forma* estética, se consideradas isoladamente, são tidas pelo psicólogo como pressupostos unilaterais que nos levam a becos sem saída. O caminho interior enfatizado pelo pensamento oriental foi transposto por Jung a uma senda individual que poderia ser experienciada pelo sujeito psicológico através da técnica de imaginação ativa - descrita pela primeira vez em seu comentário sobre *O segredo da flor de ouro*, no qual ele havia encontrado algumas semelhanças de sua técnica com as mais variadas modalidades de meditação oriental. Mas à diferença do mestre oriental, cujo encargo seria orientar o discípulo para que ele não se enredasse com as aporias da interpretação intelectual ou estética, o psicólogo, todavia, não se reveste da onipotência imperiosa dum guia, mas somente reflete, como um espelho, a narrativa simbólica do paciente ao longo do seu trilhar da imaginação ativa - um ‘caminho’ totalmente individual e não programado.²¹⁷

²¹⁶ Quanto à duplicidade com que Jung considera a arte (como 1. oriunda da vontade consciente do artista e passível de uma análise causal de sua produção a partir de uma consideração sintomática da obra, e também como uma 2. criação simbólica alheia a qualquer designação consciente da personalidade do artista, referindo-se portanto, a uma manifestação objetiva do espírito do tempo cuja referência só deveria ser prospectiva), bem como quanto à acusação de redução psicológica da arte, ver capítulo 8 - quando elucidaremos com mais pormenores a objeção ao esteticismo através da abordagem da diferenciação junguiana de uma arte objetiva e subjetiva.

²¹⁷ “Em todos os seus outros aspectos, trata-se de um acontecimento interior peculiar. Quanto a essa ausência de estrutura, o caminho interior que Jung descobriu se aproxima do zen budismo, mas mesmo nesse caso há uma diferença importante. A maioria dos mestres zen recusa-se expressamente a levar os sonhos à sério, considerando-os fragmentos de ilusão que devem ser superados. Jung, por seu turno, encara os sonhos como ‘mensagens do *self*’ que servem de base para o caminho da meditação”. (Cf. von Franz, “Die aktive Imagination”, p. 145, *apud* von Franz, “C.G.Jung, seu mito em nossa época”, p. 94.)

6.2 Individualidade simbólica

É a noção de individualidade que está em jogo quando Jung contesta a monotonia das figurações do significado *semiótico* do inconsciente descrito pela psicanálise (que efetiva uma interpretação ligada ao *objeto*), em prol de um significado *simbólico* (onde a interpretação é transposta ao plano do *sujeito*). Estes dois vetores é que possibilitam o conhecimento da noção de “individual” pela Psicanálise e a Psicologia Analítica, teorias situadas em uma oposição epistemológica que parte ou da determinação do indivíduo por superestruturas (classes convencionais) ou da consideração de uma autonomia do individual (infraestruturas). O significado semiótico da interpretação psicanalítica pressupõe certos esquemas inteligíveis determinantes das estruturas nas quais a noção de individualidade estaria encerrada; o significado simbólico, em contrapartida, se refere ao privilégio concedido às infraestruturas colaboradoras da constituição de uma dinâmica singular e autonomia da personalidade. A partir da oposição epistemológica entre *signo* e *símbolo*, Jean-Claude Pariente, em *Le langage et l'individuel*, situa a discordância primordial entre Freud e Jung: a noção de *significado* atribuído às manifestações do inconsciente.

Jung, em sua noção particular do significado do “individual”, supõe que a psicanálise seria incapaz de respeitar a diversidade dos casos particulares por dotar as formações do inconsciente de estereótipos, donde derivaram os princípios imperiosos que compunham o ‘vago’ conceito psicanalítico de sexualidade. Jean-Claude Pariente sublinha que a originalidade de Jung foi ter elaborado conceitos mais precisos e fiéis à variabilidade da experiência clínica, em torno da qual gravita a noção de individualidade.²¹⁸ Os arquétipos são

²¹⁸ Freud havia assinalado uma única função do inconsciente: a realização de desejos, um imperativo responsável por derivar uma concepção unilateral e dogmática, segundo Jung - o qual acentuou, diferentemente, uma multiplicidade de funções, e seus conteúdos alcançaram o prestígio de verdades necessárias. Jung recusou a referência à sexualidade por considerá-la a *causa* da monotonia do procedimento psicanalítico, preferindo substituí-la por um simbolismo de outra ordem: de virilidade, força, eficácia e “mana”; toda a referência à

a resposta de Jung para sua crítica dirigida a Freud do abuso de estereótipos: a emergência dos arquétipos à consciência é responsável por apaziguar o sofrimento da doença ao dissolvê-la numa experiência comum da humanidade na confrontação com o inconsciente coletivo, ao termo do processo de individuação.²¹⁹

A prática freudiana da interpretação que procura a verdade no conteúdo *latente* do sonho redundaria em esquemas monótonos que iriam contra a renovação incessante do conteúdo *manifesto* de um objeto. A monotonia da referência psicanalítica à sexualidade é rejeitada por ser contrária à interpretação *simbólica*, na qual a sexualidade se reveste de caracteres essencialmente pessoais no sonho: os arquétipos, cuja emergência é percebida ao mesmo tempo como *conhecimento* e como uma *guerra* que tem lugar na consciência, que, por meio da vivência de confrontação com o inconsciente coletivo, se identifica com o sofrimento da humanidade. Freud teria negligenciado o sentido atribuído ao sonho *pelo sonhador*, e, tendo percebido este fato, Jung teve que modificar o plano das técnicas de interpretação ao reabilitar o conteúdo manifesto do sonho – que se renova incessantemente ao figurar o individual, e não poderia ser confinado aos acessos estritos do método de associação livre. O conteúdo manifesto deveria ser esclarecido e não desprezado, pois os complexos afetivos pessoais vivificam conteúdos *específicos* que são revestidos de um material pessoal, e este poderia esclarecer a especificidade do *sentido individual* das imagens do sonho.

A objeção levantada por Jung à psicanálise é, em suma, que Freud não teria conseguido apreender o “individual”, perdendo-se ao perceber no sonho os sinais da sua própria teoria.²²⁰ A rigidez das associações livres se deve ao modo como a psicanálise

sexualidade é considerada *mística* e *símbolo* da natureza essencialmente individual. (Cf. Jung, “L’Homme à la découverte de son âme”, 1962, p.280, citado por Pariente, p.186.)

²¹⁹ *Ibid*, p.322, *apud* Pariente, *op. cit.*, p. 186.

²²⁰ Para verificar esta hipótese, Pariente se reporta às obras de Freud que tratam do individual. Numa passagem essencial que descreve a ciência do sonho, Freud afirma que o senso comum jamais recusou dois métodos de significação do sonho, o *método simbólico* e o de *decifração*; neste último Freud situou sua originalidade. A despeito da acusação de impessoalismo feita por Jung, Pariente ressalta que as associações livres permitem, de fato, certas referências exclusivas ao sonhador nas suas produções do inconsciente. As associações são “livres”

compreendia o *símbolo* referido ao sentido latente do sonho que, ao contrário do conteúdo manifesto, seria idêntico para todos os indivíduos: o trauma sexual. Este fundamento último de todas as produções oníricas faria com que a compreensão do símbolo dispensasse a pré-compreensão de elementos históricos ou das pulsões singulares do paciente; ao mesmo tempo se constata que, em geral, o sonhador não precisa associar nada. Freud teria desprezado o denominador “individual” nas formações do inconsciente, e esta hipótese teria base, segundo nos conta Pariente, em duas características: ou que o sonhador não associa na medida devida ou que o símbolo não é individual e aprisiona o sujeito no conteúdo manifesto, que obstrui a significação individual do sonho justamente por desprezar a elaboração secundária, como se ela fosse obra da fantasia enganadora.

Para Freud, interpretar um sonho é tornar apreensível seu conteúdo latente, enquanto que, para Jung, é considerá-lo como um *problema moral* que encontra referência na psique individual do sonhador e encerra uma *fonte supra-individual*. O sentido dramático do sonho não se deve, assim, a uma mera transposição de um desejo erótico, pois seu simbolismo estaria inscrito no contexto da culpabilidade ético-religiosa. Isso, contudo, não significa que o sonhador deva se guiar por normas morais condensadas no consciente coletivo, mas somente elucida a situação momentânea vivenciada pelo sonhador, sem nada predizer de geral. Ao contrário da interpretação psicanalítica situada no plano do objeto, o elemento onírico na teoria junguiana contribui para a apreensão e interpretação *no plano do sujeito*, e este consiste em representar o drama nos elementos do sonho característicos do sujeito, expondo, assim, o conflito interno vivenciado psiquicamente no momento, com vistas a advertir ao sonhador a respeito de sua atitude psíquica. A significação do sonho alude, então, a simbolismos

no sentido espinozista, pois resultam de um determinismo psíquico do inconsciente do paciente. Este determinismo e a formulação da regra da atenção flutuante (através da qual o analista deve evitar substituir sua própria censura pela do paciente) visariam, segundo Pariente, obter um material analítico *do paciente*.

condensados nos mitos, nas tradições místicas e religiosas ou mesmo alquímicas, que não foram indiferentes ao domínio individual.

O modo distinto de conceber a natureza do *símbolo* foi, segundo Jean-Claude Pariente, responsável pelos tipos distintos de interpretação que culminaram nas tendências opostas de Freud e Jung em suas concepções de individualidade²²¹. Nós poderíamos compreender a noção psicanalítica do “símbolo” como *semiótica*, vinculada à representação lingüística, uma *alegoria* que exprime um pensamento encobridor do sentido latente, este sim, visado pela interpretação.²²² Jung compreende o símbolo como uma idéia apreendida pela intuição pura – e não uma alegoria ou um sinal designativo da linguagem.²²³ O símbolo para Jung se distingue do signo, este sim seria arbitrário e meramente convencional - em última instância,

²²¹ Retornaremos as distintas noções de individualidade, indicadas por Pariente em sua investigação, no capítulo seguinte, que pretende compreender a noção junguiana de indivíduo como um duplo transcendental-imanente.

²²² Freud parece compreender o símbolo ao modo de Schopenhauer, como uma alegoria simbólica que exprime um pensamento abstrato e se funda numa convenção entre o sinal e a significação: “Entre a imagem representada e o conceito indicado não subsiste mais nenhuma relação fundada numa associação de idéias [...] Semelhantes *símbolos* podem ser usados freqüentemente na vida; não significam nada do ponto de vista da arte. É preciso ver neles apenas hieróglifos, ou uma espécie de escrita chinesa.” (Cf. Schopenhauer, *Mundo como vontade e representação*, livro 3, §50.) Os símbolos são entendidos pelo filósofo como emblemas que têm como característica noções personificadas, e por isso, ao que parece, são desprezados pela psicanálise, devido a sua desconsideração do conteúdo manifesto. Mas justamente este é valorizado por Jung e indicativo da interpretação puramente individual do sujeito. Neste ponto devemos precisar a noção peculiar de símbolo adotada por Jung, mais próxima, segundo cremos, da concepção schopenhaueriana de *idéia* apreendida pela intuição estética. O filósofo, ao contrapor as *idéias* apreendidas pela intuição estética aos *conceitos* - considerados como uma alegoria “simbólica” – apresenta, em sua filosofia, a distinção indicada por Pariente entre a interpretação semiótica da simbólica.

²²³ A representação do objeto é compreendida por Freud por meio de uma vinculação lingüística; no aparelho psíquico concebido pela metapsicologia formulada no *Projeto de uma psicologia* (1895) a representação do objeto está intimamente ligada à representação da palavra pelo estímulo sonoro. A imagem, para a psicanálise, alude a um *sinal*, uma tradução consciente de um significado latente que deve ser desvendado a partir da desfiguração “simbólica”. Deve ser situada, pois, no terreno do *conceito*, mas a este não pertence ao âmbito junguiano de inconsciente, desvinculado dos juízos racionais. Freud se nos apresenta, desta forma, como um continuador de Schopenhauer ao permanecer fiel à noção de símbolo adotada pelo filósofo como uma convenção. “Assim, na alegoria poética, é sempre o conceito que é dado, é o conceito que se procura tornar visível por meio de uma imagem; por conseguinte, pode-se sempre admitir que esta alegoria seja expressa, ou apenas confirmada, por uma imagem pintada. Todavia, esta imagem será considerada não com uma obra de arte plástica, mas como um sinal e um hieróglifo.” (Cf. Schopenhauer, *Mundo*, livro 3, §50). Para Schopenhauer, a verdadeira obra de arte deveria exprimir a essência, e não o conceito ligado à aparência. *O símbolo é compreendido tanto por Freud como por Schopenhauer como uma imagem alegórica* e um emblema que exprime uma relação arbitrária entre o objeto representado intuitivamente e a idéia abstrata, e, entre outros inconvenientes, esta noção de *símbolo* sujeita sua significação ao esquecimento e às injúrias do tempo. Deste modo, o simbolismo do peixe do cristianismo antigo seria, para Schopenhauer, nada mais que um hieróglifo fonético (Cf. *Ibid*) destituído de simbolismo concreto, mas para Jung, este símbolo carrega uma verdade intuitiva da essência e, *por isso* é considerado simbólico.

seria o *signo* que tanto Freud quanto Schopenhauer teriam em mente. O significado abstrato do símbolo nas fantasias inconscientes substitui, segundo Jung, a concretude da nossa experiência pessoal²²⁴, e por isso é considerado efetivo, e não um mero signo lingüístico. O tom da diferenciação interpretativa com relação à psicanálise recai sobre o papel simbólico do inconsciente, que não leva em conta o *senal* empírico impresso na psique a partir do qual se transfere a significação a um plano suprapessoal. O símbolo não remete a uma intuição empírica da experiência histórica do sujeito, ele se situa noutra dimensão, através do qual é possível efetivar uma conciliação dos opostos – na medida em que o símbolo carregaria em si a ambigüidade do inconsciente, dotado do germe de todas as significações que a reflexão é capaz de organizar. Seu papel é inteligível, mas não é uma mera fantasia, já que possui uma realidade particular designada como *psíquica*.²²⁵ É a atuação simbólica, que parte da consideração da aparência para elaborá-la na essência individual inconsciente a via considerada capaz, segundo a psicologia junguiana, de preencher o hiato entre os mundos, consciente e inconsciente, por meio da função transcendente realizada pela imaginação.

²²⁴ “É típico que sejam símbolos dos pais que se tornam conscientes e bem sempre as imagens dos pais reais; este fato Freud o explica pela repressão da imagem dos pais devido a resistência do incesto. Concordo com esta explicação, mas sou de opinião que não é exaustiva porque desconhece o *significado extraordinário dessa substituição simbólica*. A simbolização na imagem de Deus significa um avanço enorme sobre o concretismo, sobre a sensualidade das reminiscências, visto que a regressão se transforma, pela aceitação do ‘símbolo’ como um verdadeiro símbolo, imediatamente numa progressão, ao passo que permaneceria regressão se o símbolo fosse interpretado apenas como *senal* dos verdadeiros pais, ficando, assim, privado de seu caráter independente.” (Cf. Jung, O.C. vol. 6, §187 – grifos originais)

²²⁵ “[..]. o estado intermediário se caracteriza pela produção de um ‘positivo’, ou seja, de um *símbolo*. O símbolo unifica, em sua natureza, o oposto; e assim unifica também a oposição real-irreal porque é, de um lado, uma verdade psicológica (devido à sua eficácia), mas, de outro, não corresponde a nenhuma realidade física. É uma realidade e, também, uma aparência [...]” (Cf. *Ibid*, §194-195. Grifos originais)

6.3 A controversa interpretação simbólica das imagens metafóricas do impronunciável

Mas o que é aquilo que se “vê” nos sonhos, e como compreender as imagens do inconsciente que se manifestam na forma de símbolos, se a sua formação é individual e nos atinge como dados irracionais? Só podemos *compreender* por meio de uma operação do intelecto, mas além desse, “há também um pensamento nas imagens primordiais e nos símbolos, que são mais antigos do que o homem histórico e, eternamente vivos, sobrevivem a todas as gerações e constituem os fundamentos da nossa alma. Só é possível viver a vida em plenitude, quando estamos em harmonia com estes símbolos, e voltar a eles é sabedoria. Na realidade, *não se trata nem de fé nem de conhecimento, mas da concordância de nosso pensamento com as imagens primordiais do inconsciente* que são as matrizes de qualquer pensamento que a nossa consciência seja capaz de cogitar.”²²⁶ Isso, contudo, em nada colabora na nossa tentativa de leitura antidogmática de Jung, pois as intermináveis ‘aproximações’ de suas idéias com o “material simbólico” do caldeirão cultural e as infinitas analogias a mitos e símbolos, antes de nos oferecer luzes acerca do procedimento epistêmico junguiano, facilmente nos enreda na monotonia que fora dirigida antes, por ele, à interpretação psicanalítica, mas, neste caso, pelo motivo inverso: não é o mono-mito fundamental da sexualidade que nos causa bocejos, mas a diversidade das referências simbólicas, capaz de provocar um transe sonolento. Afinal de contas, o que Jung pretendia com sua colcha de retalhos mítica em relação à sua concepção de indivíduo? A referência conceitual aos *mitos de individuação*, que teriam o objetivo de sinalizar ao analista a fase em que o sujeito estaria em relação ao processo de individuação, também causa vertigens, devido a sua variedade.

²²⁶ Jung, O.C. vol 18/2, §794 (grifos meus)

Enquanto Marie-Louise von Franz compreende o processo de individuação como algo que ocorre somente na segunda metade da vida - que exige um retorno ao sentimento de mesmidade como uma obra que só pode se realizar na maturidade -, Michael Palmer parte de uma compreensão diversa, adotando a caracterização de Edinger de três fases do processo de individuação, que se inscrevem em meio à relação dialética que o ego estabelecerá com o *self* ao longo da vida. Parte, portanto, do pressuposto de que o *processo de individuação* diria respeito a uma trajetória esboçada ao longo da vida do indivíduo, ao fim da qual culminaríamos na mesma relação de *identidade* entre ambas as instâncias que vigorava no início. Ora, a partir desta compreensão, aproximamo-nos ainda mais da idéia de um anúncio irracionalista²²⁷ na obra de Jung, ao mesmo tempo em que nos pervade um sentimento conformista: poderíamos compreender nossa vida individual como participante de um fluxo pré-determinado pelo instinto ou pelo espírito, ao qual invariavelmente conformaríamos nossas escolhas e ações mais originais e morais. Parece que, com este empreendimento, avizinhamo-nos mais do que nunca da leitura espiritualista da obra de C.G.Jung. Se as imagens mais díspares no tempo e no espaço são, de algum modo, ‘semelhantes’ ou ‘próximas’ umas das outras, qual seria – poderíamos perguntar – a efetividade do estudo destas imagens? Nosso destino não seria recair numa concepção totalizante e dissolvente de toda a singularidade que marca o individual? Tentaremos solucionar este enigma que cerca a noção de individualidade neste fechamento do trabalho. Agüentemos, ainda mais um pouco, a confusão que ainda paira, retomando a principal questão colocada pela obra de Michael Palmer da qual aqui nos utilizamos: “a meta do processo de individuação é identificável como meta religiosa?”²²⁸

²²⁷ A afirmação de Jung de que os dados irracionais são condições *a priori* que simplesmente existem, cujos objetivos e justificação a ciência somente pode investigar *a posteriori* também não auxilia em muita coisa, pois na busca de sentido no não-sentido pela ciência, ela não estaria livre da ameaça de recaída no irracionalismo.

²²⁸ Palmer, *Freud e Jung, sobre a religião*, p.191.

Uma provável vinculação da psicologia analítica com o campo da teologia coloca em questão o *determinismo* ao qual a individualidade estaria submetida. Jung colabora para esta apreensão determinista ao vincular as imagens primordiais secularmente tratadas como espirituais, à biologia, quando afirma que elas seriam uma espécie de *órgão psíquico* que faria com que surgisse “algo em comum” entre os extremos da vida, entre a infância e a velhice humanas, porque, em ambas as fases, haveria uma imersão no processo psíquico inconsciente.²²⁹ Pois bem, vimos que a vinculação do transcendente ao plano biológico pressupõe a consideração do sujeito como alguém que representa o mundo e intui idéias (e não as formula abstratamente pela reflexão), e que o ponto de ligação entre as formulações teóricas de Jung e Schopenhauer estaria no papel da *significação* do sujeito, que deveria representar abstratamente aquilo que é, de fato, capaz de intuir miticamente através do sentimento. O tom antidogmático recairia, então, no fator simbólico da representação: “As idéias” - diz Jung – “são imagens e não a essência; são símbolos ou mesmo sintomas. Tomá-las literalmente significa vedar o acesso ao mundo das idéias.”²³⁰ Mas qual seria, então, a relação entre o processo psicológico de individuação e as imagens de Deus designativas do si-mesmo?

Segundo Michael Palmer, ao responder a questão que havia colocado, “a individuação pode ser definida como religiosa por ser um processo arquetípico e porque toda a orientação para os arquétipos tem cunho religioso.” *A experiência*, mesmo apartada de toda a teologia, é considerada *religiosa*.²³¹ Realizar o *Self* só pode ser considerado uma preocupação religiosa

²²⁹ Jung, O.C. vol. 18/2, §794-95.

²³⁰ Jung, O.C. vol. 10/2, §945, p.86.

²³¹ “Uma experiência religiosa é a experiência ‘numinosa’ que tem o indivíduo do aspecto de sua psique que é primordial, arquetípico e coletivo; trata-se da experiência da própria forma supra-pessoal do indivíduo, do imanente-transcendente, ‘o Deus interior’. Como portanto a individuação também é motivada por um arquétipo – neste caso, o desejo arquetípico de integralidade -, também é possível concebê-la como processo religioso e numinoso. Ele reconhecidamente não depende de um sistema metafísico, de credo ou rito particulares, derivando sua qualidade religiosa apenas do fato de ser uma experiência coletiva: em outras palavras, ele requer um ‘olhar religioso sobre a vida’ ao exigir do *Self* em individuação que perceba sua própria natureza psíquica, que perceba que seu ego consciente está arraigado em algo mais profundo, anterior e mais fundamental do que sua própria

na medida em que é uma “ambição coletiva e arquetípica” e, nestes termos, segundo a conclusão do referido autor, “podemos identificar a meta da individuação como um objetivo religioso”. Mas esta não é a única razão para concebermos a meta da individuação com religiosa, pois “Jung sustenta que *não é possível distinguir empiricamente o arquétipo-Deus do arquétipo do Self*”²³², ou seja, a imagem que nos aflora como um representante simbólico do si-mesmo é a própria representação da imagem religiosa, que fornece um conteúdo ao arquétipo em-si (inapreensível). Em *Mysterium coniunctionis* Jung apresenta a impossibilidade de distinção prática entre uma representação do si-mesmo de uma representação de Deus;²³³ embora haja na prática uma relação de identidade entre Deus e Self, Jung esclarece seu ponto de vista psicológico ao afirmar que o objetivo de se referir a estas imagens transcendentais seria de *figurar a realidade psíquica*.²³⁴

A confusão dos domínios psicológico e religioso deriva, segundo Michael Palmer, do fato de que Jung fala em dois níveis diferentes: “ele fala de um lado dos arquétipos em si, que permanecem imperceptíveis e incognoscíveis, e se refere, de outro, às manifestações

personalidade distinta, bem como que seu desejo de tornar-se um ser humano integral é ao mesmo tempo uma experiência do fundamento eterno e arquetípico de seu próprio ser psíquico.” (Cf. Michael Palmer, *op. cit.*, pp.191-192.)

²³² *Ibid.* (grifos do autor)

²³³ “A dificuldade extraordinária manifesta nessa experiência [do Self] é que o self só pode ser distinguido conceitual, mas não praticamente, daquilo a que sempre se fez referência pela designação ‘Deus’. Ambos os conceitos se apóiam aparentemente num fator numinoso idêntico que é uma condição de realidade.” (Cf. Jung, C.W. vol 14, p.546, edição citada por Palmer, p. 192.)

²³⁴ Numa carta escrita em 1948 ao teólogo católico Gebhard Frei, Jung situa a função psicológica de sua alusão ao campo religioso: “Eu poderia dizer que o ‘self’ é de certo modo equivalente a Deus. A uma mente teológica tal asserção tem, sem dúvida, de ser perturbadora, visto que soa como se se tivesse inventado algum substituto para Deus. Mas a um psicólogo essa interpretação parece igualmente absurda, e ele mal pode acreditar que alguém seja capaz de cometer tamanha estupidez. Eis como compreendo o assunto: quando (como psicólogo) falo de ‘Deus’, refiro-me a uma imagem psicológica. Do mesmo modo, o ‘self’ é uma imagem psicológica da integralidade humana, e o é também de algo transcendental – por ser indescritível e incompreensível. Observamos que um e outro se exprimem por símbolos idênticos ou que se assemelham a ponto de ser indistinguíveis. A psicologia lida com essas imagens somente na medida em que são parte da nossa experiência, e sua formação e seu comportamento no contexto da vida podem ser estudados por meio de métodos comparativos. Isso nada tem a ver com Deus enquanto tal. Como poderia algum homem sadio supor que pode tirar o lugar de Deus ou fazer qualquer coisa como ele? Não sou louco a ponto de se poder suspeitar que eu pretenda criar um substituto para Deus. Como pode algum homem substituir Deus?” (Cf. Palmer menciona a citação por Frei in Victor White, *God and the Unconscious*, Londres, Fontana Books, 1960, p.258.)

perceptíveis e conhecidas desses arquétipos em suas imagens simbólicas”²³⁵ Ao distinguir uma *forma* arquetípica inacessível de um *conteúdo* imagético arquetípico, cuja referência é a experiência, Jung estaria pensando, segundo nossa opinião, nos domínios díspares do fenômeno e da coisa-em-si. A semelhança na designação lingüística entre os dois domínios não seria, contudo, derivada de uma relação de identidade, mas de *sinonímia* dentre a forma e o conteúdo arquetípico²³⁶, e este é o ponto fundamental a ser considerado por uma leitura antidogmática de seus escritos. A indistinção das imagens de Deus e do Self se justifica porque ambos “são *símbolos da unidade*. Em conseqüência, todas as representações de Deus e do Self têm de ser consideradas símbolos da *integralidade psíquica*. Nesses termos, Deus e Self coincidem por exprimirem, um e outro, a meta do processo de individuação. Esta é, repito, a única conclusão a que se pode chegar com base nas evidências empíricas disponíveis.”²³⁷

Dentre as pesquisas comparativas efetuadas por Jung com vistas a confirmar as “coincidências entre imagens do si-mesmo e de Deus”, o autor que citamos sintetiza três áreas que recebem um particular interesse: o cristianismo primitivo, a alquimia medieval e o misticismo. Nestas áreas de interesse, Jung identifica a riqueza dos símbolos, dos mitos, dos rituais e dos dogmas que constituem a história das religiões como imagens geradas pelos arquétipos que, na prática, não podem ser separadas umas das outras. Poderíamos pensar que

²³⁵ *Ibid*, p.193.

²³⁶ A distinção entre uma forma e um conteúdo do arquétipo é apresentada por Palmer com vistas a elucidar a linguagem teológica utilizada por Jung: “Diante disso, podemos dizer que, assim como a forma-Deus arquetípica só é conhecida por meio das imagens que gera (os conteúdos-Deus arquetípicos), assim também o arquétipo do Self só se dá a conhecer por intermédio de suas representações simbólicas. Embora Jung não fale nesses termos, seria bem legítimo neste ponto distinguir a forma-Self arquetípica dos conteúdos-Self arquetípicos, distinção entre forma e conteúdo apropriada a todos os arquétipos. Além disso, porém, nada mais se pode dizer sobre a forma-Deus arquetípica ou a forma-Self arquetípica. O vínculo entre os dois está portanto no fato de serem eles, nas palavras que acabamos de citar, ‘transcendentais’, ‘indescritíveis’ e ‘incompreensíveis’. Acerta Aniela Jaffét ao observar aqui que a ‘inescrutabilidade de Deus e a inescrutabilidade do Self dão conta da sinonímia, e não da identidade, entre os dois conceitos’. Isso explica por que não se pode fazer pronunciamentos nem sobre a existência ou natureza de Deus nem sobre a existência ou natureza do Self. Na verdade, especular sobre uma possível identidade ente os dois, sobre se um substitui o outro, é entregar-se ao tipo de pensamento metafísico que Jung consistentemente abomina.”

(Cf. Palmer, p.194.)

²³⁷ *Ibid* (grifos meus).

a leitura espiritualista se enreda nesta aparência de identidade para aferir uma vinculação com a metafísica. A indiferenciação das imagens se deve, contudo, à unidade e totalidade que “ocupam o ponto mais alto da escala dos valores objetivos porque seus símbolos já não podem ser distinguidos da *imago dei*. Em conseqüência, todas as afirmações que se fazem sobre a imagem de Deus se aplicam igualmente aos símbolos empíricos da totalidade.”²³⁸

6.4 Função simbólica das imagens metafóricas da psique

O acento antidogmático da psicologia analítica recai num uso lingüístico diverso da noção de Deus como o “completamente Outro” e “apartado” do homem, um existente além de todas as condições humanas²³⁹. Deus torna-se uma imagem representativa da unidade do *ser* que é ansiada pelos indivíduos devido à meta posta pelo fluxo inconsciente, sendo referido como símbolo da totalidade porque integra em si mesmo o problema do mal²⁴⁰.

²³⁸ (Cf. Jung, *Aion*, O.C. vol. 9/2, p.31.) Segundo Michael Palmer, apesar da variedade infinita dos conteúdos-Deus arquetípicos, eles “sempre vão exprimir, em algum sentido, a busca inconsciente da integralidade. Dito de outra forma, como é arquetípica, uma característica *a priori* e essencial de toda personalidade, a exigência de unidade psíquica é parte intrínseca de toda imagem de deus criada pelo indivíduo. A individuação é portanto parte integrante da atitude religiosa: o Deus que é apresentado ao indivíduo como arquétipo no interior de seu ser psíquico – o ‘Deus interior’ - é apreendido pela mente religiosa como o Deus da integralidade ou totalidade. A experiência imediata e fenomênica que, para o fiel, assegura a existência de Deus como ‘fato psíquico’ inquestionável é por conseguinte indistinguível da experiência que tem esse fiel do seu próprio Self arquetípico.” (Cf. Palmer, p.195-196.)

²³⁹ (Cf. Jung, *Tipos Psicológicos*, O.C. vol. 6, p.243.) Referindo-se ao místico Mestre Eckhart, Jung parte do pressuposto de que “deveríamos falar da ‘relatividade de Deus’, de um Deus unido com a alma humana, sendo esta agora considerada o ‘lugar de nascimento de Deus’. Essa visão, explica Jung, ‘é puramente psicológica’: Eckhart está concebendo Deus *como um estado psicodinâmico* ou como *uma função psicológica do homem*. Não se deve mais pensar Deus como um objeto que exerce uma influência insuperável sobre o pobre sujeito, mas antes como a personificação de um valor psicológico supremo que está dentro, ao invés de fora, da psique humana.” (Cf. Palmer, p.196 - grifos do autor).

²⁴⁰ Uma discussão que perpassou o livro *Resposta a Jó*, onde Jung pretendia investigar como era possível “reconciliar a existência do sofrimento do mundo com a crença num Deus onipotente e benevolente”. Nesta investigação, o bem e o mal, quando “reduzidos às suas raízes ontológicas [...], são aspectos de Deus, nomes de Deus” (Cf. “Uma visão psicológica da consciência”, C.W. vol 11, p. 405, *apud* M.Palmer.), de modo que Deus não é apresentado como um ideal e *summum bonum*, mas como “um ser ambivalente e contraditório, um ser de natureza dual em que o bem e o mal estão lado a lado.” (Cf. Palmer, p. 196-197).

As imagens de Deus²⁴¹ interessam para a psicologia porque elas podem ser usadas para propósitos amplificatórios e terapêuticos que fornecem a indicação para o paciente de sua “posição” relativa no caminho de individuação. De acordo com as três categorias de Edinger correspondentes à relação ente o ego e o self, Michael Palmer parte do pressuposto de que podemos caracterizar as imagens de Deus concebidas pelo cristianismo como representações dos três estágios do processo de individuação. Num texto de 1942, *Uma abordagem psicológica do dogma da trindade*, Jung apreende a imagem da trindade cristã do ponto de vista psicológico como algo que denota um “processo de amadurecimento inconsciente que ocorre no interior do indivíduo.”²⁴² O *estágio do Pai*²⁴³ corresponderia ao primeiro estágio do processo de individuação e inicia na infância a partir do sentimento de unidade essencial com o estado primitivo de consciência, onde não há ainda nenhum conflito moral. Quando este estado de semiconsciência irrefletida e não-crítica cede lugar a um estado reflexivo racional de consciência total, se dá a transição do estágio do Pai para o *estágio do Filho*, e o ego em amadurecimento começa a se afirmar e a se emancipar, diferenciando-se e, com isso, libertando-se da cisão original da Divindade para a ativação da noção de um Pai que se encarna no Deus-homem. Este estágio intermediário entre a criança e o adulto é somente transitório, e se segue do *estágio do Espírito Santo*, que corresponde à fase final do processo

²⁴¹ As imagens de Deus “são os efeitos visíveis da disposição humana inata e arquetípica de construir imagens de um tipo particular, isto é, imagens dotadas de um caráter teleológico ou prospectivo que exprime o desejo individual e coletivo de atingir a meta da individuação, a condição-de-Self. E essa coincidência tem uma importante consequência no que toca às imagens de Deus. Porque, assim como o Self é um conceito dinâmico e unificador, que coordena dois elementos dispares da consciência e do inconsciente, assim também as imagens de Deus, na qualidade de símbolos da unidade, têm de apresentar a mesma disparidade e, assim, refletir a natureza dos opostos que é a característica de todos os fenômenos psíquicos. Assim, enquanto totalidade, os conteúdos-Deus arquetípicos são por definição uma *coincidentia oppositorum*, integram numa união dinâmica os mesmos impulsos arquetípicos que o indivíduo busca integrar no processo de individuação [...] Segue-se disso que uma imagem de Deus que não inclua o ‘lado sombrio’ de Deus não pode ser um símbolo unificador; significa ainda que, sem a apresentação da ‘sombra’ de Deus, os conteúdos-Deus arquetípicos não podem ser formulados como imagens do Self.” (Cf. *Ibid.*, p.198.)

²⁴² Cf. Jung, C.W. vol 11, §287, citado por Palmer, p.199.

²⁴³ “Em termos gerais, o pai denota o mais primitivo estado da consciência, em que ainda se é uma criança, dependente de um padrão de existência definido e pronto que é habitual e tem o caráter de lei. Trata-se de uma condição passiva e irrefletida, uma mera percepção daquilo que é dado, desprovida de juízo intelectual ou moral. Isso assim é tanto individual como coletivamente.” (Cf. Jung, O.C. vol 11, p.181, citado por Palmer.)

de individuação, onde o ego começa a descobrir sua raiz coletiva e suprapessoal.²⁴⁴ Estes símbolos antropomórficos dos estágios arquetípicos da individuação pretendem representar os estágios típicos do desenvolvimento psíquico de cada indivíduo, mas não podem ser compreendidos como uma referência exclusiva do paradigma cristão, pois eles têm “paralelos nos vários simbolismos de outras religiões e culturas”.²⁴⁵ Neste terceiro estágio, segundo a compreensão do autor de que tratamos, “se estabelece a unidade primordial, porém, numa condição superior e mais elevada – porque a dualidade precedente é, em vez de negada, reconciliada numa nova síntese de opostos.”²⁴⁶

Desta forma, Jung não nega uma significação *histórica* da configuração da psique, que primeiramente lhe fora indicada pelos estudos da alquimia e do gnosticismo, nem tampouco a influência da *arte* nas imagens formuladas para apreender as etapas simbólicas vivenciadas ao longo do processo de individuação. A existência de uma infinidade de arquétipos diferentes condizentes, em última instância, a parcelas arquetípicas do eu, sinaliza, provavelmente, para um número igual de instintos vigentes e para a dissociabilidade da psique humana. Mas a tendência em personificar diferentes conteúdos arquetípicos seria contrabalançada por uma tendência oposta, que se revela na descoberta de uma imagem que comporta a unidade interior.

²⁴⁴ “Nesses termos, o avanço para o terceiro estágio significa algo como um reconhecimento do inconsciente, se não a real subordinação a ele [...] Assim como a transição do primeiro estágio para o segundo requer o sacrifício da dependência infantil, assim também, na transição para o terceiro estágio, é preciso desistir de uma independência exclusiva [...]. Esse terceiro estágio [...] significa articular a consciência do ego com uma totalidade supra-ordinária, de que não se pode dizer que é ‘eu’, mas que é mais bem visualizada como um ser mais amplo, embora se deva, naturalmente, ter sempre consciência do antropomorfismo dessa concepção. Difícil como é para definir, essa quantidade desconhecida pode ser vivenciada pela psique e é conhecida na linguagem cristã como o ‘Espírito Santo’, o sopro que cura e torna inteiro.” (Cf. *Ibid*, pp.183-185, *apud* Palmer, p.201.)

²⁴⁵ Palmer, p.201.

²⁴⁶ *Ibid*, p.202.

6.5 O ser simbólico da individualidade

A natureza psicológica do indivíduo passa a se desdobrar em dois mundos: o mundo “exterior” dos sentidos ao qual nos defrontamos com um “eu” envolto numa máscara (*persona*) que deve se despir do esgoísmo para se defrontar constantemente com um mundo “interior” da natureza psíquica coletiva, independente do psiquismo individual subjetivo e ao qual pertenceria este “eu superior” em busca de expressão através do processo de individuação. O ego consciente não é descrito como uma substância ou faculdade, pois corresponde a um *complexo* ou um núcleo psíquico de idéias carregadas de sentimento em perpétua luta pela “adaptação” através das quatro funções básicas de atividade psíquica – sensação, pensamento, sentimento e intuição. Segundo Jung estas funções psíquicas são configuradas numa estrutura quaternária que põe a personalidade em relação consigo mesma, de modo a instaurar uma dialética na personalidade dividida em uma superior e *consciente* e outra inferior e *inconsciente* - ambas dotadas de luz e trevas que convivem, paradoxalmente, no inconsciente harmônico. O ‘arquétipo da mesmidade’²⁴⁷ - se é que poderíamos nos referir deste modo à função simbólica de ordenamento designada como o si-mesmo - seja ele qual for, só pode operar de maneira positiva quando se torna consciente e criativamente constelado no indivíduo. Mas a expressão “*conhecimento*” da essência da personalidade é problemática porque leva a uma identidade dos termos na linguagem. “O que seria o *ser* e o que seria o *eu*?” Segundo afirma Cassirer ao analisar o problema da identidade lingüística entre os termos, a junção indica uma *função simbólica espiritual*.²⁴⁸

²⁴⁷ Esta expressão é de minha inteira responsabilidade.

²⁴⁸ “Dois são os conceitos fundamentais em que se apresenta essa função espiritual, talvez a mais peculiar e difícil da linguagem: o conceito de ser e o conceito do eu. Ambos, na sua cunhagem mais pura, parecem pertencer a etapas relativamente tardias do desenvolvimento lingüístico.” (Cf. Cassirer, “Linguagem e mito”, p.92.)

Para a consciência religiosa o conceito do *ser* não é um predicado de ‘coisa’, de modo que não se apresenta como expressão da relação entre objetos, mas se converte “no Predicado dos predicados, na expressão que permite resumir todos os atributos particulares, todas as qualidades da Divindade numa só expressão.”²⁴⁹ O anseio humano pela unidade divina se prende à *expressão lingüística do se*, e acha na Palavra seu apoio mais seguro, de modo a exprimir a marcha do pensar religioso na marcha da própria linguagem, que, ao contrário de culminar num conceito hipostasiado, remete a um *ser inominável* que “exclui todo atributo particular, e não pode mais ser descrito por nenhuma coisa e só pode ser predicado por si mesmo.”²⁵⁰ A unidade da expressão “Eu” confere, segundo Cassirer, o passo necessário para se chegar à idéia fundamental do monoteísmo, cujo sentido lingüístico do Eu assume uma nova configuração da consciência religiosa. O discurso religioso se apodera desta expressão e a utiliza “como degrau para galgar uma nova altura espiritual ao identificar a forma do “eu-predicação” com a forma da auto-revelação de Deus: o “Eu Sou”.²⁵¹ Mas este Eu-mesmo imutável e absoluto não pertenceria a nós. Jung fez constantes advertências contra o perigo da ilusão segundo a qual *possuímos* o ‘espírito’, que poderia redundar na inflação psíquica que ocorre depois do colapso do arquétipo, quando “a personalidade do ego, num ato fora do comum de auto-afirmação, se deifica e atribui a si os conteúdos do inconsciente coletivo”.²⁵²

Num caso mais virulento, segundo Michael Palmer, a pretensão de que a pessoa é ‘sobre-humana’ poderia tornar-se megalomania, um orgulho que tem base na ilusão de que

²⁴⁹ *Ibidem.*

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 93.

²⁵¹ “Só por meio desta transformação da existência objetiva no ser pessoal, eleva-se verdadeiramente o divino à esfera do ‘incondicionado’, a um domínio que não pode ser designado por nenhuma analogia com uma coisa ou nome de coisa. [...]. O Eu-mesmo “é o imutável e imortal e, portanto, o verdadeiramente ‘Absoluto’.” (Cf. *Ibid*, p.94-95).

²⁵² “É uma regra psicológica que quando perde sua hipótese metafísica o arquétipo se identifica com a mente inconsciente do indivíduo, à qual influencia e remolda à sua própria maneira. E, como um arquétipo sempre possui uma certa numinosidade, a integração do númeno produz, de modo geral, uma inflação do sujeito.” (Cf. Jung, Prefácio ao artigo de Weblowsky “Lúcifer and Prometheus”, 1952, C.W. vol 11, p.315, *apud* Palmer, *op. cit*, p.206.)

“somos o ponto culminante de toda a história da humanidade, a realização e produto final de inúmeras gerações.”²⁵³ Jung considera que o egoísmo do individualismo vigente na consciência inflada constitui apenas um estágio no caminho da individuação. Ele “não passa de um prelúdio inevitável à reintegração do ego ao Self. Nesse sentido, a alienação é um passo necessário à restituição, e o fato de se ter a impressão de que essa transição está ocorrendo hoje, ainda que intermitentemente, constitui para Jung a grande mudança espiritual que se abate sobre o mundo moderno.”²⁵⁴

Quando se decide pela individuação e não se reprime o inconsciente *há uma valorização do sentimento* referido pela imagem, que personifica, de certa maneira, um *Zeitgeist* coletivo em ação na consciência humana, um espírito que é transformado e revelado ao longo dos séculos de história da mente humana. Sendo o inconsciente coletivo uma personificação do espírito do povo, ele parece ser dotado de uma função teleológica vinculada de modo intemporal com a criação. A ação criativa da libido inconsciente na história seria a própria auto-revelação do espírito na consciência humana, de modo que o si-mesmo (o centro ordenador da psique inconsciente) poderia ser descrito, desta forma, como uma inteligência transcendental atuante na natureza humana finita e *portador* da consciência do ego, uma espécie de *cogito* pré-reflexivo dotado de um sentido mais profundo. Mas apreender este

²⁵³ (Cf. Jung, “O problema espiritual do homem moderno”, O.C. vol.10, p.77, citado por Palmer, p.206). A idéia da morte de Deus simboliza a perda do homem do arquétipo do *si-mesmo*, do seu centro transpessoal, e tem como “corolário o nascimento do homem como deus. Toda a energia libidinal que um dia constituiu a seiva da crença em Deus é agora redirigida para uma crença nos seres humanos. Deus se tornou um mero ‘signo’ ou ‘nome’, privado de todo o poder numinoso e, em conseqüência, os homens e as mulheres constroem outros sistemas de crenças em cujo centro se situam: por exemplo, crenças em suas próprias capacidades racionais e científicas ou em algum movimento secular ou político que deifique o homem da massa [...] Essas *inflações de uma consciência egocêntrica* levam inevitavelmente, no entanto, a um mundo alienado e ‘desespiritualizado’, vazio e sem sentido.” (Cf. Palmer, *op.cit.*, p.206 - os grifos são meus)

²⁵⁴ Palmer, *op. cit.*, p.207. “O interesse pela psicologia na época atual é uma indicação de que o homem moderno espera da psique algo que o mundo exterior não lhe deu: trata-se sem dúvida de algo que a nossa religião deveria conter, porém não mais contém, ao menos para o homem moderno. Para ele, as várias formas de religião já não parecem vir de dentro, da psique, mostrando-se mais como itens do inventário do mundo exterior. Nenhum espírito que não seja deste mundo veicula para ele a revelação interior; em vez disso, o homem moderno experimenta uma variedade de religiões e crenças como se fossem roupas de domingo, apenas para deixá-las de lado outra vez como roupas gastas.”(Cf. Jung, “O problema espiritual do homem moderno”, O.C. vol. 10, p.75.)

sentido mais profundo não dispensa a renúncia a este eu (egoísta) por meio do sofrimento ocasionado pela consciência da culpa.²⁵⁵

Atingir uma consciência moral exige introspecção e proporciona uma transformação interior da qual não podemos prescindir, pois todas as reformas políticas e sociais, segundo Jung, nada importam se o homem é, ele próprio, incapaz de olhar para sua consciência; sua ignorância o leva a um enrijecimento moral proporcionado pela prescrição dogmática e, em contraparte, a uma tentativa de renovação simbólica por meio da compensação do inconsciente. *Foi apenas o dogma religioso que perdeu a vida interior, mas não a religiosidade humana*, razão porque o inconsciente produz novos símbolos psíquicos para ajudar a personalidade a se dirigir para a meta da totalidade psíquica, o *self*, e voltar à vida sob forma alterada. Todas as imagens arquetípicas, sejam elas abertamente religiosas ou não, correspondem a uma necessidade psicológica profunda que pretende *resgatar o sentido da vida*, perdido após a elevação da consciência ao ego e a restrição perigosa e arbitrária da psique.²⁵⁶ Concebido como um poder psicologicamente eficaz, a imagem de Deus expressa a numinosidade da experiência pessoal. Não seria certo dizer que foi Deus que morreu, como afirmou Nietzsche²⁵⁷, mas que a nossa definição dele é que está morta. Seria mais certo dizer,

²⁵⁵ “A consciência da culpa oferece condições para a transformação e melhoria das coisas. Como se sabe, aquilo que permanece no inconsciente jamais se modifica e as correções psicológicas são apenas possíveis no *nível de consciência*. A consciência da culpa pode, portanto, converter-se no mais poderoso agente moral. As sombras devem ser encontradas em todo tratamento das neuroses, pois, do contrário, nada mais pode alterar-se.” (Cf. Jung, O.C. vol. 10/2, §440, p.36.)

²⁵⁶ Palmer, p. 207.

²⁵⁷ Numa longa série de seminários de 1938, Jung elucidou *Assim falava Zaratustra*, de Nietzsche, frase por frase, e interpretou suas imagens como símbolos do inconsciente que lhe anunciavam o perigo de doença mental, e conferiam uma importante tarefa de “proteger a integridade da pequena luz da consciência individual” das trevas do inconsciente. No “dançarino da corda” Jung viu um símbolo do próprio Nietzsche, que ousou demais ao desejar trazer à luz o “super-homem” e o fez perder o contato com a realidade e a vida cotidiana normal. A queda do dançarino da corda é como uma premonição da doença psíquica ulterior de Nietzsche. O “bufão” provoca sua queda: “Bloqueias, o caminho de um homem melhor que tu!” (Cf. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trad. de R.J. Hollingdale, p. 48), e esse bufão compreendido como a personalidade inconsciente de Nietzsche em sua versão negativa e destrutiva, “visto que Nietzsche não se mantinha firme em seu ego humano comum, mas se perdeu nas alturas vertiginosas da especulação descontrolada.” (Cf. Jung, “Picasso”, O.C., vol. 15, §214, *apud* von Franz, *op. cit.*, p. 42.)

segundo Jung, que “o valor mais elevado, que dá vida e sentido, perdeu-se”²⁵⁸. Mas se Deus “fugiu de nossa imagem, onde o encontraremos outra vez?”²⁵⁹ A imagem de Deus que desapareceu do mundo emerge de forma compensatória nas profundezas do inconsciente, projetando a sua numinosidade no sujeito finito.

No comunicado da intuição psicológica deste *eu* mais elevado e liberto do egoísmo o *sentimento* recebe primazia sobre o conhecimento reflexivo, mas a impossibilidade de se verificar de forma efetiva o ‘significado’ do sentimento no mecanismo psíquico regulatório explica a dissociação psíquica: o desconhecimento de si mesma faz com que a psique responda com atitudes instintivas extremadas, ditadas pela tentativa regulatória de um psiquismo perturbado porque desconhece suas “próprias sombras, conhecendo-se apenas suas boas intenções. E quando não é mais possível negar o mal, surge o ‘super homem e o herói’ que se enobrece pela envergadura de suas metas.”²⁶⁰ A idéia romântica de um super-homem é indicativa do anseio humano de ultrapassamento de si mesmo, mas, em termos psicológicos, é uma imagem que compensa o transcendental destituído (pela morte de Deus) e manifesta a *identificação* do eu com esta imagem e sua *inflação* para além de seus limites; seu afloramento é considerado perigoso porque seria fruto da unilateralidade da atitude psíquica consciente. Jung reconheceu que este arquétipo vigorava na transformação espiritual que estava em curso na Europa em guerra, onde o desaparecimento da autoridade metafísica de Deus no mundo culminou na sua introjeção e aparecimento no homem.²⁶¹ Quando não são

²⁵⁸ Jung, O.C. vol. 11, §149.

²⁵⁹ *Ibid.*, §144.

²⁶⁰ Jung, O.C. vol. 10/2, § 424.

²⁶¹ “Nietzsche predisse que Deus estava morto e que sua herança haveria de ser substituída pelo super-homem, por aquele saltimbanco louco e fatal. É uma lei psicológica imutável: toda projeção caduca retorna às suas origens. Portanto, se ocorre a alguém a estranha idéia de que Deus está morto ou não existe, a imagem psíquica

criados novos símbolos e as velhas imagens de Deus são desintegradas, nós adoecemos e ficamos neuróticos.²⁶² A visão do *louco* que se identifica com Deus é perturbada, segundo Jung, por sua *incapacidade de abstração simbólica*, de forma que o sentimento objetivo provocado pela imagem arquetípica culminaria numa inflação psíquica oriunda de uma cisão interna que pode produzir um afastamento do mundo.²⁶³

Sendo assim, o *sentimento objetivo* de valor natural e impessoal que muitas vezes atinge a psique ao modo de uma revelação torna-se perigoso porque culmina na *inflação psíquica* pela imagem, e por isto o contato com o mundo da essência inconsciente deve ser cauteloso, ele poderia aniquilar completamente a relação do sujeito com o objeto conduzindo à loucura: a ordenação abstrata da razão fica, então, suspensa, e se torna impossível traduzir abstratamente a vivência ‘essencial’. O louco se desliga completamente do mundo da consciência e passa a perceber o mundo por meio de intuições introspectivas da essência arquetípica do inconsciente, sem haver nenhuma adaptação simbólica posterior. O perigo de contato com o inconsciente é, desta forma, a inflação do eu pelos conteúdos psíquicos transpessoais, considerados entidades vivas que exercem sua força de atração sobre a consciência e não podem ser manipulados à vontade.

Mas o perigo irracionalista que Jung anuncia se complementa com um certo otimismo terapêutico: os próprios conteúdos arquetípicos do inconsciente propiciam a terapia e toda a

de Deus, que representa uma determinada estrutura dinâmica e psíquica, retorna ao sujeito, produzindo uma ‘semelhança com Deus’, isto é, produzindo todas as qualidades próprias só ao homem louco e que por isso conduzem à catástrofe.”(Cf, Jung, O.C. vol. 10/2, §437.)

²⁶² “Sem a experiência de seu próprio centro arquetípico mediado para ele através da enorme variedade de símbolos arquetípicos, ele fica desequilibrado, incapaz de integrar os elementos conscientes e inconscientes numa totalidade psíquica. E as causas dessa neurose podem não ter qualquer relação com as associações passadas, mas ser inteiramente localizadas no âmbito da situação presente.”(Cf. Palmer, *op. cit.*, p.205.)

²⁶³ O louco sucumbe à visão de mundo que o gênio é capaz de transformar em uma abstração simbólica, pois a imagem apreendida pelo louco permanece num estado primitivo de um produto espontâneo, à luz da consciência coletiva. O valor pessoal do gênio, segundo Jung, consiste na realização de abstração simbólica numa representação subjetiva, que transmuda a visão natural e primitiva numa idéia abstrata, e esta passa a pertencer ao patrimônio geral da consciência, ao invés de sucumbir à inflação psíquica. Quando a inflação psíquica ocorre, aflora espontaneamente porque não encontra nenhuma defesa do ego, incapaz de *abstrair simbolicamente* e “representar” a intuição arquetípica *objetiva*. (Cf. Jung, O.C. vol. 7/2, §229).

imagem arquetípica deveria ser tomada como algo terapêutico. Isso porque a psique coletiva é considerada por Jung como uma função mental universal herdeira da diferenciação cerebral, e por meio desta diferenciação o arquétipo pode atuar como uma *função mental simbólica*, que difere da mera apropriação das parcelas filogenéticas coletivas (arquetípicas) como se elas pertencessem à esfera pessoal (ontogenética), pois isso levaria a uma identificação do sujeito com sua herança arcaica e a extensão ilegítima dos domínios da personalidade: um erro que culmina invariavelmente em sua dissolução, na medida em que as formas inferiores coletivas se impõem às funções superiores da personalidade, esmagando o ego.²⁶⁴ No estado de indiferenciação original a psique é essencialmente coletiva e, em sua maior parte, inconsciente. Uma repressão da parcela coletiva é necessária para que a percepção dos contrários (discriminação psíquica) no desenvolvimento da personalidade e da consciência possa ocorrer. Se totalmente reprimida, a psique arquetípica exerceria uma pressão interna análoga à coerção exterior social, restringindo a liberdade do indivíduo e impedindo o pleno desenvolvimento de sua moralidade. Por este motivo a relação entre o ego e a psique inconsciente é considerada vital e a tarefa que a psicologia analítica se impõe é de traduzir simbolicamente a intuição psíquica imediata.²⁶⁵ A diferenciação das parcelas psíquicas objetivas e subjetivas é considerada primordial para estabelecer a relação de equilíbrio entre um ‘eu dúplice’, e como esta diferenciação só pode se dar de modo metafórico, ou seja, por

²⁶⁴ “A ‘semelhança com Deus’ não eleva o homem até o divino. Ao contrário, apenas o lança na arrogância e na maldade, produzindo uma máscara humana infernal, insuportável a todo ser humano. O homem se sente atormentado por essa máscara e por isso atormenta os demais. Ele se vê dentro de si mesmo, como uma mistura de contradições inexplicáveis. Esse é o quadro do estado mental do histérico ou do ‘pálido criminoso’, para nos valermos de uma expressão de Nietzsche. O destino obrigou os alemães a se confrontarem com seus pares de opostos. Mefistófeles é o outro lado de Fausto e não pode mais dizer: ‘Isso era, pois, a essência do cão’, mas teve que confessar: ‘Isso é o meu outro lado, meu alter ego, minha sombra infelizmente demasiado real e inegável’.” (Cf. Jung, O.C. vol. 10/2, §439.)

²⁶⁵ Jung aproxima o gênio do louco por ambos serem dotados de um atributo “divino” devido sua capacidade de negar a realidade exterior como um valor supremo e último, promovendo uma libertação da alma em contato com os instintos coletivos, mas ele adverte que se deve ser receoso quanto a esses conteúdos, pois a personalidade não poderia assimilá-los sem transtornos. É a distinção dos conteúdos da psique coletiva da psique pessoal que possibilita o autoconhecimento e uma relativa liberdade moral, e, por isso, a discriminação da consciência é uma tarefa altamente necessária para que a psique pessoal do sujeito não desapareça por completo sob a psique coletiva imediata.

meio de uma *representação simbólica das instâncias arcaicas do psiquismo*, as figurações arquetípicas que Jung utiliza, oriundas da tradição hermética da alquimia²⁶⁶ e do simbolismo romântico, são tão acentuadas.

Os domínios da alquimia e do romantismo, assim como do misticismo cristão, são considerados no pensamento junguiano como compreensões particulares no “espírito do tempo” a respeito das idéias arquetípicas, ditadas pelo psiquismo inconsciente. A alusão a este domínio indizível, portanto, só poderia ser possibilitada com o auxílio da *linguagem poética*. A linguagem puramente científica do mundo contemporâneo não seria suficiente para abarcar a plenitude dos significados possíveis. A aproximação da psicologia destes domínios místicos deve ser aqui elucidada: a tese de que partimos em nossa leitura é que, por meio desta vinculação com o místico, a psicologia analítica procura por uma expressão dos simbolismos do inconsciente que, de outro modo, seriam intraduzíveis sob conceitos abstratos.

Nesta perspectiva, a infinidade de analogias utilizadas pela psicologia junguiana com relação aos domínios mais variados da cultura faria alusão a tentativas de expressão dessa noção particular de homem e de Deus, que só nos forneceria, assim, *imagens*, sem as quais não poderíamos tecer uma compreensão total. Esta compreensão totalizante proporcionada pela via do sentimento da intuição introspectiva que o sujeito pode ter de si e da sua personalidade ainda inconsciente seria expressão do *vir-a-ser* do ego, que procura por este meio integrar seus componentes inconscientes que lhe ‘ditam’ o seu ser consciente. Por meio da proximidade aos ‘modos de expressão’ alquímico e romântico dos simbolismos do inconsciente, Jung teria encontrado um meio de concatenar suas intuições pessoais acerca da

²⁶⁶ O primeiro encontro com a tradição hermética da alquimia se deu sob a forma literária concebida por Goethe, em seu *Fausto*, onde Mefistófeles foi identificado com o *Mercurius* dos alquimistas, um representante do “companheiro divino” do adepto solitário que revelava os segredos na natureza. A tradição hermética se infiltrou na obra de Goethe sob o disfarce do simbolismo, e nunca foi abertamente admitida por ele como sua “religião particular”, da qual recebeu a mais profunda inspiração. (Cf. Marie-Louise von Franz, *op. cit.*, menciona a obra de R.D.Gray, *Goethe, the alchemist* e, em especial, de Rolf Chr. Zimmerman, *Das Weltbild des jungen Goethe* acerca da referência da continuidade das idéias herméticas da alquimia no pensamento contemporâneo e em paralelo aos primórdios do racionalismo científico).

“objetividade” e “numinosidade” que a vivência do mundo inconsciente era dotada, de modo que a “personalidade inconsciente” se remete ao *indizível* que reina na contemplação da totalidade da essência do cosmos, marcado pelo esquecimento do sujeito²⁶⁷.

²⁶⁷ “Aqui vivia o ‘Outro’, que conhecia Deus como um segredo oculto, pessoal e, ao mesmo tempo, supra-pessoal. Aqui, nada separava o homem de Deus; na realidade, era como se a mente humana olhasse de cima para a Criação juntamente com Deus” (Cf. *Memórias*, p. 56, *apud* von Franz, p.39, que, em nota, esclarece a natureza não patológica de tal dissociação da psique, continuando a citar as *Memórias* de Jung: “O jogo alternado das personalidades nº 1 e nº 2, que persistiu no decorrer da minha vida, nada tem a ver com a dissociação no sentido médico habitual. Pelo contrário, tal dinâmica se desenvolve em todo indivíduo”. As religiões, sobretudo, sempre falaram ao “homem interior”, essa personalidade designada por Jung como a “nº2” do homem.)

7. Conclusão: o transcendental-imanente

A linguagem utilizada por Jung para sublinhar as etapas do processo de individuação pode sugerir que a descrição do processo de vida particular se realiza no âmbito do domínio transcendental (ou acaba atingir uma ao fim de sua meta), mas isso, segundo as análises de Michael Palmer, não é verdade. Segundo este autor, Jung permanece fiel à sua posição antidogmática e ao se referir às imagens religiosas para sublinhar as etapas do processo de individuação, não pretende se envolver na metafísica do dogma da Trindade²⁶⁸. Segundo este comentador argumenta, as imagens religiosas utilizadas na epistemologia junguiana situam-se no terreno da imanência psicológica.²⁶⁹ Toda imagem particular de Deus é instrutiva para o psicólogo porque “é a expressão espontânea de uma dada condição psíquica predominante; indica, assim, o estágio até o qual chegou a pessoa ao longo do caminho da individuação.”²⁷⁰ A imagem não resulta de uma escolha deliberada nem é impingida pelos outros porque procede do próprio inconsciente, exprimindo a experiência arquetípica do indivíduo. Neste sentido, as premissas arquetípicas são heurísticas ao modo das idéias kantianas, e indicam o *momento* específico onde o indivíduo se insere no processo de individuação.

²⁶⁸ (Cf. Palmer se refere a Jung, *Uma aproximação psicológica ao Dogma da Trindade*, C.W. vol 11, p.110.) “A questão da existência de Deus ou de saber se ele existe como trindade não cabe ao psicólogo, mas ao teólogo. Na verdade, nem se está aqui diante de uma questão de Deus, mas de *imagens humanas de Deus*, isto é, dos conteúdos-Deus arquetípicos, aqui apresentados em seu simbolismo ternário. Tudo o que o psicólogo pode, portanto, fazer, é descobrir a validade psicológica do dogma mediante a revelação de seu fundamento coletivo; mostrar, como fez Jung, de que maneira o movimento do Pai para o Filho e do Filho para o Espírito Santo correspondente ao ciclo arquetípico em três estágios da individuação.” (Cf. Michael Palmer, *Freud e Jung, sobre a religião*, p.202).

²⁶⁹ “Falar, pois, do ‘habitar do Espírito Santo’ ou que o fiel se torna ‘filho de Deus’ é usar um conjunto particular de imagens que são válidas porque, sendo arquetípicas, se configuram como *personificações dos conteúdos inconscientes*. Em outras palavras, essas imagens têm uma validade fenomênica imediata e absolutamente certa; elas revelam determinados fatos psicológicos acerca dos indivíduos que as utilizam. Nesse caso, a percepção de sua própria integralidade humana inata e a descoberta de sua relação *a priori* com um centro supra-individual. Todas essas imagens do Espírito Santo são, pois, imagens do Self e incorporam a percepção inconsciente de que o processo de individuação é o próprio foco da aspiração humana.” (Cf. *Ibid*, pp.202-203 - grifos do autor).

²⁷⁰ *Ibid*, p.203.

“Todas as imagens de Deus são, em outros termos, *produtos psíquicos de origem essencialmente inconsciente*, manifestando-se portanto apenas no efeito que têm sobre o observador. Causar ou não este efeito não depende da adesão de uma Igreja ou a um credo particulares, mas somente da capacidade de essas imagens revelarem ou manifestarem a dimensão coletiva e *a priori*.”²⁷¹

Sublinhemos, aqui, a palavra “efeito”: estas imagens só nos são perceptíveis na experiência psicológica – e não poderiam ser de outro modo, pois a revelação da imagem se dá neste nível primário da fantasia, que exprime a experiência interior individual e imediata. Jung não se refere ao âmbito da revelação metafísica, pois ela remete a uma *causa* à qual a investigação psicológica nada teria a acrescentar: estas experiências numinosas individuais não poderiam ser substituídas pela fé cega coletiva numa crença religiosa sem perder, com isso, sua numinosidade essencial.²⁷² Como a validade de uma imagem de Deus depende da experiência interior, “qualquer imagem, mesmo a mais primitiva, tem validade se cumprir essa função”²⁷³; isso explica a enorme diversidade dos estudos empreendidos por Jung de religiões antigas, cujos símbolos seriam revivificados pela experiência individual.

A individuação implanta um modelo de *desenvolvimento progressivo* da personalidade que não despreza a experiência psíquica arquetípica do ser humano em sua vivência como membro da espécie. Esta experiência filogenética colabora com a vida de todo homem na medida que revifica constantemente símbolos do inconsciente que *refletem* a sua adaptação ou inadaptação ao fluxo da vida, ou seja, estas imagens indicam – como uma espécie de “sonar interpretativo-simbólico” das vivências essenciais que foi adquirido pela espécie humana, ou uma espécie de espelho que reflete do interior do ser - o “caminhar” aporético do indivíduo em seu desenvolvimento como pessoa em direção à personalidade. Falar de um desenvolvimento psíquico não significa, contudo, que a individuação proporcione “um *relato cronológico* de como um indivíduo particular vai evoluir”, ressalta Michael Palmer. A isto,

²⁷¹ *Ibid.* (grifos do autor)

²⁷² Jung observa que “a crença não é um substituto adequado para a experiência interior, e quando esta última está ausente mesmo uma forte fé advinda miraculosamente como dom da graça pode desaparecer de maneira igualmente miraculosa.” (Cf. “The Undiscovered Self”, 1957, C.W. vol 10, p.265, citado por Palmer).

²⁷³ *Ibid.*, p.204.

talvez nos fosse permitido acrescentar que a individuação apresenta uma *teleologia aparente*, uma noção particular de *finalidade* que deve ser desvendada para melhor se compreender a natureza da determinação inconsciente sobre a vivência individual. Esta “finalidade” não culmina numa afirmação de um progresso absoluto a ser atingido ao término da vida, pois, quanto a isso, Jung salienta que, mesmo hoje, “numa comunidade civilizada, as pessoas que formam, psicologicamente falando, o estrato mais baixo vivem numa condição de inconsciência que pouco difere da dos primitivos”²⁷⁴. “Para essas pessoas”, reforça Michael Palmer, “Deus ainda é concebido em termos arcaicos, como uma força que nos governa a partir do mundo exterior, força beneficente e paternal”²⁷⁵, de modo idêntico como a imagem que se apresenta nos dogmas estáticos formulados pelas religiões. Estas manifestações estáticas do arquétipo de Deus nos fenômenos contemporâneos, antes de indicar um (sintomático) anseio retrógrado de Jung às revelações catárticas da religião, sinalizam o afastamento do homem contemporâneo dos conceitos de Deus - considerados ultrapassados e irrelevantes porque a energia libidinal fora drenada destes conteúdos, fazendo-os perder seu valor.²⁷⁶

7.1 Mito individual e verdade

O desejo de buscar a personalidade se converteu num problema real em nossa época - afirma Jung, quando discorre sobre a formação da personalidade²⁷⁷ -, mas o ideal elevado de educar para a personalidade que se pretende atribuir à infância só pode, de fato, ocorrer no

²⁷⁴ “O problema espiritual do homem moderno” (1928/1931), O.C. vol 10, p.75, citado por Michael Palmer.

²⁷⁵ Palmer, *op.cit.*, p.204.

²⁷⁶ A própria energia, contudo, nunca se perde; ela se dirige a novas direções a fim de revivificar novos símbolos, pois: “Como um curso de água represado, a libido é, assim, canalizada em diferentes direções, infundindo de força e significação novos símbolos.” (Cf. *Ibid.*, p.205.)

²⁷⁷ No capítulo VII do ensaio “O desenvolvimento da personalidade”, O.C. vol 17.

adulto²⁷⁸. Somente por meio da *determinação, inteireza e maturidade* é que se poderia atingir a personalidade, e estas qualidades características não são próprias da criança - pois se fossem, ela deixaria sua infantilidade -, mas só podem existir no adulto.²⁷⁹ É o desenvolvimento da personalidade a partir de seus germes inconscientes no decorrer da vida que diferencia a concepção junguiana de indivíduo da formulação psicanalítica, e lhe retira o acento terapêutico da busca de um encadeamento *causal* numa determinação histórica dos sintomas psicopatológicos para pôr em seu lugar, em contrapartida, a questão de uma *teleologia* atuante na determinação inconsciente da personalidade. Mas tão problemática quanto a suposição teleológica de um mecanismo supra-sensível atuante *no indivíduo*, é a suposição de que esta supra-determinação exiba características universais.²⁸⁰

A determinação inteligível da conduta humana se nos mostra ao longo do desenvolvimento da personalidade no decorrer da vida, a partir de seus germes inconscientes, mas estes germes que nos conduzem não podem ser apreendidos em si mesmos, na medida em que eles só se revelam em nossa ação.²⁸¹ A realização total de nosso *ser* (inteligível) na personalidade é um *ideal* que não sinaliza a um *fim absoluto* a que chegamos, pois “é um ideal inatingível.” Mas o fato de não ser atingível “não é uma razão a se opor a um ideal, pois

²⁷⁸ “[...] geralmente se vê na ‘personalidade’ a *totalidade psíquica, dotada de decisão, resistência e força*, mas isso é um *ideal de pessoa adulta*, que se pretende atribuir à infância”. No que tange à personalidade, só se poderia falar “da criança que existe no adulto”: “No adulto está oculta uma criança, *uma criança eterna, algo ainda em formação e que jamais estará terminado, algo que precisará de cuidado permanente, de atenção e de educação*. Esta é a parte da personalidade humana que deveria desenvolver-se até alcançar a totalidade. Mas o homem de nosso tempo se acha imensamente distante dessa totalidade.” (Cf. Jung, O.C. vol 17, §286 - grifos originais)

²⁷⁹ “A personalidade já existe em germe na criança, mas só se desenvolverá aos poucos por meio da vida e no decurso da vida.” (Cf. *Ibid*, §288.) Deste modo, atingir a personalidade é uma meta que só se pode impor ao adulto; é como o “fruto amadurecido pelo esforço da vida orientada para esse fim. Attingir a personalidade não é tarefa insignificante, mas o melhor desenvolvimento possível da totalidade de um indivíduo determinado”. (Cf. *Ibid*, §289.)

²⁸⁰ “Personalidade é a realização máxima da índole inata e específica de um ser vivo em particular. Personalidade é a obra a que se chega pela máxima coragem de viver, pela *afirmação absoluta do ser individual, e pela adaptação*, a mais perfeita possível, a tudo que existe de *universal*, e tudo aliado à máxima liberdade de decisão própria.” (Cf. *Ibid* - os grifos são meus)

²⁸¹ “De início não sabemos o que está contido em nós, que feitos sublimes ou que crimes, que espécie de bem ou mal. Somente o outono revela o que a primavera produziu, e somente a tarde manifesta o que a manhã iniciou.” (Cf. O.C. vol. 17, §290.)

os ideais são apenas os indicadores do caminho e não as metas visadas.”²⁸² A personalidade não deve ser compreendida como um *alvo* a que se chega, ela está sempre em formação, desenvolvendo-se, numa “individuação” que difere do mero individualismo²⁸³. Há uma *necessidade* que *motiva* o desenvolvimento da personalidade, algo que nos obriga *atuando como uma causa*, sem a qual a natureza e a natureza humana, em si mesmas inertes, não mudariam.²⁸⁴

Em todo seu desenvolvimento, desde o começo até a suposta consciência completa, a personalidade é ao mesmo tempo um carisma e uma maldição: ela resulta numa felicidade a qual se deve pagar um elevado preço, que leva à **1.** angústia do isolamento da massa determinada e inconsciente e ao **2.** temor de tomarmos parte de algo monstruoso e anormal em nossa designação interior, mas também pode resultar na **3.** confiança e na fidelidade à própria lei interna.²⁸⁵ Mas aqui se torna evidente o dilema que emerge no obscuro desenvolvimento do *mito pessoal*, uma força motivadora ao mesmo tempo pessoal e impessoal que indica o caminho da verdade *individual* em meio aos já traçados pela *cultura*: “a personalidade jamais poderá desenvolver-se se a pessoa não escolher *seu próprio caminho*, de maneira consciente e por uma decisão consciente e moral.”²⁸⁶

²⁸² *Ibid*, §292.

²⁸³ “O individualismo nunca foi um desenvolvimento natural, mas sim uma usurpação contrária à natureza, uma atitude inadequada e impertinente, que muitas vezes se revela oca e sem consistência, por desabar à primeira dificuldade encontrada. Aqui [a individuação] se trata de outra coisa.” (Cf. Jung, *Ibid*, §292)

²⁸⁴ Somente uma necessidade premente poderia ativar o desenvolvimento da personalidade, que não obedece a nenhum desejo e a nenhuma ordem, mas somente a uma necessidade que “precisa ser motivada pela coação de acontecimentos internos ou externos. Qualquer outro desenvolvimento seria justamente o individualismo. Por isso a acusação de individualismo equivale a um insulto banal, quando é dirigida ao desenvolvimento natural da personalidade.” (Cf. *Ibid*, §293.)

²⁸⁵ “A fidelidade à sua própria lei significa confiar nessa lei, perseverar com lealdade e esperar com confiança; enfim, é mesma atitude que uma pessoa religiosa deve ter para com Deus.” (Cf. *Ibid*, §296).

²⁸⁶ “A força para o desenvolvimento da personalidade não provém apenas da necessidade, que é o motivo causador, mas também da decisão consciente e moral. Se faltar a necessidade, esse desenvolvimento não passará de uma acrobacia da vontade [consciente]; se faltar a decisão consciente, o desenvolvimento seria apenas um automatismo indistinto e inconsciente. Somente será possível que alguém decida por seu próprio caminho, se *esse caminho for considerado o melhor*. Se qualquer outro caminho fosse considerado o melhor, então em lugar da própria personalidade haveria outro caminho para ser vivido e desenvolvido. Os outros caminhos são as convenções de natureza moral, social, política, filosófica e religiosa. O fato de as convenções de algum modo

Por ser uma atitude coletiva, a convenção social é considerada por Jung, do ponto de vista moral e religioso, como uma submissão à cultura oposta ao ideal criativo existente no *Ser* (si-mesmo) em sua teoria da subjetividade, que implica na “renúncia da totalidade e fuga diante de suas próprias e últimas conseqüências.”²⁸⁷ Contudo, a *necessidade* não pode promover por si mesma (‘impulsionando’) a escolha do próprio caminho – a necessidade atinge a muitos -, nem tampouco somente a *decisão moral* é capaz - geralmente se decide por se deixar guiar pelas convenções. O fator que fornece o impulso último a favor de algo fora do comum é denominado por Jung de *designação pelo mito pessoal*: um sentimento irracional de confiança e certeza interna que, traçado pelo destino, “impele a emancipar-se da massa gregária e de seus caminhos desgastados pelo uso.”²⁸⁸ Mas à diferença de Schopenhauer, que compreende que a qualidade de gênio pertence a poucos, Jung concebe que a “designação” (ou seu respectivo sentimento) constitui uma prerrogativa de todas as personalidades²⁸⁹, e

sempre florescerem prova que a maioria esmagadora das pessoas não escolhe seu próprio caminho, mas a convenção; por isso não se desenvolve a si mesma, mas segue um método, que é algo de coletivo, em prejuízo de sua totalidade própria.” (Cf. *Ibid*, §296 - grifos originais).

²⁸⁷ De modo muito próximo de Schopenhauer, Jung se remete às personalidades históricas para exemplificar o desenvolvimento da personalidade como um ideal distinto do “individualismo”. A grandeza das personalidades históricas se deve ao fato de que elas não se submetem às convenções sociais, destacando-se da massa e seus apegos coletivos, optando por realizar a difícil (mas imprescindível) opção por um *caminho aporético individual*. A estranheza deste procedimento sempre se havia afigurado ao homem comum como um ato de loucura, ou uma possessão por um demônio (*daimon*) ou por um deus, de modo que aos heróis - que procediam de modo diverso dos demais - era atribuída uma força demoníaca ou um dom divino: “para o homem comum a personalidade eminente é como que uma *aparicação sobrenatural*, apenas explicável pela ação de um fator demoníaco.” (Cf. Jung, O.C. vol. 17, §297-8).

²⁸⁸ (Cf. *Ibid*, §300.) “Personalidade verdadeira sempre supõe designação e nela acredita, nela deposita a ‘pístis’ (confiança) como em Deus, mesmo que na opinião do homem comum seja apenas um sentimento pessoal de designação. Esta designação age como se fosse uma lei de Deus, da qual não é possível esquivar-se. O fato de muitíssimos perecerem, ao seguir seu caminho próprio, não significa nada para aquele que tem designação. Ele deve obedecer à sua própria lei, como se um demônio lhe insuflasse caminhos novos e estranhos. Quem tem *designação (Bestimmung) escuta a voz (Stimme) do seu íntimo, está designado (bestimmt)*. Por isso a lenda atribui a essa pessoa um demônio pessoal, que a aconselha e cujos encargos deve executar[...] O sentido primitivo da palavra alemã *Bestimmung* é o de que *uma voz (Stimme) se dirige à pessoa*.” (Cf. *Ibid* - grifos originais).

²⁸⁹ “Tornar-se personalidade não é prerrogativa exclusiva do homem genial. Pode mesmo alguém ser genial sem ter personalidade ou sem ser personalidade. Uma vez que cada indivíduo tem sua lei de vida que lhe é inata, cada um, em teoria, pode seguir esta lei acima das outras e assim tornar-se personalidade, o que significa atingir a totalidade. O ser vivente existe apenas sob a forma de uma unidade viva ou indivíduo, por isso a lei da vida se destina sempre a uma *vida vivida individualmente*. Somente podemos conceber o psiquismo objetivo como uma realidade universal e da mesma natureza, a qual significa a condição psíquica prévia e igual a todos os homens.

mesmo a menor delas a possui - acompanhada, entretanto, de um decréscimo de intensidade, a ponto de tornar-se nebulosa e mais inconsciente e confundir-se com as convenções ditadas pela necessidade da coletividade.²⁹⁰

A *designação* pelo mito pessoal é a única coisa que distingue a personalidade individual da necessidade de multidão do povo, e se impõe tanto para o indivíduo na sua busca pela personalidade quanto ao povo, em sua busca por um líder heróico que o conduza. É a *mesma* necessidade psíquica e aflitiva que se impõe para ambos e, se aceita pelo indivíduo, ela o encaminha para o isolamento resultante da *certeza privada* de origem impessoal que o atinge pessoalmente.²⁹¹ A personalidade é, segundo Jung, algo misterioso que, no uso vago da linguagem, corre o risco de perder-se no palavreado insatisfatório, pois nem a tendência de derivar tudo da hereditariedade e tampouco a de derivar do meio ambiente, com vistas a se referir ao problema da pessoa genial ou criativa, são considerados por ele satisfatórios: ambos efetivam uma romantização da infância ao sabor da nossa época, que se guia por uma explicação a partir da necessidade *externa*.²⁹² É a fidelidade à própria lei que permite, segundo Jung, *torna-se* personalidade e encontrar um *sentido* da própria vida. Sem este encontro do sentido próprio da vida nós nos tornaríamos neuróticos, possuindo

Mas toda a vez que essa realidade quer manifesta-se, precisa individualizar-se, pois normalmente não existe outra escolha possível a não ser a de expressar-se por meio de um indivíduo singular.” (Cf. Jung, O.C. vol 17, §307 - grifos originais).

²⁹⁰ “Parece que a voz do demônio interior se torna cada vez mais distante, mais rara e mais confusa. Quanto menor for a personalidade, tanto mais imprecisa e inconsciente se torna a voz, até confundir-se com a sociedade, sem poder distinguir-se dela, privando-se da própria totalidade do grupo. A voz interior é substituída pela voz do grupo social e de suas convenções; em lugar da designação aparecem as necessidades da coletividade.” (Cf. *Ibid*, §302.)

²⁹¹ “Se ele obedecer à voz, sentir-se-á imediatamente diferente e isolado, porque decidiu seguir aquela lei que veio ao seu encontro e brotou de seu próprio íntimo. ‘Sua própria lei’, todos dirão. Só ele sabe, e só ele pode saber: Trata-se *da* lei e *da* designação.” (Cf. *Ibid*, §304 - grifos originais)

²⁹² À qual se acrescenta sempre “algo de irracional, que não pode ser racionalizado, como um ‘deus ex machina’ (um deus que surge pelo efeito de uma máquina) [...] que é o modo conhecido de apelar para a ação de Deus. Neste assunto parece que o problema invade um domínio supra-humano, o qual sempre foi designado por um nome divino. Como era evidente, também tive de mencionar essa voz interior, essa designação e considerá-la como um *psiquismo objetivo* e poderoso, a fim de caracterizá-la de acordo com a maneira pela qual atua na formação da personalidade, apresentando-se também em certos casos, de modo subjetivo.” (Cf. Jung, O.C. vol 17, §312 - os grifos são meus).

temores que - antes de ser mera imaginação - expressam uma atividade psíquica existente fora do domínio consciente, a qual não poderia ser atingida nem pela vontade²⁹³ nem pela inteligência. A manifestação do psiquismo objetivo exige a solidão do indivíduo para que possa ouvir sua voz interior.²⁹⁴

Ao compreender a neurose como uma perturbação do desenvolvimento da personalidade, Jung atribui à Psicologia a tarefa de se ocupar do problema da personalidade e da voz interior, secularmente tratado pelas religiões, e deste modo a psicoterapia prática deveria lidar com a “questão religiosa da voz interior” - mas compreendendo, com isso, as designações do *destino inconsciente* que, se assimilados pela consciência, levariam ao desenvolvimento da personalidade. Esta assimilação exige um **1.** esforço especial (diverso do modo espontâneo como ocorria com os profetas do Antigo Testamento) para proporcionar a assimilação dos conteúdos correspondentes às ‘designações do destino’²⁹⁵, e por isso o surgimento da personalidade é marcado por uma *atitude ativa de conscientização* que pode ser expressa (metaforicamente) como uma iluminação e aumento de consciência mais abrangente²⁹⁶; este estado psíquico exerceria uma ação curativa sobre o indivíduo, ao mesmo tempo em que se acompanha de um **2.** temor frente aos desígnios da voz interior, que sinaliza um *mal aparente* que diz respeito não só ao perigo ao qual está a subjetividade está submetida, mas também aos conteúdos que podem atingir toda a humanidade. Infelizmente, sem defrontarmos com este mal é impossível haver qualquer transformação, muito menos

²⁹³ A vontade é considerada por Jung como uma disposição motivadora que conjuga **1.** a consciência da necessidade e da falta e **2.** os instrumentos para se chegar a um resultado. Refere-se, portanto, a uma *obra abstrata da razão* que legisla sobre os dados sensíveis da intuição através de conceitos, sendo restrita aos fenômenos empíricos (sob o princípio de razão, designado pela filosofia de Schopenhauer) da experiência do sujeito. Trata-se, portanto, de uma vontade humana, oriunda da voluntariedade consciente, diversa da Vontade em-si tratada pelo filósofo.

²⁹⁴ “Se ele fosse sozinho para o deserto e na solidão se pusesse a escutar a voz íntima, talvez pudesse perceber o que diz essa voz interior. Mas geralmente o homem deformado pela cultura é de todo incapaz de perceber essa voz, que não é garantida por parte dos ensinamentos recebidos. Os homens primitivos têm muito mais capacidade para isso, ao menos os curandeiros, porque faz parte de seu aparelhamento profissional poder falar com os espíritos, as árvores e os animais; isto significa que é sob essas formas que se manifesta a eles o psiquismo objetivo, o ‘não-eu’ psíquico.” (Cf. Jung, O.C., vol. 17, §315.)

²⁹⁵ *Ibid*, §316.

²⁹⁶ *Ibid*, §318.

qualquer renovação ou ‘cura’ da personalidade originariamente fraturada.²⁹⁷ A angústia e o temor precedem o desenvolvimento da personalidade, de modo que a voz interior da natureza é dotada de um caráter dúbio – como a maioria das concepções junguianas – sendo considerada, ao mesmo tempo, boa e destruidora. Ela se nos afigura como má porque provém da “antiga verdade de que o bom é sempre inimigo do melhor”. Jung se refere à fala de Fausto: de que “Se neste mundo conseguimos o que é bom, O que é melhor parece engano e ilusão!”. O caminho do mito pessoal é sempre aporético e um risco a se correr; é algo psiquicamente vivo que sempre atormenta até ser encontrado, algo que a filosofia chinesa apreendeu como o Tao²⁹⁸, pois alude, com isso, a uma concepção de personalidade fechada cuja totalidade e perfeição deveria ser compreendida, mesmo que a compreensão seja perigosa para o indivíduo que a procura. Por mais que o indivíduo procure o caminho mais tranquilo, refugiando-se na massa, a voz interior deveria ser escutada porque é ela quem dita o destino do homem no seu mito pessoal, configurado pela natureza criativa e ao mesmo tempo trágica que possibilita toda a iluminação do sentido pessoal da vida.

O *mito pessoal* formulado por Jung permite apreender na experiência individual a significação intrínseca da essência²⁹⁹, pois aí o exame da subjetividade se concentra no ‘essencial’ e ‘significativo’, suprimindo todo o contingente no humano. Sendo assim, o individual não se opõe ao universal, e indica a *noção profunda de verdade* que não poderia ser encontrada, de outro modo, na experiência. O fundamento supra-individual e eterno

²⁹⁷ “[...] ‘Luciferino’, no sentido próprio e menos dúbio da palavra, é o caráter da voz interior; por isso ela coloca o homem diante de decisões morais definitivas, sem as quais ele jamais atingiria a consciência e se tornaria uma personalidade. De modo imperscrutável acontece muitas vezes que se acham misturados na voz interior o mais baixo e o mais alto, o melhor e o pior, o mais verdadeiro e o mais fictício, o que produz um abismo de confusão, ilusão e desespero.” (Cf. *Ibid*, §319.)

²⁹⁸ “Estar dentro do Tao significa perfeição, totalidade, desígnio cumprido, começo e fim, e a realização completa do sentido inato da existência. Personalidade é Tao.” (Cf. Jung, final do capítulo VII de que tratamos, §323.)

²⁹⁹ Assim como o *gênio* postulado por Schopenhauer - capaz de conhecer a natureza da humanidade (a essência) por meio de sua experiência individual (nas ações do caráter que refletem o inteligível) porque nele os fatos da experiência e da história se colocam sob o ponto de vista da idéia e do absoluto, tornando possível que ele apreenda a natureza por meio da natureza de seu próprio Eu e objetive diante de si um conhecimento *a priori*. (Cf. A. Schopenhauer, *Mundo*, livro 3, §51).

(arquetípico) existente em cada indivíduo se revela figurativamente por meio das imagens simbólicas da totalidade de Deus e do si-mesmo e mostra a **1.** tarefa da vida (destino³⁰⁰) de atingir o Self – considerado uma personalidade mais abrangente que conjuga a totalidade da subjetividade em seus germes universais -, mas também é um **2.** indicativo (heurístico) dos *meios* para se conseguir alcançar a personalidade, em constante ‘ajuste’ das tendências dialéticas (e dogmáticas) da psique.

O processo de individuação³⁰¹ parte do pressuposto de que o homem é capaz de atingir sua totalidade e curar-se³⁰² e que a orientação do processo vem do inconsciente. Em *O eu e o inconsciente*³⁰³ Jung se refere à individuação como um processo através do qual “o homem se torna o ser único que de fato é”³⁰⁴, procurando realizar a peculiaridade de seu ser. Mas isto não torna o indivíduo plenamente distinto da coletividade; ele é considerado uma unidade viva composta de fatores puramente *universais* que se apresentam em forma *individual* para propiciar a individuação, que “tem por meta a cooperação viva de todos os fatores”.³⁰⁵ A dificuldade estaria em *descrever* os processos interiores que irrompem com força sugestiva na consciência, mas ela é contornada por Jung (nos mesmos moldes que por Schopenhauer): ele parte do pressuposto de que talvez o melhor modo de ilustrar as influências do inconsciente fosse recorrer aos exemplos de doenças mentais, de inspirações criadoras e conversões religiosas, que aludem a este limite da realidade.

³⁰⁰ “Nesta medida, elas impõem a todas as personalidades em individuação uma obrigação e uma responsabilidade ímpar: vivenciar essas imagens como expressão de sua própria necessidade interior de integridade e construir a vida nos termos dessa necessidade.” (Cf. Michael Palmer, *op. cit.*, p. 208).

³⁰¹ “*O sentido e a meta do processo são a realização da personalidade originária, presente no germe embrionário*, em todos os seus aspectos. É o estabelecimento e o desabrochar da totalidade originária, potencial. Os símbolos utilizados pelo inconsciente para exprimi-la são os mesmos que a humanidade sempre empregou para exprimir a totalidade, a integridade e a perfeição; em geral, esses símbolos são formas quaternárias e círculos. Chamei esse processo de processo de individuação.” (Cf. Jung, “Psicologia do inconsciente”, O.C. vol 7/1, §186 - grifos originais).

³⁰² *Ibid.*, §188.

³⁰³ O.C. vol 7/2.

³⁰⁴ *Ibid.*, §267. (grifos originais)

³⁰⁵ *Ibid.*, §268. “A meta da individuação não é outra senão a de despojar o si-mesmo dos invólucros falsos da persona, assim como do poder sugestivo das imagens primordiais.” (Cf. *Ibid.*, §269.).

A instância do si-mesmo apreende a totalidade psíquica, mas isso ultrapassa a nossa imaginação porque o eu (parte) é incapaz de compreender o todo, de modo que “o si-mesmo³⁰⁶ sempre constituirá uma grandeza que nos ultrapassa.” Somente na medida em que nos autoconhecemos a camada do inconsciente pessoal que encobre o inconsciente coletivo se reduz e possibilita a emergência de uma consciência ‘livre’. A prerrogativa de uma espontaneidade do inconsciente, que deixa de ser meramente reativo à consciência nos leva erroneamente supor uma *teleologia inconsciente*, mas esta interpretação não corresponde à realidade; não há na teoria junguiana da subjetividade uma teleologia responsável por impelir a um estado superior de consciência, e sim *motivos propulsores* no inconsciente que possibilitam se chegar à ‘meta’ da realização do si-mesmo.³⁰⁷ Sendo assim, o destino da neurose que acomete algumas pessoas seria a própria expressão de um tipo humano superior que permanece, por qualquer motivo, preso a um estado primitivo, de modo que a apatia da consciência faria com que se acumulasse uma certa quantidade energética no inconsciente que explode, irrompendo na neurose. As fantasias do inconsciente impessoal se seguem das fantasias da esfera pessoal apresentando uma diretriz inconsciente que encontra semelhança nos ritos primitivos dos processos de iniciação, que tinham por objetivo propiciar uma transformação. Em toda simbólica da iniciação aparecem conteúdos nítidos inconscientes atuantes sobre a psique, conexões que são “construídas logicamente, numa *seqüência*

³⁰⁶ Segundo Marie-Louise von Franz (*op. cit.*, p.208) o símbolo do *self* proporciona uma espécie de “participação mística” entre todos os seres humanos, pois ele é “o ponto de referência não apenas do ego individual mas também de todos os que têm a mesma concepção ou que estão unidos pelo destino” (Jung, O.C. vol 11, §419.) e, por ser dotado de um caráter coletivo, ele possibilita que os seres humanos possam “se relacionar entre si sem estarem contaminados por motivos egoístas, enquanto que os sentimentos do ego são quase sempre ensombrecidos por toda sorte de motivação egocêntrica consciente ou inconsciente. A liberdade e a dignidade do indivíduo radicam-se, pois, no *anthropos* transcendental. (*Ibid.*, §444.)

³⁰⁷ “Acho, no entanto, que seria um erro supor que tais casos [de espontaneidade do inconsciente] o inconsciente atua segundo um plano geral e preestabelecido, tendendo para uma determinada meta e sua realização. Jamais encontrei algo que pudesse fundamentar tal hipótese. O motivo propulsor – na medida em que podemos percebê-lo – parece ser essencialmente um instinto de realização do si-mesmo. Se se tratasse de um plano geral ou teleológico, todos os indivíduos dotados de um inconsciente excessivo deveriam ser impelidos irresistivelmente para um estado superior de consciência. Isso não se dá.” (Cf. Jung, O.C. vol. 7/2, §291.)

endereçada a um fim”.³⁰⁸ – mas esta expressão deveria ser utilizada com cautela porque ela não implica na existência de uma teleologia inconsciente, e sim num desempenho ativo do inconsciente por meio das fantasias que aguardam por uma intervenção consciente. Só neste aspecto poderíamos falar de uma orientação para um fim.³⁰⁹

Sendo considerado como um **1.** processo natural sem objetivo e **2.** como potência energética para determinada meta, o inconsciente junguiano encontra traços semelhantes da Vontade cega formulada por Schopenhauer, uma força que em si mesma não teria uma *meta*. Para constituir uma teleologia, o processo de individuação necessitaria de uma *compreensão*, ao menos intuitiva, da imagem pela consciência para que se pudesse, então, atingir a meta da ascensão a uma consciência superior. A finalidade da individuação posta pelo inconsciente pressupõe a participação da consciência na potência energética inconsciente para que, através da compreensão das imagens impositivas do inconsciente, fosse possível atingir uma plena liberdade da conduta da personalidade. A *função de relação* que o arquétipo constelado nas imagens metafóricas da cultura estabelece com o inconsciente é responsável pelo seu poder de sugestão, e produz novas formas de assimilação da realidade psíquica atuante na esfera do psiquismo humano. As imagens arquetípicas oferecem sentimentos específicos que possibilitam compreensões individuais diversas, todas “verdadeiras” porque fiéis a si mesmas. Isso torna o *conceito de verdade* um conceito *relativo* que corresponde à compreensão estritamente individual. O conteúdo arquetípico do si-mesmo apreendido através das imagens de unidade abandona, deste modo, a exclusividade dareligiosa conferido pela leitura espiritualista à qual nos opomos, na medida em que a força de atração e sugestão das imagens de Deus no psiquismo alude a uma representação espontânea e coletiva do arquétipo que não

³⁰⁸ *Ibid*, §386. (os grifos são meus)

³⁰⁹ “Por um lado, o inconsciente é um processo puramente natural, sem objetivo; mas por outro lado tem endereçamento potencial, típico de todo processo energético. Quando a consciência desempenha uma parte ativa e experimenta cada estágio do processo, compreendendo-o pelo menos intuitivamente, então a imagem seguinte sempre ascenderá a um estágio superior, constituindo-se assim a finalidade da meta.” (Cf. *Ibid.*)

pertence estritamente às tradições teológicas.³¹⁰ As doutrinas religiosas é que expressariam mitologemas cuja *origem* é a criatividade do inconsciente coletivo, e assim, as imagens arquetípicas dos conteúdos-Deus arquetípicos não podem levar a uma plena certeza da existência de uma entidade transcendental hipostasiada (ou de uma forma-Deus arquetípica).³¹¹

A única certeza possível tem natureza (psíquica) individual, e talvez fosse referida por Kant como uma *crença* cujo fundamento de verdade permaneceria inverificável e subjetivo, pois sua efetividade só poderia ser demonstrada, segundo Jung, a partir da correção da interpretação individual³¹², e da relação que esta imagem estabelece com a conduta pessoal no plano da experiência fenomênica. Esta concepção de certeza nunca poderia ser generalizada a ponto de atingir uma validade universal, isso porque o caminho-da-verdade-psíquica configurado pela psicologia analítica é individual e solitário. A verdade essencial é incapaz de ser transfigurada para um procedimento epistemológico rígido passível de ser aplicado a todos os casos; a esfera dos valores e significados morais humanos só poderia corresponder a um

³¹⁰ Jung, O.C. vol. 18/2, §1529-30.

³¹¹ “Só posso comprovar que alguém conjurou uma imagem psíquica, mas é impossível para mim confirmar a presença real do ser invocado [...]. Não nego de forma alguma que a profunda emoção de uma oração autêntica possa alcançar a transcendência, mas isto está acima de nossa compreensão. Não haveria transcendência se nossas imagens e metáforas fossem mais do que simples antropomorfismos e as palavras tivessem efeito mágico [...]. Toda a pregação teológica é um *mitologema*, uma série de imagens arquetípicas que se destina a dar uma descrição mais ou menos exata da transcendência inimaginável. Isto é um paradoxo, mas é justificado. A totalidade desses arquétipos corresponde ao que chamei de *inconsciente coletivo*. Trata-se de *fatos empíricos*, conforme já demonstrei [...]. O inconsciente coletivo é neutro; nada mais é do que natureza, tanto espiritual quanto ctônica. É falso imputar à minha psicologia a idéia de que o Espírito Santo é ‘apenas uma projeção da alma humana’. É um fato transcendental que se apresenta a nós sob a dissimulação de uma imagem arquetípica [...]. Não há nenhuma certeza de que esta imagem corresponda exatamente à entidade transcendental.” (Cf. Jung, O.C. vol. 18/2, §1536.)

³¹² Uma das críticas dirigidas a Jung é que sua teoria concede uma validade individual à noção de verdade que é incapaz de ser transposta para o geral justamente por desconsiderar os métodos estatísticos prezados pela ciência. Mas segundo Marie-Louise von Franz (*C.G. Jung, seu mito em nossa época*, p.206), Jung considerava as afirmações estatísticas no campo da psicologia como *abstrações mentais* que se desenvolveram para abarcar um *conhecimento científico*, mas não uma *compreensão do ser humano real* (O.C. vol 10, §495-97). O único portador da vida é o indivíduo, mas este é desconsiderado pelas teorias que se baseiam na estatística que “formulam uma média ideal em que todas as exceções, em ambos os lados da escala, são abolidas e substituídas por uma média abstrata. Assim, desenvolveram-se uma psicologia ou uma antropologia dotadas de ‘validade geral’, cumpre reconhecer; mas, elas nos dão, ao homem comum, uma visão abstrata, de que foram apagadas todas as características individuais”. Disso resulta um quadro racional cada vez mais irreal do mundo, no qual a pessoa figura apenas como uma espécie de fenômeno marginal (*Ibid*, §498).

conceito relativo de verdade encontrado por meio do caminhar tateante de cada indivíduo frente aos símbolos do seu inconsciente que espelham a veracidade de sua compreensão íntima em relação à realidade exterior.

7.2 O sujeito psicológico e a representação do mundo

A compreensão subjetiva de todo o mundo “objetivo” e “real” exige uma *relação* das partes fragmentadas do psiquismo para que o ‘eu’ pudesse compreender seu relacionamento com o mundo. Do mundo não conhecemos os objetos dados aos sentidos pela matéria, mas somente aquilo que podemos apreender de imediato por nossa *realidade psíquica*, que é problemática porque não é somente influenciada pelos órgãos dos sentidos, mas também por fantasias espontâneas e objetivas que orientam o olhar para uma determinada cosmovisão inconsciente. A idéia de uma cosmovisão insere a Psicologia Analítica no fluxo do tempo, e seu posicionamento frente ao “espírito do tempo” é referido, por Jung, no primeiro capítulo de *Psicologia em Transição* intitulado “Sobre o inconsciente”³¹³. A psicologia analítica seria pertencente a um quadro histórico que iniciou com a reação inconsciente à unilateralidade da Razão que vigorou desde o Iluminismo, donde provieram tentativas compensatórias inconscientes tais como as manifestas pelo romantismo alemão, pelo paganismo, e pelo orientalismo trazido pela importação do budismo “desde Schopenhauer”.³¹⁴ Este período de

³¹³ O.C. vol 10.

³¹⁴ “Deste desenvolvimento pode-se deduzir que a psicologia analítica não é um fato isolado, mas pertence a um determinado quadro histórico. A meu ver, a ocorrência deste distúrbio ou reativação do inconsciente, justamente por volta de 1800, se relaciona com a Revolução Francesa que não foi tanto uma revolução política mas muito mais uma revolução dos espíritos, uma explosão generalizada da energia armazenada pelo Iluminismo francês. A primeira destituição oficial do cristianismo pela Revolução deve ter causado uma profunda impressão no pagão inconsciente que existe em nós, pois desde então ele não teve mais sossego. No mais iminente alemão daquela época, Goethe, ele pôde mostrar-se vivo e, em Hölderlin, pôde pelo menos invocar em voz alta a suprema glória da Grécia. E desde então a descristianização da cosmovisão fez rápidos progressos, apesar de eventuais reações. Concomitantemente se deu a importação de deuses estrangeiros. Além do fetichismo e do xamanismo já citados,

reação inconsciente, que traz à tona influências arcaicas, encontraria semelhanças com o quadro histórico vivido pela humanidade nos primeiros tempos do cristianismo, onde a sociedade estava sendo abalada em suas convicções políticas e religiosas e teve origem um sincretismo religioso que incorporou deuses de outras culturas. Jung identifica que passamos por um “caos do espírito” semelhante àquele que marcou a era cristã.

O fundamento da reação inconsciente é a tendência compensatória do psiquismo à atitude unilateral da consciência e acentua a necessidade da psique atentar à *relação* consciente e inconsciente. Podemos perceber a tendência compensatória da cultura na linguagem inconsciente expressa no indivíduo: a linguagem primitiva do inconsciente é rica em imagens e estas são um reflexo compensatório do mundo. A psique deve ser atendida não porque exiba características metafísicas, mas porque ela se relaciona com o mundo ao modo de um *espelho*, a fim de o complementar.³¹⁵ A realidade psíquica é um *fenômeno* psíquico e não o próprio inconsciente em si, acerca do qual nada pode ser dito; apenas sua influência é sentida - tanto quanto a percepção sensorial externa o é, pois a intuição interna provoca quase nos mesmos moldes a percepção sensorial de fenômenos interiores (que podem ser, inclusive, alucinados, nos casos de menor abstração da influência psíquica), frente aos quais nos defrontamos com um “Outro” de realidade coletiva no interior do nosso Eu³¹⁶. Tanto quanto o

foi importado o budismo, desde Schopenhauer. As religiões místicas se difundiram bem depressa [...]” (Cf. Jung, O.C. vol 10, §22)

³¹⁵ “Acho que não devemos atribuir ao inconsciente uma natureza puramente instintiva, nem uma realidade metafísica, e muito menos elevá-lo à condição de fundamento universal. Devemos entendê-lo como fenômeno psíquico, exatamente como o consciente. Sabemos tão pouco o que é a psique quanto o que é a vida. Enigma mais que suficiente para não sabermos até que ponto o “eu” é o “mundo” e até que ponto o “mundo” é “eu”! Mas o inconsciente, em todo caso, *existe realmente*, pois *age de fato*. Mas seu tipo de realidade é diferente da realidade do mundo exterior, pois é uma realidade psicológica. Por isso é como se o nosso consciente se encontrasse entre dois mundos ou realidades, ou melhor, entre dois tipos completamente diferentes de fenômenos ou objetos psicológicos. Metade das percepções lhe advém dos sentidos; a outra metade da intuição: a visão de fenômenos interiores, provocados pelo inconsciente.” (Cf. Jung, O.C. vol 10, §23 - grifos originais).

³¹⁶ O confronto com a parte sombria de si-mesmo, com esse “não-eu psíquico” significa um grave sofrimento, “visto que o homem meramente natural tem de morrer enquanto ainda estamos vivos. Quem se encontrar nessa situação vai sem dúvida defrontar-se com o ‘outro’ a quem se oporá e com quem seu ego-vontade interior irá se confrontar, ou seja, com a sua sombra, bem como com a realidade individual do ‘tu’, que não corresponde às suas expectativas e, por fim, com o não-eu psíquico, os arquétipos do inconsciente coletivo, dotados de poder de determinação do destino. (Jung, O.C. vol 16, §470.) [...] Mas, precisamente no ponto mais profundo do

mundo em sua realidade exterior, a realidade interior exerce uma influência na personalidade que deve ser compreendida, pois a representação que o sujeito tem do mundo costuma ser *fraturada*, embora o anseio a uma união dos opostos sempre tenha sido patente.

Este ponto de união dos opostos, como vimos, não seria mais bem expresso pela solução estética, mas pela simbólica.³¹⁷ Os artifícios interpretativos são necessários porque nem sempre o sentido das forças compensatórias é notado. As religiões sempre tentaram trazer à luz as forças compensatórias, tomando as manifestações inconscientes como sinais, revelações ou advertências divinas ou demoníacas; desta forma, elas concentravam a atenção no inconsciente para provocar por meio das idéias religiosas o extravasamento de conteúdos na consciência atribuindo-lhes um valor superior. O dogma, através da participação consciente, confere um *valor* ao conteúdo inconsciente, carregando-o de afeto e emoção, mas *a priori* o conteúdo inconsciente não possui valor algum, sendo dotado de ambigüidade e neutralidade.³¹⁸ Em si mesmo o símbolo não é nem ‘simbólico’ nem um ‘fato’; seu caráter simbólico depende da disposição consciente, da vontade de querer entender.³¹⁹

sofrimento, surge o conteúdo do próximo estágio, o ‘nascimento do [...] homem interior’ (*Ibid*, §282), isto é, do *self*, ou da pedra de sábio.” (Cf. von Franz, *C.G.Jung, seu mito em nossa época*, p.183.)

³¹⁷ “pois é da essência do símbolo conter ambos os lados, o racional e o irracional.” (*Ibid*, §24). A origem do símbolo é a função criadora de símbolos, designada como a mais importante do inconsciente; a originalidade da concepção psicológica de Jung foi sublinhar que o inconsciente não é somente passivo e constituído de conteúdos reprimidos e excluídos da consciência, mas também é ativo e criativo, contendo nas fontes do instinto e da intuição a imagem do homem como sempre foi, desde tempos imemoriais. Ambos conteúdos influenciam na consciência, mas não na forma de uma oposição, “mas como compensação e complementação, na medida em que é capaz de acrescentar à consciência tudo aquilo que impede o ressecamento e o entorpecimento numa direção unilateral.” (Cf. *Ibid*, §25).

³¹⁸ “É natural que a função compensatória do inconsciente não contenha em si a avaliação consciente; ela depende exclusivamente do modo de pensar consciente. No máximo o inconsciente pode fornecer os germes das convicções conscientes ou da formação de símbolos. Por isso pode-se dizer que a função criadora de símbolos do inconsciente existe ou não, dependendo das condições. Ela partilha essa qualidade paradoxal com o próprio símbolo.” (Cf. O.C. vol. 10, §27.)

³¹⁹ “Portanto, o inconsciente só terá para nós uma função criadora de símbolos se estivermos dispostos a reconhecer nele um elemento simbólico. Os produtos do inconsciente são pura natureza. A natureza não é por si só um guia, pois não existe em função do homem. Mas se quisermos valer-nos dela como tal, poderemos dizer com os antigos: *Naturam si sequemur duces, nunquam aberrabimus* (se tivermos a natureza por guia, nunca trilharemos caminhos errados) [...] Pode-se usar o inconsciente como fonte de símbolos, mas com a necessária correção consciente que, aliás, temos que aplicar a todo fenômeno natural, para que possa servir a nossos objetivos.” (Cf. *Ibid*, §34 - grifos originais).

A explicação da psicologia científica deveria se ajustar aos fatos vivos da psique para compreender como eles são vivenciados *individualmente* para que fosse possível chegar aos problemas mais profundos que lhes escapam.³²⁰ A conscientização do afeto por meio de uma interpretação acertada se mostra numa atitude de vitalidade renovada, enquanto que a interpretação incorreta cercaria a conduta do homem de dúvida e tédio. Contudo, não podemos nos esquecer que no processo terapêutico também pode intervir tanto as resistências do paciente quanto também a falta de compreensão do analista. A significação do afeto por meio de uma compreensão individual do simbolismo coletivo do inconsciente é denominada por Jung de função transcendente: ela suprime a cisão entre consciente e inconsciente e faz com que o inconsciente deixe de se apresentar como perigoso e passe a revelar uma generosa abundância.³²¹

7.3 Subjetividade e objetividade: o problema do real

A elevação contemporânea da consciência do ego - que se torna o centro do mundo para o indivíduo - engendra uma restrição perigosa e arbitrária da psique, afastando-a dos aspectos coletivos *a priori* da personalidade necessários à saúde psíquica e produzindo sintomaticamente o ressurgimento das imagens arquetípicas de Deus e do Self que, sejam abertamente religiosas ou não, correspondem a uma *necessidade psicológica profunda de resgatar o sentido da vida*. A dimensão impessoal e subjetiva da nossa natureza arquetípica se soma à dimensão pessoal e subjetiva fazendo com que na busca da individualidade tenhamos

³²⁰ Embora a orientação do processo, no tratamento analítico, seja proveniente do inconsciente, “a crítica, a escolha e a decisão ficam reservadas ao consciente. Se a decisão for certa, a confirmação vem através dos sonhos que indicam progresso; se não foi, vem uma correção por parte do inconsciente. Assim sendo, o processo de tratamento é como que um diálogo ininterrupto com o inconsciente [...] o papel principal cabe à interpretação dos sonhos.” (Cf. Jung, “Psicologia do inconsciente”, O.C. vol 7/1, §189).

³²¹ “O inconsciente encerra possibilidades inacessíveis ao consciente, pois dispõe de todos os conteúdos subliminais [...], de tudo quanto foi esquecido, tudo o que passou desapercibido, além de contar com a sabedoria da experiência de incontáveis milênios, depositada em suas estruturas arquetípicas.” (Cf. *Ibid*, §196.)

que nos defrontar com um fundamento supra-individual e eterno, por meio do qual o isolamento do indivíduo cede lugar para a imposição ímpar de obrigação e responsabilidade a todas as personalidades em individuação.³²² Um tal fundamento supra-individual, contudo, não impõe a afirmação de uma supra-realidade metafísica porque só poderíamos conhecer o mundo através de nossa representação psíquica daquilo que age, atua e é percebido, então, como real. A “realidade” não abarca exclusivamente o campo da percepção sensorial limitado à realidade material; há uma infinidade de coisas na mente que não deriva dos dados dos sentidos. A totalidade da realidade psíquica se baseia na visão oriental do mundo, que não fragmenta a realidade em um nível estritamente material, muito menos tem necessidade de uma supra-realidade filosófica, que é refutada por Jung.³²³ A visão oriental promove uma unicidade que é transposta para o terreno da psicologia analítica por permitir captar o *sentido* e o *valor* da personalidade viva, incapaz de serem atingidos pela limitação a uma observação de suas qualidades coletivas e estatísticas que só fazem criar uma atmosfera “pseudo-científica” da subjetividade, sendo incapazes de apreender a objetividade psicológica que

³²² “vivenciar essas imagens como expressão de sua própria necessidade interior de integridade e construir a vida nos termos dessa necessidade.” Michael Palmer, *op. cit.*, p. 208.

³²³ “Não conheço nada a respeito de uma supra-realidade. A realidade contém tudo o que podemos saber, pois aquilo que age, atua, é real. Se não age, não podemos dar-nos conta de sua presença e, por conseguinte, não conhecemos nada a seu respeito. Por isto eu só posso falar de coisas reais e nunca de coisas irrealis, supra-reais ou sub-reais, a menos que alguém, naturalmente, tivesse a idéia de limitar o conceito de realidade a tal maneira, que o atributo ‘real’ só se aplicasse a um determinado segmento da realidade. Esta limitação à chamada realidade material ou concreta dos objetos percebidos pelos sentidos é um produto do modo de pensar subjacente ao chamado senso comum e à linguagem ordinária. Este modo de pensar procede em conformidade com o célebre princípio: *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* [nada existe no intelecto que antes não tenha passado pelos sentidos], e isto a despeito do fato de haver uma imensidade de coisas na mente que não derivam dos dados dos sentidos. Sob este aspecto, é ‘real’ tudo o que provém ou pelo menos parece provir direta ou indiretamente do mundo revelado pelos sentidos. Esta limitação da imagem do mundo é reflexo da unilateralidade do homem ocidental, da qual muitas vezes se tem inculcado, mas injustamente, o espírito grego. A limitação do conhecimento à realidade *material* arranca um pedaço excessivamente grande, ainda que fragmentário, da realidade total, substituindo-o por uma zona de penumbra que poderíamos chamar de irreal ou supra-real. A visão oriental do mundo desconhece esta perspectiva por demais estreita e, por isto, não tem necessidade de uma supra-realidade filosófica. Nossa realidade, arbitrariamente circunscrita, acha-se continuamente ameaçada pelo ‘supra-sensível’, pelo ‘supra-natural’, pelo ‘supra-humano’ e outras coisas semelhantes. A realidade oriental, evidentemente, inclui tudo isto.” (Cf. Jung, O.C. vol 8/2, §742-43.)

vigora na verdadeira *vida* psíquica, que é passível de ser observada também em outros indivíduos e circunstâncias.³²⁴

O caminho aporético individual de descoberta da “verdade” por meio da intuição das imagens arquetípicas não implica, todavia, num patamar idealista da teoria psicológica; segundo Jung, a verdade é encontrada sob o solo da empiria, que só pode obter confirmações esporádicas da veracidade das interpretações teóricas advindas do simbolismo captado pela intuição subjetiva.³²⁵ Podemos saber tão pouco o que seja de fato a psique quanto o físico pode conhecer a realidade da matéria: “só possuímos teorias, pontos de vista, imagens com uma palavra”³²⁶, e nada conhecemos acerca da psique objetiva, como Jung designa o inconsciente. Tudo o que conhecemos acerca deste inominável se dá através de uma *representação simbólica* de seus efeitos. Como o inconsciente está para além do entendimento, situa-se para além da subjetividade, onde não há nenhuma nomeação possível, de modo que qualquer interpretação deste campo é permitida – seja ela o instinto, a Vontade, a duração criativa ou a força divina³²⁷.

³²⁴ A “relatividade” dos domínios da metodologia científica é referida por Jung como uma limitação ao pensamento lógico, que desconsidera a dimensão estritamente individual e *moral* da vivência - esta sim, responsável pelos critérios de verdade para a psicologia analítica, uma moral que não poderia pertencer exclusivamente aos juízos imperativos da consciência legisladora da verdade. “A visão científica é essencialmente um subproduto da discussão psicológica. Esta condição dá a esta última a necessária liberdade de expressão. ‘Verdadeiro’ e ‘falso’, ‘certo’ e ‘errado’ só valem moralmente, mas não ligados a nenhum critérios geral de ‘verdade’ ou ‘exatidão’. ‘Verdadeiro’ e ‘certo’ só nos dizem se o que está acontecendo é verdadeiro ou certo para a pessoa em questão.” (Cf. Jung, O.C. vol. 18/2, §1277.)

³²⁵ “A intuição segue a torrente das imagens, transforma-se nelas e penetra, até que elas comecem a falar e a revelar seu sentido. Elas se revelam mas não dão provas de si. Seguindo seu instinto de verdade, a intuição acompanha as imagens. Confiando nos pressentimentos dos tempos antigos, encontra caminhos esquecidos ou soterrados por onde muitos já andaram em épocas e lugares distantes [...]. Reconhecendo o rastro, andarás este em trilha paralela e aprenderás dessa maneira a seguir a estrutura natural da psique [...]. A ‘interpretação’ não segue nenhuma teoria, mas apenas as indicações entendidas como simbólicas do sonho. Ainda que se empreguem conceitos psicológicos como *anima*, isto não é uma suposição teórica, porque ‘*anima*’ aqui não é uma idéia, mas um conceito empírico ou nome que designa um grupo determinado de acontecimentos típicos observáveis. Num diálogo tão extenso as interpretações são apenas fases passageiras e formulações experimentais, mas que precisam comprovar-se no todo. Somente o resultado final dirá se isto foi conseguido. Isto mostra que estamos no caminho certo ou não. Um processo dialético desse tipo é sempre um desafio criativo no qual se deve colocar em cada momento o melhor que se pode. Então, se Deus quiser, pode acontecer a grande obra da transformação.” (Cf. Jung, O.C. vol 18/2, §1277, §1282 e §1283.)

³²⁶ “Psicologia em Transição”, Jung, O.C. vol 10, §311.

³²⁷ “Não sabemos simplesmente nada sobre este estranho perturbante que chamamos cientificamente de inconsciente ou psique objetiva. Parecia justificado chamá-lo de instinto sexual ou instinto de poder. Mas com isso não chegamos mais próximos de seu real significado. O que está por trás desses instintos que certamente não

As analogias da psicologia analítica com a Filosofia e a Religião pretendem se referir a este inominável a respeito do qual só se pode atentar para suas manifestações fenomenológicas, mas sem, com isso, aproximarmo-nos de seu *real* significado, pois permanecemos sob o ponto de vista da consciência que somente por meio de metáforas consegue penetrar na névoa inconsciente. Para a psicologia analítica o que importa é a subjetividade do indivíduo, onde se processam todas as transformações do mundo.³²⁸ Somente através da subjetividade é que podemos ter indícios da objetividade nela atuante, e uma das expressões privilegiadas da subjetividade é o sonho, expressão do ser subjetivo³²⁹ dotado também de espontaneidade e objetividade. Embora os sonhos sejam considerados produtos objetivos da natureza na psique inconsciente, Jung não pressupõe a utilização metodológica de uma interpretação global de sua natureza, pois ela não faria jus à liberdade atuante na psique.³³⁰ Mesmo que constatemos que o significado do sonho possa ser arbitrário, devemos nos utilizar da interpretação se quisermos investigar nosso *ser*; eles são os meios mais adequados porque “a gente sonha sobre si mesmo e a partir de si mesmo”³³¹.

são o fim do mundo, mas significam apenas uma limitação do entendimento? O campo está livre a qualquer interpretação. Também podemos considerar o inconsciente como expressão do instinto de vida em geral e relacionar a força produtora e conservadora da vida com o conceito bergsoniano de ‘*élan vital*’ ou de ‘*durée créatrice*’. Outro paralelo poderia ser a ‘*Vontade*’ de Schopenhauer. Conheço pessoas que acham ser aquela força estanha dentro da psique algo divino; isto pela simples razão de terem chegado assim à compreensão da experiência religiosa.” (Cf. *Ibid*, §312.)

³²⁸ “Os grandes acontecimentos da história mundial são, no fundo, os de menor importância. Essencial mesmo é apenas a vida subjetiva do indivíduo. Só ela faz história, somente nela acontecem em primeiro lugar as grandes transformações; todo o futuro e toda história mundial brotam da gigantesca soma dessas fontes ocultas do indivíduo. Em nossa vida mais privada e mais subjetiva somos não apenas objetos passivos mas os fatores de uma época. Nossa época somos nós!” (Cf. Jung, O.C. vol. 10, §315.)

³²⁹ *Ibid*, §316.

³³⁰ “Considerando a infinda variabilidade dos sonhos, é difícil conceber que haja um método, ou seja, um caminho tecnicamente organizado que leve a resultados infalíveis. E é bom que não haja método válido, pois nesse caso o sentido do sonho já seria limitado de antemão e perderia precisamente aquela virtude que o torna tão útil aos objetivos psicológicos, isto é, sua capacidade de oferecer um novo ponto de vista.” (Cf. *Ibid*, §319) O método reduutivo psicanalítico é refutado porque melhor seria tratar o sonho como se ele fosse um objeto totalmente desconhecido, e não como um caminho marcado por pedras fixas, de modo que o sentido da interpretação do sonho “vai depender muito da intenção do intérprete ou de sua expectativa e pretensão. A explicação encontrada vai orientar-se espontaneamente por certos pressupostos e dependerá muito da retidão e honestidade do pesquisador, se ganha alguma coisa com a explicação do sonho ou se acaba mais fundo em seu erro.” (Cf. Jung, O.C. vol. 10, §320.)

³³¹ (Cf. *Ibid*, §321.) Marie-Louise von Franz ressalta que a rejeição de vários filósofos e psicólogos da teoria junguiana advém de sua incapacidade de “perceber o fato de o inconsciente ser realmente inconsciente ou, em outros termos, porque, cada qual à sua maneira, eles consideram o inconsciente uma espécie de fantasmagoria

7.4 Uma ciência psicológica?

A compreensão de que a obra de Jung se vincula à teologia é motivada pelo fato de que a valorização da busca do indivíduo do fundamento de seu ser nas profundezas da psique individual sempre foi objeto das religiões, que nomeavam a vivência interior de encontro com uma força estranha de “Deus”. Mas o uso metafórico desta designação é elucidado por Jung: “Neste sentido, ‘Deus’ também é uma *teoria*, uma concepção, uma imagem que o espírito humano, em sua limitação, cria para si a fim de expressar uma vivência inimaginável e indizível. A vivência é a única coisa real que não pode ser disputada. Imagens podem ser sujadas e despedaçadas.”³³² Considerada deste modo, a vivência do si-mesmo pode ser nomeada de Deus, o que não implica, todavia, numa asserção acerca do Deus metafísico, mas diz respeito de uma vivência psíquica.³³³ Mas a concepção de uma *realidade psíquica* (à qual se prende a refutação de Jung quanto à acusação de dogmatismo a ele dirigida) coloca em evidência o problema daquilo que seria, em último termo, o “real”; como enfatiza Michael Palmer, “o imaginar a realidade que faz a psique, mesmo em suas formas mais patológicas, permanece sendo, para o indivíduo que a cria, a única realidade.”³³⁴ Jung considera que a

pertinente ao ego, em vez de tomá-lo como uma realidade autônoma em si mesmo; em suma, eles não o têm por algo *psiquicamente objetivo*. Em conseqüência, colocam-se a necessidade de nos apegarmos a um domínio ‘metafísico’ para além da psique. Esse tipo de resistência, segundo minha experiência, é algo com que não podemos lidar apenas com debate e argumentação; na maioria dos casos, somente uma análise prática tem se mostrado proveitosa, uma análise em que o sujeito é forçado a experimentar a realidade objetiva do próprio mundo interior; mesmo isso só funciona se o sujeito não tentar fugir da experiência pela via da racionalização, nem simplesmente desertar, como por vezes ocorre.” (Cf. von Franz, *op.cit.*, p.153.)

³³² Jung, O.C. vol. 10, §330.

³³³ “Nomes e palavras são pobres invólucros, mas revelam a espécie de vivência. Chamando o diabo de neurose, significa que esta vivência demoníaca é considerada hoje como *doença*, o que é típico de nossa época. Se dermos a essa vivência o nome de repressão da sexualidade ou vontade de poder, isto mostra que ela afeta seriamente inclusive estes instintos fundamentais. Se a chamamos Deus, quer dizer que gostaríamos de descrever sua significação profunda e universal porque é isto que nela vivenciamos. Considerando com neutralidade e tendo em mente o pano de fundo totalmente incognoscível, esta última denominação é a mais cautelosa e também a mais modesta, pois deixa à vivência o mais amplo espaço e não a força para dentro de esquemas conceituais. Mas ninguém deve chegar à absurda idéia de que com isso saiba exatamente quem é Deus. Qualquer que seja a denominação dada ao pano de fundo psíquico, permanece fato que a existência e o ser da consciência são por ele influenciados em larga escala, e tanto mais quanto menos estivermos conscientes disso.” (Cf. *Ibid.*, §332.)

³³⁴ Michael Palmer, *Freud e Jung, sobre a religião*, p.214.

matéria de seu empirismo é a experiência pessoal subjetiva, de modo que toda a experiência psíquica, incluindo a religiosa,

“é ‘verdadeira’ na medida em que existe. Para Jung, portanto, fatos denotam fenômenos psíquicos, que são corretamente concebidos como fatos por proporcionarem a única certeza imediata que nos é dado possuir, isto é, o conhecimento de nosso próprio mundo psíquico. Esse ponto é repisado muitas vezes. ‘Tudo o que conhecemos consiste na matéria da psique, que, por ser a única coisa imediata, é superlativamente real. Temos aqui então uma realidade a que o psicólogo pode apelar, a saber, a realidade psíquica.’³³⁵ Ou de novo: ‘Somente a existência psíquica é imediatamente verificável. Na medida em que não forme uma imagem psíquica, o mundo é virtualmente inexistente.’”³³⁶

Quanto a isso, Michael Palmer ressalta as dificuldades do “método empírico” de Jung citando sua correspondência com E.A.Bennet. Este havia alegado que “a hipótese dos arquétipos não fora cientificamente demonstrada” e obteve, com isso, de Jung, três respostas antagônicas: na primeira delas ele nega a existência de uma “prova absoluta”, de modo que só se poderia depender da “observação de fatos relevantes”; a segunda alega que a evidência psicológica se assemelha às provas legais que operam com base na “comensurabilidade da evidência”; mas na última carta, mudando novamente de posição, Jung afirma que a observação objetiva de fenômenos - com seu método de classificação, previsão e experimentação - era exatamente aquilo que ele sempre fizera, mas conclui – segundo Palmer, de modo “muito confuso”- que a psicologia se distancia da tradição científica anglo-saxã que se baseia em “evidências físicas, químicas e matemáticas somente”, para se incluir na tradição européia, em que “métodos históricos e comparativos são científicos”³³⁷. Este comentador ressalta que a afirmação de que nós só teríamos acesso ao mundo psíquico - e que portanto os empiristas, em sua investigação deste mundo, só poderiam estabelecer fatos psíquicos – é com

³³⁵ “Postulados básicos de psicologia analítica”(1931), C.W. vol 8, p.353.

³³⁶ Palmer, *op.cit.*, p.214-215, que em sua última citação faz menção ao “Comentário psicológico sobre o Livro Tibetano dos Mortos”, (1954), C.W. vol 11, p.480-1.

³³⁷ Palmer cita duas referências onde esta correspondência se acha publicada: em Jung, *Letters*, vol.1, 1973, Londres, Routledge & Kegan Paul, pp.558-67; e em Bennet, *C.G.Jung*, 1961, Londres, Barrie & Rockliff, pp.95-103.

toda a razão apontada por Roger Brooke³³⁸ como uma “atitude epistemológica fatídica” na argumentação de Jung, pois “falta à psique uma definição que não seja tautológica”³³⁹

A teoria “empírica” de Jung seria, segundo Palmer, insustentável, porque ela não faz referência à noção de “textura aberta” que, segundo Friedrich Waismann³⁴⁰, é uma característica fundamental dos conceitos empíricos e os “impede de ser objeto de uma verificação conclusiva”³⁴¹. A posição deste autor é esclarecida por Palmer que salienta uma atribuição de uma estrutura fechada, ou melhor, de um conhecimento absoluto do conhecimento empírico, na formulação junguiana de “fatos psíquicos”.³⁴² Também Paul Kline, revendo as tentativas de Jung de validar os conceitos centrais de arquétipo e inconsciente coletivo, conclui que “está claro que, em lugar da teoria freudiana, que ao menos em certa medida em apoio empírico e *pode* ser testada, Jung pôs duas hipóteses que não podem ser testadas”.³⁴³ O dogmatismo da teoria da realidade psíquica é sublinhado também por Eysenck: “Jung é apenas um dentre um grande número de analistas que rejeitam conscientemente a metodologia científica em favor da subjetividade, da intuição e da

³³⁸ *Jung and Phenomenology*, 1991, Londres, Routledge, p.64.

³³⁹ “A tautologia é a seguinte: se, como afirma Jung, é verdadeiro dizer que ‘só o mundo psíquico é verificável’, então essa afirmação afasta a possibilidade de sua própria falseabilidade, de que resulta o fato de que toda investigação da pergunta: ‘O mundo é ou não é psíquico?’ sempre terá o mesmo resultado. Isso, contudo, é conceber a proposição ‘O mundo é um mundo psíquico’ não como uma proposição empírica, mas como uma proposição *necessária*, proposição que, tal como as da lógica e da matemática, é essencialmente hipotética e irrestrita, aplicável a todo estado de coisas. A partir desse raciocínio, portanto, não é a evidência que determina a afirmação, mas *uma definição particular do mundo* que impede toda a negação da verdade da afirmação. Nesse caso, o que Jung diz deixa de ser empírico, já que não se conforma às evidências mas faz que estas se conformem ao que é dito. Isso expõe a tautologia. Descrever ‘o mundo’ como psíquico nada acrescentou além do que estava implícito na definição do termo. Logo, X é Y porque por X designamos Y.” (Cf. Palmer, *op. cit.*, p.216.)

³⁴⁰ “Verifiability”, *The Theory of Meaning*, 1968, Oxford, Oxford University Press, p.37.

³⁴¹ Palmer, p.216.

³⁴² “[...] ao dizer que ‘o mundo é um mundo psíquico’, ele afirma que homens e mulheres só podem ver o mundo psiquicamente – que essa restrição psíquica é uma qualidade essencial e necessária da percepção e da cognição humanas -, e dizer isso remove a margem de incerteza pertinente a enunciados sobre objetos materiais, incluindo seres humanos tomados como tais. Jung é assim forçado a ficar na desagradável posição de ter de afirmar duas coisas: em primeiro lugar, que completou uma descrição dos seres humanos que prevê por completo todas as possíveis circunstâncias em que essa descrição é verdadeira e falsa; e, em segundo lugar, que seu próprio conhecimento factual dos seres humanos é completo a ponto de não poder ocorrer nada imprevisto que venha a perturbar ou modificar essa descrição. Mas isso é atribuir ao conhecimento empírico um caráter absoluto ou ‘de textura fechada’ que ele não pode possuir.” (Cf. *Ibid.*, p.217.)

³⁴³ *Fact and Fantasy in Freudian Theory*, 1972, Londres e Nova York, p.411, citado por Palmer, *op. cit.*, p.217.

‘compreensão’ inconsciente. Não pode haver discussão aqui; aqueles que procuram a religião, a fé, a beleza ou outros valores não-científicos não precisam temer uma crítica científica. Por outro lado, também não devem alegar de maneira alguma que estabeleceram verdades científicas ; eles não podem rejeitar os métodos da ciência e defender resultados destes. Esse desejo de ter o melhor dos dois mundos é muito freqüente entre analistas, mas seria difícil apresentar em sua defesa algum argumento lógico”.³⁴⁴ Mary Ann Mattoon, uma das comentadoras de Jung também citadas por Michael Palmer, igualmente objeta a natureza dos fatos usados na psicologia analítica: “são fatos interiores referentes a indivíduos específicos. São úteis no contexto da descoberta, mas não no da justificação”³⁴⁵, e sugere que os junguianos teriam a tendência natural de hiperenfatizar os “aspectos não-rationais de nossa disciplina” à custa da evidência científica, concluindo, então, com uma recomendação de que as possibilidades do método científico fossem exploradas antes de serem pronunciadas as suas limitações.³⁴⁶

A partir destas objeções à metodologia junguiana, Michael Palmer situa a sua refutação ao empirismo junguiano: Jung não poderia afirmar-se como “empirista se não está preparado para submeter as suas descobertas às possibilidades científicas de verificação e falsificação.”³⁴⁷ A concepção de verdade psíquica – é verdadeiro o que é “psicologicamente verdadeiro” - aproxima-se da certeza subjetiva, pois o enunciado pressupõe uma identificação “daquilo que se sabe verdadeiro com a condição psicológica particular do sujeito humano”³⁴⁸, e implica numa *relatividade* que descarta as reivindicações metafísicas de verdade.³⁴⁹ Jung

³⁴⁴ *Uses and Abuses of Psychology*, 1953, Londres, Penguin Books, pp.226-7, citado por Palmer.

³⁴⁵ “The Neglected Function of Analytical Psychology”, *Journal of analytical Psychology* (1977) 22 (1): 22.

³⁴⁶ *Ibid*, p.19.

³⁴⁷ Palmer, p.218.

³⁴⁸ *Ibid*.

³⁴⁹ “A metafísica alega conhecer algo que na verdade não pode ser conhecido, e isso acontece não porque não exista alguma coisa a ser conhecida, mas porque todas essas alegações de conhecimento envolvem uma extensão ilegítima da psique para além de si mesma. Ora, se Jung é ou não coerente em sua rejeição da metafísica, pouco importa neste momento. O que nos interessa aqui é a proposição de que a única coisa que é conhecida é um estado *psicológico interior*, e que, em consequência, para Jung a única pergunta a fazer é se esse estado é real –

tendia a descartar as afirmações metafísicas como epistemologicamente improdutivas repetindo sua definição de mundo como psíquico, mas isso leva sua teoria a dificuldades próprias, como salienta o comentador que citamos: o “fracasso da metafísica justifica sua própria posição de que não são necessárias garantias ontológicas para que uma experiência psíquica seja aceita como experiência ‘verdadeira’; ou que a verdade de uma tal experiência não depende de sua correspondência à realidade mas apenas pode ser ‘sentida’ como verdadeira’.”³⁵⁰ A impossibilidade de fornecer garantias ontológicas ou lógicas que sinalizassem a “verdade” da experiência subjetiva individual parece não preocupar Jung, que afirma, no Prefácio à terceira edição de *Psicologia do inconsciente* que o objetivo de sua investigação é somente estimular a investigação dos problemas psíquicos, e não fornecer conceitos abstratos: “[...] o máximo que se pode pretender é dar uma idéia aproximada da matéria e servir de estímulo; nunca, porém, penetrar nos pormenores da reflexão e do fornecimento de provas.”³⁵¹ No prefácio da quinta edição do mesmo escrito, Jung retoma seu ponto de vista da impossibilidade de fornecer conceitos sobre esta matéria dizendo que a psicologia do inconsciente deve ser trilhada por um caminho tateante e aporético.³⁵²

O critério de verdade como referente ao “psíquico” e “subjetivo” adotado por Jung é considerado problemático porque conduz ao problema de se referir à realidade do mundo exterior; ao propor o abandono da evidência material da realidade, apreendida por meio de percepções sensíveis, para abarcar um critério meramente intuitivo, impossível de ser constatado e previsto pela metodologia científica. Mas o próprio distanciamento da noção de verdade ou falsidade da razão é elucidativo do paradigma adotado por Jung: a concepção da

quer dizer, vivenciado pelo sujeito – e certamente não a questão de saber se esse estado psicológico tem algum pé numa realidade que possa distinguir do sujeito envolvido.” (Cf. *Ibid.*, p.219.)

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ O.C. vol. 7/1, p.X.

³⁵² “Matérias difíceis e complexas como a psicologia do inconsciente não se prestam apenas a novas descobertas, mas também a equívocos. Trata-se de uma vasta área virgem, em que penetramos a título experimental, onde só é possível atinar com o caminho certo depois de errar por muitos desvios [...] O conhecimento profundo só é adquirido mediante leituras especializadas, de um lado, e experiências práticas, de outro.” (Cf. *Ibid.*, pp.XI-XII.)

realidade como uma representação simbólica, que abre mão tanto da garantia de veracidade por meio da consideração material do objeto quanto também da incomunicabilidade solipsista de um idealismo que apregoa a noção de uma realidade inteiramente subjetiva. Mas se não podemos “saber” racionalmente o que se passa no inconsciente - a matéria tratada por Jung -, como afirma Palmer em sua refutação ao método empírico junguiano, podemos, contudo, “entender” seu funcionamento, apreendendo-o pela intuição.

Esta noção de realidade como algo que envolve a relação psíquica do interno e do externo, que havia sido desconsiderada por Michael Palmer e que aqui ressaltamos em nossa leitura da obra de Jung, coaduna-se, segundo se poderia pensar, com o funcionamento universal da psique por meio do princípio dos opostos, que torna a apreensão subjetiva um sistema de auto-regulação dos dois lados do mundo da psique; a luta destes contrários, antes de indicar uma contradição passível de ser descartada pela razão como irreal, pretende indicar uma noção de totalidade da psique que só poderia ser abarcada caso tivéssemos em vista a noção schopenhauriana da complementaridade entre os mundos fraturados. É por meio deste princípio regulativo que Jung situa a sua noção de realidade.³⁵³ Ao postular a noção de realidade como uma fluência entre os domínios opostos do interno e externo, subjetivo e objetivo, Jung faz mais do que postular o funcionamento da psique encerrada na noção de doença mental.³⁵⁴ Este conceito prático de realidade abarca tanto o pensamento quanto

³⁵³ “O princípio dos opostos já está, naturalmente, na base do espírito jovem. Qualquer teoria psicologia sobre a psique infantil deveria levar em conta este dado da realidade, os pontos de vista de Freud e Adler, portanto, só são contraditórios quando pretendem valer como teorias globais. Mas, na medida em que se contentarem com o título de técnicas auxiliares, já não entram em contradição nem se excluem mutuamente. A teoria psicológica que quiser ser mais do que simples técnica auxiliar tem que basear-se no princípio dos contrários, pois sem ele só reconstruiria psiques neuróticas desequilibradas. Não há equilíbrio nem sistema de auto-regulação sem oposição. E a psique é um sistema de auto-regulação.” (Cf. O.C. vol. 7/1, §92.)

³⁵⁴ Pois segundo ele, nós: “Só podemos entender a doença mental se entendermos a mente em geral. As idéias delirantes não podem ser explicadas em si mesmas, mas apenas a partir do conhecimento da mente normal. Aqui ainda não penetrou nem mesmo foi entendido o único método fenomenológico que promete algum êxito diante do preconceito filosófico e religioso. A razão principal disso é que o médico, que só tem acesso a experiências psicopatológicas, raras vezes ou nunca domina as premissas epistemológicas necessárias. Ao invés dessas, quando se põe a refletir e não se limita a observar e registrar, sucumbe a uma convicção filosófica ou religiosa e preenche a lacuna de seu conhecimento com profissões de fé [... Dever-se-ia compreender as formações psíquicas não em si mesmas como fundamentos históricos, que se mostram insuficientes] pois dessa forma serão reduzidas apenas a seus pré-estágios menos desenvolvidos, mas não entendidos em seu significado ‘real’[...] seu

também a imaginação e o fantástico. A realidade das imagens transmitidas indiretamente pelo aparato nervoso do processo inconsciente transforma o fato psíquico em imagem, e a imaginação configura a realidade imediata e confere um campo transcendental da imagem (nós só vivemos num mundo de imagens³⁵⁵) e esta é a realidade do mundo psíquico, de modo que a realidade baseada unicamente na sensorialidade seria ilusória e unilateral, culminando na concepção de imaginação como uma ilusão - o que produziria efeitos tremendos: os fatores psíquicos inconscientes, com sua revelia, tornam-se potências cósmicas que regem o destino da humanidade e a consciência é subjugada pela libido que põe em movimento o mundo psíquico. A concepção científica da realidade torna-se incapaz de penetrar na essência de todas as coisas, mas esta seria passível de ser desvendada, segundo Jung, pela concepção oriental, que busca a essência na psique conferindo à realidade psíquica uma harmonia dentre dialéticas diversas, assim como o espírito e a matéria.³⁵⁶ A fenomenologia dos processos inconscientes é referida por Jung como “a fenomenologia de um espírito objetivo”, a matriz

valor é funcional, isto é, *simbólico*. Enquanto se conhecer apenas a causalidade, ou seja, o desenvolvimento histórico de um fenômeno biológico ou psicológico normal, mas não seu desenvolvimento funcional, ou significado finalista, este fenômeno não é realmente conhecido. O mesmo vale das idéias gnósticas; elas não são apenas sintomas de certo desenvolvimento histórico, mas novas configurações criativas que foram de suma importância para o desenvolvimento ulterior da consciência ocidental [...]. Isto significa que os gnósticos aqui em questão derivavam do inconsciente os supracorporais conhecíveis, isto é, que eles representavam conteúdos inconscientes. Nasce daí não só a possibilidade mas também a *necessidade de complementar os métodos históricos de explicação pelos métodos científico-psicológicos de explicação*.” (Cf. Jung, O.C. vol 18/2, §1478-1481 - os grifos são meus).

³⁵⁵ “Nosso conceito prático de realidade parece, portanto, que precisa de revisão, e tanto é assim, que a literatura comum e diária começa a incluir os conceitos de ‘super’ e ‘supra’ em seu horizonte mental. Estou de pleno acordo com isto, porque nossa imagem do mundo contém alguma coisa que não está inteiramente certa, ou seja: na teoria nos recordamos muito pouco, e na prática, por assim dizer, quase nunca, de que a consciência não tem uma relação direta com qualquer objeto material. Percebemos apenas as *imagens* que nos são transmitidas indiretamente, através de um aparato nervoso complicado. Entre os terminais dos nervos dos órgãos dos sentidos e a imagem que aparece na consciência se intercala um processo inconsciente que transforma o fato psíquico da luz, por ex., em uma ‘luz’-imagem. Sem este complicado processo inconsciente de transformação, a consciência é incapaz de perceber qualquer coisa material. A consequência disto é que aquilo que nos aparece como uma realidade imediata consiste em imagens cuidadosamente elaboradas e que, por conseguinte, nós só vivemos diretamente em um mundo de imagens.” (Cf. Jung, O.C. vol 8/2, §745)

³⁵⁶ “[...] Nós somos subjugados por um mundo que foi criado por nossa psique. Isto nos permite julgar as proporções do erro que nossa consciência ocidental comete, ao atribuir apenas uma realidade derivada de causas materiais. O Oriente é mais sábio, porque encontra a essência de todas as coisas fundadas na psique. A realidade do psíquico, isto é, a realidade psíquica, aquela unida realidade que podemos experimentar diretamente, se acha entre as essências desconhecidas do espírito e da matéria.” (Cf. Jung, O.C. vol 8/2, §746-747 - os grifos são meus).

de experiência psíquica. Como a psique não se identifica somente com a consciência ou à razão, deve considerar a totalidade dos mundos, de modo que o campo invisível do inconsciente coletivo possibilita o acesso ao transcendental.³⁵⁷

7.5 O homem: animal simbólico

Vimos que Jung concebe uma psique dinâmica que se relaciona constantemente com suas partes fragmentárias para definir sua noção de realidade, a ponto de atuar uma espécie de simetria especular³⁵⁸ entre a instância da consciência do ego em relação ao centro ordenador da psique inconsciente. Se somos sujeitos aos perigosos rompantes afetivos das projeções do inconsciente a consciência deveria se reportar a este domínio, ao contrário de desprezá-lo. A valorização do aspecto misterioso e mágico do inconsciente possibilitaria uma harmonização dos dois mundos especulares da psique e a transformação da consciência efêmera do ego, emprestando-lhe um sentido mais profundo. Esta profundidade foi compreendida ao longo dos tempos como a ação de um espírito, o aspecto dinâmico da psique e “poeta secreto e diretor do sonho” que deu origem a todas as religiões por ser o “fator real gerador da cultura

³⁵⁷ “Um possível modelo de descrição do inconsciente coletivo é o de ‘campo’ que é em si mesmo invisível, mas que pode tornar-se visível com o uso de meios apropriados. Seria de todo errôneo, contudo, imaginar a consciência como uma espécie de Aqui e o inconsciente como uma sorte de Lá, pois a psique é, na verdade, um todo consciente-inconsciente, um ‘Uno todo abrangente’. Como mencionamos, o consciente e o inconsciente, como uma espécie de dois-em-um, são o substrato dos processos psíquicos em que ora predomina o inconsciente, como ocorre nos sonhos, ora é o sentimento de formar uma unidade com o ambiente, e que constitui a base de toda comunicação entre seres humanos, tem suas raízes, em última análise, na existência do inconsciente coletivo.” Marie-Louise von Franz pontua, em nota (*op. cit.*, p.113) que esse ponto não foi pesquisado de maneira sistemática da perspectiva da teoria da informação e da comunicação, mas contudo, Pascual Jordan, *Verdrängung und Komplementarität*, supõe, na linha de Jung, que o inconsciente coletivo forma a base da possibilidade da comunicação humana. Quanto a esta investigação da gênese da linguagem como produto simbólico que advém de um fundamento inconsciente, poderíamos encontrar, segundo nossas investigações levam a pensar, um apoio na concepção das formas simbólicas de Cassirer, da linguagem sendo derivada do simbolismo mítico perceptível, ainda, nas produções do inconsciente, ponto que nos concentraremos a seguir.

³⁵⁸ “O aparecimento de uma projeção vincula-se provavelmente ao relacionamento simétrico-especular entre o complexo do ego e o centro da personalidade inconsciente. A capacidade de *refletir* que tem a consciência, da qual advém toda a consciência superior, tem estreitos laços com esse relacionamento.” (Cf. von Franz. *C.G.Jung, seu mito em nossa época*, p. 71)

nos seres humanos”³⁵⁹. Vimos também que antes de ser entendido como substância hipostasiada, o termo “espírito” é utilizado na psicologia analítica para designar um *fator energético* dotado de uma característica *funcional* que empreende o desenvolvimento simbólico do indivíduo e da cultura. A compreensão energética da psique, portanto, tangencia a hipótese antropológica do desenvolvimento da espécie humana, e faz com que as formulações da psicologia analítica adentrem na *compreensão filosófica do homem como um ser simbólico*.³⁶⁰ Para tanto, o mecanismo essencial que regularia a ação natural do desenvolvimento humano é o da *dialética energética dos opostos*. Não só a psique parece estar submetida ao conflito insolúvel, como também o mundo e o funcionamento da natureza passa a ser confinado à luta e ao anseio eterno por uma síntese suprema da dialética. O processo de desenvolvimento simbólico da humanidade, entendido nestes moldes, seria uma condensação do excedente de energia libidinal em formas simbólicas de origem inconsciente. O anseio à unidade do Eu fragmentado fora o responsável por dar origem às mais diversas formulações teológicas, filosóficas e políticas, e sendo assim, todas as construções criativas da cultura teriam parte no anseio ao atingimento da unidade, transferido ao interior do indivíduo como um anseio de ser si-mesmo e tomar parte na essência atemporal da subjetividade.

³⁵⁹ *Ibid*, p. 75.

³⁶⁰ Quanto a uma concepção de um desenvolvimento simbólico na teoria junguiana, o fragmento de Marie-Louise von Franz é elucidativo: “É provável que a humanidade, à medida que se elevou aos poucos do reino animal, tenha se desenvolvido de modo gradual, por assim dizer, a partir de um excedente de energia que não podia encontrar uma manifestação completa em padrões instintivos de comportamento e, por conseguinte, não tinha emprego no ambiente natural imutável original. Esse excedente de energia começou a manifestar-se na criação de ritos simbólicos e imagens fantásticas. Na opinião de Jung, portanto, os símbolos não foram inventados nem concebidos pelo homem, mas produzidos a partir do inconsciente por intermédio da chamada ‘revelação’ ou ‘intuição’.... No curso do desenvolvimento ulterior da cultura, a tendência a suprimir a formação individual de símbolos no interesse dos símbolos coletivos estabelecidos tornou-se cada vez mais perceptível. Um primeiro passo nessa direção foi dado com a instituição de uma religião do Estado em muitas civilizações do passado, ao lado da supressão de inclinações e tendências politeístas. Todavia, assim que essas formas religiosas oficiais decaem, a formação individual original de símbolos começa a ser reativada.” (Cf. von Franz, *op. cit.* p. 75). Mais do que afirmar que a origem da criatividade é a “revelação” ou “intuição” do domínio inconsciente, a passagem de von Franz indica a tendência da nossa época de suprimir os simbolismos individuais pela instituição de um domínio “massificante” como a Igreja ou o Estado totalitários, que vão contra a formação individual de símbolos. O indivíduo tem parte numa criação de símbolos muito mais “viva” e efetiva do que os *signos* abstratos e vazios que se condensaram na cultura ao longo do tempo e que foram transmitidos pela tradição cultural. Nestes moldes, ele é considerado o ápice do desenvolvimento simbólico que garante a sanidade subjetiva justamente porque empreende uma comunicação simbólica das vivências “internas” e “externas”.

Ora, é exatamente esta espécie de evolução das formas simbólicas do conhecimento que tem lugar na Filosofia de Ernst Cassirer, à qual passaremos a tratar com vistas a melhor compreender a noção de um “desenvolvimento simbólico” do ser e definir os domínios do conhecimento “possível” na Psicologia Analítica: as questões que procuram por uma resposta aqui é **1.** se esta espécie de conhecimento implica numa *transcendência de si mesmo*, e **2.** se tal transcendência pressupõe um “conhecimento geral”³⁶¹ pertencente a um *processo criativo simbólico*.

Segundo nos conta Anatol Rosenfeldt ao prefaciар “Linguagem e mito” de Ernst Cassirer, as escolas Neokantianas de Marburg e Baden utilizavam o método transcendental na “investigação das condições apriorísticas do conhecimento, da moral e dos fenômenos estéticos; sobretudo, porém, a concepção de que, tanto como a moral e a arte, também a ciência é um modo de produção criativo da consciência. O conhecimento, portanto, não é uma ‘apreensão’ ou ‘cópia’ de uma realidade transcendente à consciência ou independente dela (como supõe o realismo filosófico e, em certa medida, o próprio Kant), mas instauração, continuação e criação dos objetos científicos”³⁶² A suposição de um fluxo criativo no qual se insere todo o conhecimento faz com que o ponto de partida da ciência seja a consideração dos conceitos de *função e substância*³⁶³. Em *Idéia e configuração* (1924) e *Liberdade e forma* (1924) Cassirer estuda pensadores e poetas como Leibniz, Kant, Goethe e Schiller, para examinar o conceito de personalidade por meio de pesquisas histórico-culturais. A marca da proximidade da filosofia de Cassirer com as pretensões epistemológicas da psicologia analítica está, segundo se poderia pensar, em sua *fenomenologia do conhecimento* (que não pretende ser uma “metafísica do conhecimento”). Embora haja uma atividade e

³⁶¹ “Fechado”, diria Michael Palmer.

³⁶² Cassirer, “Linguagem e mito”, prefácio de Anatol Rosenfeldt, p.10.

³⁶³ “as modernas ciências exatas tendem a considerar as chamadas substâncias como pontos de partida hipotéticos de dependências funcionais, substituindo a lógica da subsunção aristotélica por uma lógica de relações” (Cf. *Ibid*, p.11)

espontaneidade da mente que apreende o mundo, não se poderia falar da participação do conhecimento numa metafísica que tudo permeia, pois não é a teologia que se mostra ser a única detentora da “verdade” do conhecimento, mas também toda a *antropologia simbólica*.

A compreensão dos pressupostos da psicologia analítica sob a luz de um conhecimento *simbólico* possibilitaria, segundo penso, em tomar o “método empírico” *subjetivo* da teoria junguiana, rejeitado por Michael Palmer por não corresponder à metodologia científica, de um modo distinto deste autor.

No início de sua “Antropologia Filosófica” de que iremos tratar brevemente aqui, Cassirer comenta que a meta mais elevada que universalmente parece ser atribuída à filosofia é o *conhecimento de si próprio*. Mas por mais que se tente alcançar este conhecimento através da introspecção, este ponto de vista é alvo de muitas críticas que, contudo, não são capazes de eliminá-lo.³⁶⁴ Remetendo-se a Santo Agostinho - que nas *Confissões* concebia que o erro fundamental de toda a filosofia anterior a ele era *exaltar o poder da razão como o mais alto poder do homem* - Cassirer delimita o campo de ação desta instância.³⁶⁵ Não é a razão o critério do conhecimento, mas a religião que, segundo Agostinho, é a única forma de abordar

³⁶⁴ pois “sem a introspecção, sem a percepção imediata de sentimentos, emoções, percepções, pensamentos, não poderíamos sequer definir o campo da psicologia humana.” (Cf. Ernst Cassirer, *Antropologia filosófica*, p.16)

³⁶⁵ “Mas o que o homem nunca poderia saber, enquanto não fosse iluminado por uma revelação divina especial, é que a própria razão é uma das coisas mais discutíveis e ambíguas do mundo. A razão não pode mostrar-nos o caminho para a claridade, a verdade e a sabedoria. Ela mesma é obscura em seu significado e sua origem está envolta em mistério – mistério que só a revelação cristã é capaz de solucionar. Para Agostinho, a razão não tem uma natureza simples e única, senão dupla e dividida. O homem foi criado à imagem e semelhança de Deus; e no estado original, em que se viu, ao sair das mãos de Deus, era igual ao seu arquétipo. Porém, tudo se perdeu pela queda de Adão. A partir desse momento *se obscureceu todo o poder original da razão, que, sozinha, entregue às suas próprias faculdades, jamais encontrará um caminho o volta. Não pode reconstruir-se nem retornar, por suas próprias forças, à pura essência anterior*. Esta reforma só será possível, pela ajuda sobrenatural e poder da graça divina. É a nova antropologia, no entender de Agostinho, que se mantém em todos os sistemas de pensamento medieval.” (Cf. *Ibid.*, p.28 - os grifos são meus)

o segredo da natureza humana: ela nos mostra a dualidade inerente ao homem, o que ao invés de proporcionar o esclarecimento do mistério do homem apenas o confirma e o aprofunda, revelando sua imagem como um mistério. Para esclarecer este mistério cada pensador se motiva a descobrir uma estrutura interior e força propulsora oculta ao homem, resultando numa infinidade de proposições arbitrárias que conduzem ao *problema da interpretação da prova empírica*.³⁶⁶

No final do seu primeiro capítulo intitulado *A crise no conhecimento do homem sobre si mesmo*, Cassirer conclui que, “a não ser que consigamos encontrar o fio de Ariadne que nos tire deste labirinto, não poderemos ter uma visão do caráter geral da cultura humana, e continuaremos perdidos no meio de um conjunto de dados desconexos e desintegrados, carente, ao que parece, de toda unidade conceitual.”³⁶⁷ É em busca de uma unidade que ele propõe que a *chave para a natureza do homem está no símbolo*. O mundo humano não seria, deste modo, uma exceção às regras biológicas que governam todos os organismos, mas parece ser a marca distintiva da vida humana.³⁶⁸ O pensamento humano retira o homem do âmbito do universo puramente físico para inseri-lo num mundo em relação à linguagem, ao mito, à arte e à religião, que compõem seu universo simbólico e o faz viver em meio à “emoções

³⁶⁶ Segundo Cassirer, “cada teoria se transforma num leito de Procusto, onde se esticam os fatos empíricos para que se adaptem a um padrão preconcebido.” (Cf. Cassirer, *Antropologia filosófica*, p.44.) Jung enfatizou a *necessidade de se conhecer o homem*, de conhecer nosso ser desconhecido. Seguindo Max Scheler, citado por Cassirer, diríamos que: “Em nenhum outro período do conhecimento humano o homem se tornou mais problemático para si do que em nossos dias. Dispomos de uma antropologia científica, uma antropologia filosófica e uma antropologia teológica que se ignoram entre si. Por conseguinte, já não possuímos nenhuma idéia clara e coerente do homem. A multiplicidade cada vez maior das ciências particulares, que se ocupam do estudo dos homens, antes confundiu e obscureceu do que elucidou nossa concepção do homem.” (Cf. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt, Reichl, 1928), pp.13 e seguinte, *apud*, Cassirer, *op.cit*, p.45.)

³⁶⁷ Cassirer, *op.cit*, p.46.

³⁶⁸ “O círculo funcional do homem não foi apenas quantitativamente aumentado; sofreu também uma mudança qualitativa. O homem, por assim dizer, descobriu um novo método de adaptar-se ao meio. Entre o sistema receptor e o sistema de reação, que se encontram em todas as espécies animais, encontramos no homem um terceiro elo, que podemos descrever como o *sistema simbólico*. Esta nova aquisição transforma toda a vida humana. Em confronto com os outros animais, o homem não vive apenas uma realidade mais vasta; vive, por assim dizer, uma nova *dimensão* da realidade. Existe uma diferença inequívoca entre as reações orgânicas e as respostas humanas. No primeiro caso, a resposta dada a um estímulo exterior é direta e imediata; no segundo, a resposta é diferida. É interrompida e retardada por um lento e complicado processo de pensamento.” (Cf. *Ibid.*, p. 49 - grifos do autor).

imaginárias, entre esperanças e temores, ilusões e decepções, em seus sonhos e fantasias”.³⁶⁹

Ao lado da razão estão as ilusões humanas com sua linguagem emocional baseada na imaginação poética, e isso o leva à conclusão de que:

“Razão é um termo muito pouco adequado para abranger as formas da vida cultural do homem em toda sua riqueza e variedade. Mas todas estas formas são simbólicas. Portanto, em lugar de definir o homem como um *animal rationale*, deveríamos defini-lo como um *animal symbolicum*. Deste modo, podemos designar sua diferença específica, e podemos compreender o novo caminho aberto ao homem: o da civilização.”³⁷⁰

O *pensamento simbólico* figura entre os traços mais característicos da vida humana e fornece a base para o progresso da cultura humana. Mas não devemos desprezar o problema que ele traz consigo: *o problema da interpretação simbólica*, que, segundo Cassirer, “têm sido o pomo da discórdia dos diferentes sistemas metafísicos: entre idealismo e materialismo, entre espiritualismo e naturalismo. Para todos estes sistemas, a questão do simbolismo tornou-se um problema crucial, em torno do qual pareceria girar a futura forma da ciência e da metafísica.”³⁷¹ No desenvolvimento do processo simbólico dos homens nós topamos com um beco sem saída, pois além do problema da linguagem emocional (que, em sua diferença da linguagem proposicional, é considerada o marco da distinção entre homens e animais) nós temos também a questão das imagens simbólicas que dão origem à linguagem proposicional (que não existe na linguagem puramente afetiva e imediata nos animais). Quanto a elas, Cassirer pontua a distinção entre sinal e símbolo.³⁷² Ao longo do desenvolvimento mental do espírito, o homem passou de uma imaginação e inteligências práticas, que vigorava em sua

³⁶⁹ Este é o sentido encontrado por Cassirer nas palavras de Epicteto: “O que perturba e alarma o homem não são as coisas, são suas opiniões e fantasias a respeito das coisas.”(Cf. *Apud.*, Cassirer, p.50.)

³⁷⁰ Cassirer, *op.cit*, final do capítulo segundo, *Uma chave para a natureza do homem: o símbolo*, p.51.

³⁷¹ *Ibid.*, p.54.

³⁷² Distinção esta retomada por Jean-Claude Pariente como uma referência à sua análise das diferenças epistemológicas da psicanálise e da psicologia analítica, e as distintas concepções de indivíduo delas resultam. Segundo Cassirer: “Os símbolos – no sentido próprio do termo – não podem ser reduzidos a sinais. Sinais e símbolos pertencem a duas esferas diferentes da expressão das idéias: o sinal é uma parte do mundo físico do ser; o símbolo é uma parte do mundo humano do sentido. Os sinais são ‘operadores’; os símbolos são ‘designadores’. Mesmo sendo entendidos e usados como tais, os sinais têm uma espécie de ser físico ou substancial; os símbolos têm apenas valor funcional.” (Cf. Cassirer, *op.cit*, pp.60-61).

condição animal, e criou uma nova forma de deixar sua marca no mundo, descrita por Cassirer como “uma *imaginação e uma inteligência simbólicas*”³⁷³, e foi justamente o princípio do simbolismo que, com sua universalidade, validade e aplicabilidade geral, deu acesso ao mundo da cultura.

Neste breve contexto, já podemos apreender a proximidade do pensamento de Cassirer com o de Jung: ambos visam justamente a *forma funcional e simbólica do sentido da linguagem humana*. O símbolo possibilita apreender a fluidez das criações humanas, e torna possível a manifestação do psiquismo movente, tal como é concebido por Jung, de forma que se prender aos usos ‘dogmáticos’ que fazem do símbolo uma ‘substancialização’ de algo inapreensível pela via sensorial seria negar a característica funcional detida pelo homem civilizado.³⁷⁴ Mais adiante, no final do capítulo citado, Cassirer complementa: “Sem o simbolismo, a vida do homem seria semelhante à dos prisioneiros da famosa caverna de Platão. Ficaria encerrada dentro dos limites de suas necessidades biológicas e de seus interesses práticos; não encontraria acesso ao ‘mundo ideal’, que lhe descortina de todos os lados, a religião, a arte, a filosofia, a ciência.”³⁷⁵ O capítulo seguinte³⁷⁶ aborda a configuração do espaço e do tempo, considerados “o arcabouço que sustenta toda realidade”³⁷⁷, e Cassirer analisa o que constituiria o *espaço simbólico*, considerado diverso do *espaço da ação* ou espaço orgânico que vigora para o primitivo - onde a ação se centra em torno de necessidades e interesses imediatos misturados a sentimentos pessoais ou sociais concretos e elementos

³⁷³ Cassirer, *Antropologia filosófica*, p.62.

³⁷⁴ Para tanto, encontramos novamente um apoio na letra de Cassirer: “Um símbolo humano genuíno não se caracteriza pela uniformidade, mas pela versatilidade. Não é rígido nem inflexível, é móvel. Diga-se, em verdade, que a plena *consciência* desta mobilidade parece constituir-se uma conquista tardia no desenvolvimento intelectual e cultural do homem. Na mentalidade primitiva muito raramente se atinge esta consciência: o símbolo ainda é considerado propriedade da coisa, à semelhança de outras propriedades físicas. No pensamento mítico o nome de um deus é parte integrante de sua natureza; se não for invocado pelo seu devido nome, a fórmula mágica ou a oração se tornam ineficazes. O mesmo ocorre com as ações simbólicas. Para que surtam efeito, o rito religioso, o sacrifício, deverão sempre ser executados da mesma maneira invariável e na mesma ordem.” (Cf. *Ibid.*, p.67 - grifos originais).

³⁷⁵ *Ibid.*, p.74.

³⁷⁶ Capítulo IV, “O mundo humano do espaço e do tempo”.

³⁷⁷ *Ibid.*, p.75.

emocionais que revelam a característica egocêntrica e antropomórfica da concepção primitiva, arraigada no concreto e no substancial das coisas tais como *aparecem* ao primitivo, de modo diverso do conhecimento abstrato que pressupõe a *representação*.³⁷⁸ Esta forma primitiva do pensamento simbólico, descrita por Cassirer como falsa e errônea, preparou terreno para “um novo e verdadeiro simbolismo, o da ciência moderna.”³⁷⁹ O que lhe interessa no problema não é seu aspecto metafísico, mas a *fenomenologia da cultura humana*.³⁸⁰ Uma espécie de processo simbólico implica numa reconstrução ativa de si mesmo e pressupõe o autoconhecimento, autocrítica e uma profunda compreensão de si que não se restringe à poesia, embora a forma poética seja considerada a mais característica de uma memória simbólica.³⁸¹

Mas não foi apenas a significação do passado que adquiriu, nos seres humanos, a mudança característica de significado, mas também a consciência de futuro, que se torna não apenas uma imagem, mas um *ideal* por meio do qual o significado da transformação se manifesta em todas as fases da vida cultural do homem; ela se distingue da idéia *teórica* do

³⁷⁸ Cassirer, *Antropologia filosófica*, p.81.

³⁷⁹ *Ibid.*, p.85.

³⁸⁰ Para ilustrar esta questão, não se deveria tirar exemplos transcendentais além da realidade concreta, mas sim da vida cultural do homem, onde Cassirer encontra uma ilustração clássica da vida e das obras de Goethe, que se utiliza de uma espécie de *memória simbólica*: “A memória simbólica é o processo pelo qual o homem não só repete sua experiência passada mas a reconstrói. A imaginação torna-se o elemento necessários da verdadeira recordação. Por este motivo Goethe deu à sua autobiografia o nome de *Poesia e Verdade (Dichtung und Wahrheit)*, não querendo dizer que tivesse inserido, na narrativa de sua vida, elementos imaginários ou fictícios. Queria descobrir e descrever a verdade acerca de sua vida; mas só a encontraria se emprestasse, aos fatos isolados e dispersos de sua existência, uma forma poética, isto é, simbólica. Também outros poetas consideraram sua obra de forma semelhante, Ser poeta, declarou Henrik Ibsen, significa governar-se e julgar-se. A poesia é uma das formas em que o homem pode proferir sentença sobre si mesmo e sobre sua vida – é autoconhecimento e autocrítica. Não se compreenda esta crítica num sentido moral; não significa elogio nem censura, justificação nem condenação, mas uma nova e mais profunda compreensão, uma reinterpretação da vida pessoal do poeta”. (Cf. *Ibid.*, pp.90-91.)

³⁸¹ Cassirer encontra um mesmo procedimento simbólico nas *Confissões* de Agostinho - e cabe salientar que este mesmo procedimento vigora, pelo que parece, nas *Memórias* de Jung, onde seu mito pessoal, cujo fim apontava para a realização moral da individuação, tornou-se representativo de todo o arquétipo universal inconsciente da humanidade. Na descrição de Cassirer: “Agostinho não relata os acontecimentos de sua vida, pouco merecedores, para ele, de serem lembrados ou recordados. O drama que nos descreve é o drama religioso da humanidade. Sua própria conversão não é mais que a repetição e o reflexo do processo religioso universal – a queda e a redenção do homem. Cada linha do livro de Agostinho possui, além de um significado histórico, um outro simbólico e oculto. Não poderia compreender a própria vida, nem falar dela, a não ser na linguagem simbólica da fé cristã. Com este procedimento tornou-se, ao mesmo tempo, um grande pensador religioso e o fundador de um novo método de introspecção e de auto-exame.” (Cf. Cassirer, *Antropologia filosófica*, p.91.)

futuro, pois é mais do que uma expectativa: vai além dos limites da vida empírica e das necessidades práticas do homem para se tornar um imperativo da vida humana.³⁸² Somente para o homem surge a diferença entre o real e o possível, mas esta diferença, antes de ser metafísica, é *epistemológica*, e não denota nenhum caráter das coisas em si mesmas, sendo somente simbólica.³⁸³

O significado do “fato científico”, nessa acepção, não encontra a noção de realidade na vinculação com o mundo dos simples fatos empíricos – assim como Michael Palmer pressupunha com vistas a garantir o critério de cientificidade de uma teoria empírica -, mas implica sempre, segundo Cassirer, num elemento teórico, ou seja, *simbólico*, pois a maioria dos fatos científicos antes de se tornarem observáveis dispunham de um caráter hipotético e levantavam hipótese possíveis que mais tarde se transformaram em conceitos científicos. A proximidade do pensamento do filósofo com o de Jung situa-se mais claramente, segundo penso, na interpretação göethiana do mundo, segundo a qual: “Viver no mundo real é tratar o impossível como se fosse possível”.³⁸⁴ Um dos grandes méritos de Goethe foi, segundo Cassirer, combater a teoria aceita até o século XVIII da existência de uma diferença acentuada entre a estrutura anatômica do homem e a dos outros animais, que abriu margem para que se concebesse uma igual *homogeneidade na estrutura mental do homem*, propondo que “a

³⁸² “É o *futuro simbólico* do homem que corresponde ao seu passado simbólico e se encontra em rigorosa analogia com ele, podendo ser chamado futuro ‘profético’, porque em parte alguma se acha mais expresso do que na vida dos grandes profetas religiosos [...]. O futuro de que falavam não era um fato empírico, mas uma tarefa ética e religiosa. Assim, a predição se transformou em profecia, que não significa apenas um vaticínio, mas uma promessa [...]. Neste caso, também, o poder simbólico do homem se aventura além de todos os limites de sua existência finita. Mas esta negação implica um novo e grande ato da integração; assinala uma fase decisiva em sua vida ética e religiosa.” (Cf. *Ibid.*, pp.94-95.)

³⁸³ “Em lugar de dizer que o intelecto humano é um intelecto que ‘necessita de imagens’, melhor diríamos que necessita de símbolos. Em sua essência, o conhecimento humano é simbólico – traço que caracteriza, ao mesmo tempo, sua força e limitações. E para o pensamento simbólico é indispensável estabelecer nítida distinção entre o real e o possível, entre coisas reais e ideais. Um símbolo não possui existência real como parte do mundo físico, sim um ‘significado’. No pensamento primitivo ainda é muito difícil distinguir entre as duas esferas do ser e do significar, por se encontrarem constantemente confundidas: o símbolo é considerado como se fosse dotado de poderes mágicos ou físicos. Mas no progresso ulterior da cultura humana sente-se claramente a diferença entre coisas e símbolos, o que quer dizer que a distinção entre a realidade e a possibilidade também se torna cada vez mais pronunciada.” (Cf. Cassirer, *Antropologia filosófica*, pp.98-99.)

³⁸⁴ “In der Idee leben heisst das Unmögliche so behandeln als wenn es möglich wäre”. Goethe, *Sprüche in Prosa*, “Werke”(edição de Weimar), XLII, pr. II, p.142. Citado por Cassirer, p.104.

inteligência do homem não é, de modo algum, uma faculdade autônoma original”.³⁸⁵ É esta continuidade natural do instinto da natureza quanto à significação humana do mundo que impede que a definição humana parta de uma diferenciação de “substâncias” que poderia fazer alusão quer à pura biologia ou ao campo da metafísica, mas apenas uma diferença de *funções*.³⁸⁶ Aqui encontramos apoio à compreensão simbólica da metodologia da interpretação junguiana que pretende desvendar a essência do homem e de suas produções culturais através da imaginação (descrita como o método da imaginação ativa, por meio do qual se poderia apreender as características universais do afeto desperto que remete, em última instância, à manifestação arquetípica, ou seja, ao *instinto simbólico* do homem). A proximidade do procedimento psicológico, que busca apoio nas compreensões mítico-religiosas da cultura para auxiliar no processo de elucidação do material subjetivo e inconsciente do psiquismo, com o procedimento descrito por Cassirer, torna-se visível.³⁸⁷

³⁸⁵ Se for aceita esta tese, profere Cassirer: “a diferença entre inteligência e instinto se torna desprezível; é uma simples diferença de grau, não de qualidade. O próprio termo inteligência passa a ser inútil e cientificamente sem significação [...]. ‘Instinto’ é um termo muito vago; pode ter algum valor descritivo mas não tem, evidentemente, nenhum valor explanatório. Reduzindo algumas classes de fenômenos orgânicos ou humanos a certos instintos fundamentais, não aduzimos uma nova causa; apenas introduzimos um novo nome. Formulamos uma pergunta, sem responder nenhuma. O termo ‘instinto’ nos dá, na melhor das hipóteses, um *idem per idem* e, na maioria dos casos, um *obscurum per obscurius*.” (Cf. Cassirer, *Antropologia filosófica*, pp.113-114.)

³⁸⁶ “A filosofia das formas simbólicas parte do pressuposto de que, se existe alguma definição da natureza ou ‘essência’ do homem, só pode ser compreendida como funcional, não como substancial. Não podemos definir o homem por nenhum princípio inerente que constitui sua essência metafísica – nem defini-lo por nenhuma faculdade ou instinto inatos, passíveis de serem verificados pela observação empírica. A característica notável do homem, a marca que o distingue, não é sua natureza metafísica ou física - mas seu trabalho. É este trabalho, o sistema das atividades humanas, que define e determina o círculo de ‘humanidade’. A linguagem, o mito, a religião, a arte, a ciência, a história são os constituintes, os vários setores desse círculo. Uma ‘filosofia do homem’, seria, portanto, uma filosofia que nos desse a visão da estrutura fundamental de cada uma dessas atividades humanas, e que, ao mesmo tempo, nos permitisse compreendê-las como um todo orgânico. A linguagem, a arte, o mito, a religião não são criações isoladas ou fortuitas, são unidas entre si por um laço comum; este não é um *vinculum substantiale*, como foi concebido e descrito pelo pensamento escolástico; é antes um *vinculum functionale*. É a função básica da linguagem, do mito, da arte, da religião que devemos procurar muito além de suas formas e expressões inumeráveis e que, em última análise, devemos tentar rastrear até uma origem comum.” (Cf. *Ibid.*, p.116.)

³⁸⁷ “Está visto que na execução desta tarefa não podemos desprezar nenhuma fonte possível de informação. Precisamos examinar todas as provas empíricas disponíveis e utilizar os métodos de introspecção, observação biológica e investigação histórica. Estes métodos mais antigos não devem ser eliminados, mas correlacionados com um novo centro intelectual, e, portanto, vistos de um novo ângulo. Ao descrevermos a estrutura da linguagem, do mito, da arte e da ciência, sentimos constante necessidade de uma terminologia psicológica; falamos em ‘sentimento’ religioso, em ‘imaginação’ artística ou mítica, em pensamento lógico ou racional. E não podemos penetrar em todos estes mundos sem um sólido método científico psicológico. A psicologia infantil

Tanto Cassirer quanto Jung concebem que a estrutura de base da concepção do “humano” é o *problema do sentido*, somente a partir da qual poderíamos falar de um desenvolvimento histórico da cultura e de uma idéia de evolução simbólica na qual a ciência, em seu fluxo, assim como toda criação humana, também participaria. O critério científico do conhecimento jamais se prenderia a uma noção de “substância estática” apriorística, um *transcendental* em direção ao qual deveríamos nos dirigir ao fim do desenvolvimento histórico da cultura.³⁸⁸ Com referência à interpretação metodológica privilegiada pela psicologia junguiana - que se abstém da investigação exclusiva dos componentes históricos para relacioná-los com um fundamento supra-individual de base para a construção da narrativa clínica - frente à qual Michael Palmer, como havíamos visto, impõe sua objeção positivista, poderíamos pensar, com Cassirer, que: “*A visão estrutural da cultura deve preceder à meramente histórica. A própria história se veria perdida na massa infinita de fatos desconexos se não possuísse um plano de estrutural geral por meio do qual pudesse classificar, ordenar e organizar estes fatos*”.³⁸⁹

nos oferece valiosas chaves para o estudo do desenvolvimento geral da linguagem humana. Ajuda ainda mais valiosa parece ser a que nos fornece o estudo da sociologia geral. Não podemos compreender a forma do pensamento mítico primitivo sem tomar em consideração as formas da sociedade primitiva. E mais urgente ainda é o emprego de métodos históricos. A pergunta sobre o que ‘são’ a linguagem, o mito e a religião não pode ser respondida sem um estudo penetrante de seu desenvolvimento histórico.” (Cf. *Ibid.*, pp.116-117.)

³⁸⁸ Pois segundo Cassirer, “[...] ainda que fosse possível responder a todas estas perguntas psicológicas, sociológicas e históricas, continuaríamos permanecendo no átrio do mundo propriamente ‘humano’, cujos umbrais não teríamos cruzado. Todas as obras humanas surgem em particulares condições históricas e sociológicas. Mas jamais poderíamos compreender estas condições especiais se não fôssemos capazes de apreender os princípios estruturais gerais que se encontram na base dessas obras. Em nosso estudo da linguagem, da arte e do mito, *o problema do sentido precede o problema do desenvolvimento histórico. E aqui também podemos constatar uma lenta e contínua mudança nos conceitos e ideais metodológicos da ciência empírica.*” (Cf. Cassirer, *Antropologia filosófica*, p.117 - os grifos são meus)

³⁸⁹ *Ibid.*, p.118. (os grifos são meus) Cassirer supõe que para se ter uma descrição filosófica da civilização certas *categorias estruturais* são fundamentais para sua “autopreservação intelectual”, mas disso não resulta que haja uma perfeita harmonia na experiência humana e nas atividades que constituem o mundo da cultura, onde, de fato, não tem lugar nem uma unidade nem harmonia nas diversas forças conflitantes. Uma síntese filosófica não almeja uma unidade dos efeitos e produtos, mas uma unidade de ação e de *processo criador* (Cf. *Ibid.*, p. 119), onde as diversas formas cooperam para um fim comum: “Na multiplicidade e variedade ilimitadas das imagens míticas, dos dogmas religiosos, das formas lingüísticas, das obras de arte, o pensamento filosófico revela a unidade de uma função geral, pela qual todas estas criações se conservam unidas. O mito, a religião, a arte, a linguagem, a própria ciência são hoje considerados como outras tantas variações de um tema comum – e cabe à filosofia torná-lo audível e compreensível.” (Cf. *Ibid.*, p.120.)

Ao investigar a evolução das formas simbólicas do conhecimento Cassirer estuda as funções mito-criadoras que exibem “os mesmos pensamentos elementares espalhados pelo mundo todo, e nas mais diferentes condições sociais e culturais”³⁹⁰ - que foram referidos por Jung como alusão a uma ‘forma arquetípica’ hipotética que poderia ser entrevista nos mais diversos conteúdos arquetípicos descritos pelas religiões e sinalizariam para a existência de uma unidade da função simbólica atuante nos sentimentos religiosos evocados por ela.³⁹¹ A tarefa da filosofia de desvendar o sentido criativo do mito necessita, para tanto, de uma *dupla análise do significado* que considere tanto um método objetivo, ligado ao objeto, quanto subjetivo, ligado aos motivos, e esta complementação propiciaria a perfeição da teoria.³⁹²

Cassirer, assim como Jung, se põe contra o processo redutivo da compreensão mítica ao citar as teorias - dentre as quais se insere a teoria psicanalítica do mito - que partem de uma mesma atitude metodológica que espera “compreender o mundo mítico por um processo de redução intelectual; mas nenhuma consegue atingir seu objetivo sem pressionar e exagerar, constantemente, os fatos a fim de tornar a teoria um todo homogêneo.”³⁹³ A incapacidade de se reduzir o mito se deve à sua combinação de um elemento teórico com um elemento de criação artística, em estreita afinidade com a poesia, embora haja diferenças entre o mito e a

³⁹⁰ *Ibid*, p.123.

³⁹¹ Talvez fosse uma compreensão semelhante que encontramos no seguinte fragmento de Cassirer: “O mesmo acontece com a história da religião. Os artigos de fé, os credos dogmáticos, os sistemas teológicos estão empenhados numa luta interminável. Mesmo os ideais éticos de religiões diferentes divergem amplamente e dificilmente se conciliam. Entretanto, nada disto influi na forma específica do sentimento religioso e na unidade interior de seu pensamento. Os símbolos religiosos mudam sem cessar, mas o princípio básico, a atividade simbólica como tal permanece o mesmo: *una est religio in rituum varitate*.” (Cf. *Ibid.*- grifos originais.)

³⁹² “Embora o mito seja fictício, é uma ficção inconsciente; a mente primitiva não tinha consciência do sentido das próprias criações. Mas a nós, com nossa análise científica, cabe revelar este significado – desvendar o rosto verdadeiro, oculto por máscaras inumeráveis. Esta análise pode seguir uma dupla direção, aplicando um método objetivo ou subjetivo. No primeiro caso, tentará classificar os *objetos* do pensamento mítico; no segundo, tentará o mesmo com seus *motivos*. Uma teoria parece ser tanto mais perfeita quanto mais caminhe neste processo de simplificação. Se, ao cabo de tudo, conseguir descobrir *um* único objeto ou *um* simples motivo, que contenha e compreenda todos os outros, terá atingido seu objetivo e cumprido sua tarefa.” (Cf. Cassirer, *Antropologia filosófica*, p.124 - grifos originais).

³⁹³ *Ibid*, p.125.

arte.³⁹⁴ Embora o pensamento mítico siga caminhos diversos do científico, eles procuram a mesma coisa: a *realidade*. O pensamento empírico se interessa pela discriminação das características constantes da experiência sensorial distinguindo o substancial do acidental, o necessário do contingente, o invariável do transitório, e nos conduz à concepção de um mundo de objetos físicos dotados de qualidades fixas e determinadas. Para tanto, faz uso de um processo analítico que se opõe à estrutura fundamental da percepção e do pensamento mítico.³⁹⁵

Ao desvendar o fundamento simbólico que pervade todo o mundo da cultura humana, Cassirer procura compreender estes fatos como “um sistema, como um todo orgânico” que põe à baila a “estrutura e o caráter específicos das várias formas simbólicas”³⁹⁶ e faz do homem uma unidade funcional e dialética onde contrários que coexistem na multiplicidade.³⁹⁷ A harmonia em meio à contrariedade, já apregoada por Heráclito, encontra uma espécie de harmonia dinâmica na cultura que resulta da luta das forças opostas do homem em meio ao

³⁹⁴ Kant oferece uma chave desta diferença ao proferir que a contemplação estética é “inteiramente indiferente à existência ou inexistência de seu objeto”, enquanto que na imaginação mítica há sempre, implicitamente, um ato de *crença* na realidade do objeto, sem a qual o mito perderia seu fundamento. (Cf. *Ibid*, p.126 - grifos originais). A antropologia moderna de James Frazer propôs a tese de que não existe uma fronteira marcante separando a arte mágica dos nossos modos de pensar: a magia poderia ser considerada, nestes termos, uma pseudociência porque se refere a uma fé implícita na ordem e uniformidade da natureza que “guarda a convicção de que ‘o curso da natureza é determinado, não pelas paixões ou caprichos de seres pessoais, mas pela operação de leis imutáveis, agindo mecanicamente’.” (*ibid*) Mas esta concepção é admitida hoje como inadequada, pois encara o mito e a magia como tipicamente etiológicos ou explanativos, reduzindo-os a elementos estáticos incapazes de apreender sua vida interior “em sua mobilidade e versatilidade, em seu princípio dinâmico” - como defende Cassirer, para quem o mito é tanto uma estrutura conceitual quanto uma estrutura perceptual.

³⁹⁵ Como descreve Cassirer: “O mundo mítico, por assim dizer, se encontra num estádio muito mais fluido e flutuante do que o nosso mundo teórico de coisas e propriedades, de substâncias e acidentes [...] O mundo do mito é dramático – de ações, forças e poderes conflitantes. Em todo fenômeno da natureza nada mais vê que o embate destes poderes. A percepção mítica está sempre impregnada destas qualidades emocionais: o que se vê ou se sente é cercado de uma atmosfera especial – de alegria ou tristeza, angústia, excitação, exultação ou depressão.” (Cf. Cassirer, *Antropologia filosófica*, p.129.)

³⁹⁶ *ibid*, p.347.

³⁹⁷ “O homem já não é considerado como simples substância que existe em si mesma e deve ser conhecida por si mesma. Sua unidade é concebida como funcional e não pressupõe a homogeneidade dos vários elementos e que é consistida. Não somente admite, mas também exige, a multiplicidade e a multiforiedade de suas partes constituintes. Pois esta é uma unidade dialética, uma coexistência de contrários.” (Cf. Cassirer, *Antropologia filosófica*, p.348.)

ambiente social.³⁹⁸ Todas as invenções animais - caso se possa falar delas - são determinadas pela lei biológica geral, de modo que os caracteres adquiridos em nada contribuem para o melhoramento da estrutura da espécie pelo fato de que toda a perfeição adquirida por um organismo animal no decorrer de sua vida não pode ser transmitida hereditariamente para benefício da espécie. O homem, porém, “descobriu uma nova maneira de estabilizar e propagar suas obras. Não pode viver sua vida sem expressá-la. As várias modalidades desta expressão constituem uma nova esfera, possuem uma vida própria, uma espécie de eternidade pela qual sobrevivem à existência individual e efêmera do homem.”³⁹⁹ Todas as obras resultantes das atividades humanas pressupõem uma tensão e polaridade fundamental a partir da qual o homem é dilacerado numa luta incessante, “entre a tradição e a inovação, entre as forças reprodutoras e criadoras. *Este dualismo se encontra em todos os domínios da vida cultural.* O que varia é a proporção dos fatores que se opõem, ora um fator, ora outro, parece preponderar. Esta preponderância determina, em alto grau, o caráter das formas isoladas e dá a cada uma delas sua fisionomia particular.”⁴⁰⁰

Os mitos e a religião primitiva exibiriam as forças mais conservadoras da vida humana por considerarem o sagrado na sacrossanta idade de todas as coisas, por meio da qual se confere valor, dignidade e excelência moral e religiosa numa ordem invariável que “prescreve regras fixas, rígidas, invioláveis, não só para toda ação humana mas também para todo

³⁹⁸ Cassirer amplifica ainda mais a definição aristotélica de homem como um “animal social” porque pressupõe que a sociabilidade não é o único critério para caracterizar o humano, pois também encontramos uma surpreendente organização social nos insetos. “Mas no caso do homem encontramos não apenas, como entre os animais, uma sociedade de ação mas também uma sociedade de pensamento e sentimento. A linguagem, o mito, a arte, a religião, a ciência são os elementos e condições constitutivas desta forma superior de sociedade. São os meios pelos quais as formas de vida social, que encontramos na natureza orgânica, envolvem para um novo estado, o da consciência social, que depende de um duplo ato, de identificação e discriminação. O homem não pode encontrar-se, não pode ter consciência de sua individualidade, senão por intermédio da vida social. Para ele, contudo, este meio significa mais que uma força externa determinante. Como os animais, o homem se submete às regras da sociedade mas, além disto, participa ativamente da produção e da mudança das formas da vida social. Nos estádios rudimentares da sociedade humana, esta atividade é ainda escassamente perceptível, parecendo reduzida ao mínimo. Mas quanto mais nos adiantamos, tanto mais explícita e significativa se torna esta característica. Este lento desenvolvimento pode ser acompanhado em quase todas as formas da cultura humana.” (Cf. Cassirer, *Antropologia filosófica*, p.349.)

³⁹⁹ *Ibid*, p.350.

⁴⁰⁰ *Ibid*, pp.350-351. (os grifos são meus).

sentimento humano. A vida do homem está sob constante pressão, encerrada no círculo estreito de exigências positivas e negativas, de consagrações e proibições, de observâncias e tabus.”⁴⁰¹ Numa religião dinâmica, contudo, a força compulsiva se afrouxa e abre-se uma nova perspectiva moral e religiosa, onde “os poderes individuais conquistaram a preponderância sobre os meros poderes de estabilização. A vida religiosa alcançou sua maturidade e sua liberdade; quebrou o feitiço de um rígido tradicionalismo.”⁴⁰²

Em todos os tempos sempre houve tensão e conflito entre as forças conservadoras e construtoras das quais depende a obra de arte e as teorias estéticas da imitação e da inspiração. “Tomada em conjunto, a cultura humana pode ser descrita como o processo da autoliberação progressiva do homem” e a linguagem, a arte, a religião e a ciência são as várias fases que compõem esse processo que busca uma unidade fundamental no mundo ideal,⁴⁰³ embora a relação entre a subjetividade e a objetividade, a individualidade e a universalidade, vale ressaltar, não seja a mesma para o artista e o cientista;⁴⁰⁴ a multiplicidade de direções e forças da criação humana não podem ser reduzidas a um denominador comum, nem denotam discórdia ou desarmonia, mas “todas as funções se completam e se complementam”.⁴⁰⁵

Aproximamo-nos, assim, de um fundamento filosófico que sinaliza para a idéia de uma *personalidade simbólica* condutora da prática da vida, frente à qual se impõe a tarefa simbólica igualmente imposta pela psicologia analítica de efetivar uma transição do em-si.

⁴⁰¹ *Ibid*, p.352.

⁴⁰² (Cf. Cassirer, *Antropologia filosófica*, p.352). O mesmo processo fundamental se encontra na linguagem. Embora a comunicação requeira regras estritas e conservadoras para que os símbolos e as formas lingüísticas tenham estabilidade e constância para resistir a influência dissolvente do tempo, as mudanças semânticas e fonéticas não são, todavia, aspectos acidentais no desenvolvimento da linguagem, de modo que “o processo da aquisição da linguagem sempre supõe uma atitude ativa e produtiva.” (Cf. *Ibid*, p.353.) Na linguagem há, também, duas tendências diferentes: uma conduz à conservação e à outra ao rejuvenescimento e renovação, embora não possamos falar numa *oposição* entre as duas tendências, que estão em perfeito equilíbrio. (Cf. *Ibid*, p.354).

⁴⁰³ *Ibid*, p.357.

⁴⁰⁴ *Ibid*, p.356.

⁴⁰⁵ Segundo conclui Cassirer: “Cada qual rasga um novo horizonte e nos mostra um novo aspecto da humanidade. O dissonante está em harmonia consigo mesmo; os contrários não se excluem, mutuamente, mas são interdependentes: ‘a harmonia na contrariedade, como no caso do arco e da lira’.”(Cf. *Ibid*, p.357).

Para revelar a face essencial das coisas *nos atos do indivíduo* no mundo, Jung parte da mesma duplicidade da consideração objetiva e subjetiva da realidade.⁴⁰⁶ Este processo dialético atuante na personalidade torna possível que encontremos, na psicologia analítica, mostras do desenvolvimento da consciência por meio do autoconhecimento, que indicariam uma mesma finalidade posta pela filosofia de Cassirer - o *progresso do homem simbólico*.⁴⁰⁷

7.6 Dogmatismo ou Psicologismo?

A possibilidade de compreender o *arquétipo* de modo diverso da revelação metafísica de uma ‘substância’ fundamental é garantida quando colocamos ênfase em sua funcionalidade enquanto um *símbolo metafórico* que conjuga a intuição de si mesmo e a linguagem mítica necessária para comunicá-la. Esta compreensão do arquétipo transcreve um sentimento subjetivo que nos atinge de forma numinosa como *efeito* de uma graça, e coloca em relevo sua função particular: *a transcendência da personalidade*. Só podemos nos referir de forma hipotética a esta função do arquétipo, a partir de constatações *empíricas* de suas representações. Assim, o plano onde se desdobra a vivência arquetípica pertenceria a um domínio diverso daquele que chamamos de “espiritualista” - que confere aos ‘postulados’ psicológicos a tonalidade de um dogma que pretenderia descrever uma *transcendência metafísica*. Esta leitura desconsidera que um arquétipo, segundo Jung, “enquanto é possível

⁴⁰⁶ Conjugando as vivências individuais e coletivas que causaram a rejeição expressa pelo comentário crítico de Michael Palmer. Lembremo-nos, contudo, da ênfase junguiana de que a matéria tratada pela psicologia se situa no campo da imanência, de modo que o mundo visível compõe um todo com o mundo dos símbolos individuais do inconsciente e que deveriam ser considerados, portanto, ao modo de Schopenhauer, como “espelhos” da essência e um anseio a encontrar um ordenamento e unidade em meio à fragmentação do indivíduo e do mundo. É por meio da dialética dos contrários que os impulsos libertos procuram atingir um desenvolvimento da personalidade, a fim de regular os dois lados do mundo num equilíbrio psíquico. (Cf. Jung, O.C. vol. 7/1, §91).

⁴⁰⁷ Assim como leva a pensar o seguinte fragmento de Jung: “Como não podemos retroceder para a inconsciência animal, só nos resta avançar no difícil caminho evolutivo em direção a uma consciência maior. É verdade que esta consciência [...] é decididamente um ideal sobre-humano. *Mesmo assim, não deixa de ser uma meta final.*” (Cf. *Ibid*, §87 - os grifos são meus).

constatá-lo *empiricamente* – é uma *imagem*. Como diz o próprio conceito, uma imagem é um quadro de algo.”⁴⁰⁸ Talvez pudéssemos dizer que esta “imagem” fosse a expressão encontrada por Jung para se referir a uma *representação simbólica* por meio de um estilismo “esteticista” de sua escrita, que aproxima o arquétipo do terreno da arte.⁴⁰⁹

O ponto de desvinculação da teoria arquetípica da metafísica dogmática se deve, segundo nossa interpretação, à diferença existente dentre a *representação simbólica do arquétipo*⁴¹⁰ do pressuposto *arquétipo existente em si mesmo*⁴¹¹, ou seja, por ela considerar o arquétipo ao modo de uma *função psíquica simbólica*, e não como uma “substância” que ‘causa’ tudo aquilo que podemos saber e ser. A ênfase na representação de um sujeito só tem um sentido não-idealista se for entendida em contraposição a um domínio situado para além de qualquer descrição lingüística, onde teria lugar todo o essencial que nos escapa.⁴¹² A diferenciação dos domínios do conhecimento possível e do meramente alusivo transpõe a discussão da teoria arquetípica a um *plano transcendental* (e não transcendente), pois se refere a uma totalidade almejada pela idéia de um desenvolvimento simbólico da psique que vai além da mera subjetividade e da irrealdade fantasiosa do discurso do ego. A psicologia, assim como toda a ciência, deve reconhecer seus limites epistemológicos; o empreendimento maior reservado à Psicologia como uma ciência não recai tanto em sua replicabilidade ou

⁴⁰⁸ O.C. vol 18/2, §1589 (os grifos são meus)

⁴⁰⁹ “Um quadro arquetípico é como um retrato de um desconhecido numa galeria de arte. Seu nome, sua biografia, sua existência em geral são desconhecidos; supomos, no entanto, que o quadro retrate uma pessoa que já foi viva, alguém que teve uma realidade.” (Cf. *Ibid.*)

⁴¹⁰ os conteúdos-Deus arquetípicos, diria Michael Palmer, ao se referir às imagens arquetípicas apreendidas pela subjetividade.

⁴¹¹ a própria forma-Deus arquetípica, ou o próprio númeno objetivo e espontâneo advindo do inconsciente e um afeto puramente inconsciente.

⁴¹² “Encontramos muitas representações de Deus, mas o original ninguém consegue encontrar. Para mim não há dúvida de que o original se esconde atrás de nossas representações, mas ele nos é inacessível. Jamais estaríamos em condições de perceber o original, porque deveria ser antes de mais nada traduzido em categorias psíquicas para tornar-se de alguma forma perceptível. Como se pareceria a *Crítica da razão pura*, de Kant, se traduzida para o imaginário psíquico de uma barata? Eu presumo que a diferença entre o ser humano e o criador de todas as coisas é incomensuravelmente maior do que entre um ser humano e uma barata. Por que seríamos tão imodestos a ponto de supor que poderíamos encerrar um ser universal dentro dos estreitos limites de nossa linguagem? Sabemos que as representações de Deus têm papel importante na psicologia, mas não podemos provar a existência física de Deus.” (Cf. *Ibid.*)

falseabilidade, senão na necessidade da ciência reconhecer seus próprios limites e se abrir para a “crença” num progresso da compreensão humana. Será que, neste ponto, a psicologia analítica retorna aos pressupostos da razão prática de Kant? Jung leva a entender que para além do conhecimento científico (positivo) possível, se abreria uma *crença* que se impõe como uma graça divina e que deveria ser levada a sério; seria certo afirmar que de modo semelhante a Kant Jung garantiria, com este procedimento, que a especulação pura tivesse lugar no domínio da psicologia por meio de sua tarefa moral prática?⁴¹³

Se ao longo do nosso percurso vimos um afastamento progressivo da psicologia analítica da vinculação com a metafísica especulativa, este mesmo distanciamento do domínio espiritualista nos guiou para uma direção oposta, dando margem a uma objeção igualmente difícil de ser refutada por Jung: a de *redução psicológica da religião*. Esta alegação crítica encontra margem na ambição da teoria junguiana de abarcar todo o desenvolvimento simbólico da cultura em meio à sua consideração de *realidade psíquica*. O surgimento de todas as criações da cultura nada mais seria do que o desenvolvimento simbólico condicionado pelo espírito do tempo na corrente do pensamento. Jung parte do pressuposto de que além da determinação da individualidade, também a cultura participa do destino inconsciente.⁴¹⁴

⁴¹³ “Como cientista responsável não farei sermões sobre minha convicção pessoal e subjetiva, que não posso provar. Não contribuirei em nada para o conhecimento ou para a melhoria e alargamento futuros da consciência se fizer uma confissão de meus próprios preconceitos. Vou simplesmente até onde alcança minha mente, e seria imoral do ponto de vista de minha ética intelectual aventurar-me em opiniões que ultrapassam o horizonte de minha compreensão. [...] Eu não sei o que Deus é em si. Não sofro de megalomania. A psicologia é para mim uma ciência honesta que conhece seus limites, e eu não sou um filósofo ou um teólogo que acredita em sua capacidade de ultrapassar os limites epistemológicos. A ciência é feita por homens, o que não significa que não possam ocorrer às vezes atos de graça que fazem uma investida em campos do além. Não menosprezo nem nego esses fatos, mas para mim eles estão fora do campo científico, conforme já expliquei acima. *Eu acredito firmemente no valor autêntico do esforço humano para conseguir compreender, mas reconheço também que a mente humana não pode superar-se a si mesma*, ainda que a graça divina possa conceder-nos, e provavelmente nos concede, ao menos relances passageiros numa ordem transcendental das coisas. Mas não estou em condições de dar uma explicação racional dessas intervenções divinas, nem posso prová-las” (Cf. Jung, O.C. vol. 18/2, §1589 - os grifos são meus).

⁴¹⁴ A própria consideração da *psique* havia sido preparada pelo espírito do tempo a partir de um fluxo inconsciente do pensamento e se tornou um problema para a nossa época, que deve desvendá-lo de modo diverso das *parcelas dogmáticas* que recebeu no “dogmatismo teórico de Freud” - “que se aproxima muito do caráter de convicção religiosa destes movimentos” (*Ibid*, §749) , ressalta Jung, porque também da psicanálise se espera

Em “Psicologia e Alquimia” ele elucida seu afastamento do dogmatismo ao afirmar que “os deuses que somos chamados a destronar são os *valores transformados em ídolos do nosso mundo consciente*”⁴¹⁵, e que o ressurgimento contemporâneo das imagens de Deus e do si-mesmo seria sintomático das rupturas psíquicas resultantes da elevação da consciência do ego (que, como vimos, engendra uma perigosa restrição da psique, impedindo sua fluidez e dinamicidade que nos é garantia de saúde psíquica).⁴¹⁶ Já em “O Eu e o Inconsciente”⁴¹⁷, afirma que a conscientização dos arquétipos que compõem a “personalidade-mana”, historicamente desdobrada na figura do herói ou do homem-deus, promove um renascimento do eu que, assim, se liberta das determinações infantis; esta seria a intenção inconsciente dos ritos primitivos de iniciação: a *promoção da individualidade*.⁴¹⁸ O reconhecimento das potencialidades divinas no próprio indivíduo é a resposta de Jung para a objeção dogmática levantada contra sua teoria.⁴¹⁹ O conhecimento dos conteúdos das personalidades-mana, dotadas de numinosidade pela figuração arquetípica, promove o conhecimento das

uma ‘verdade alentadora’. Um dogma, contudo, é algo que perdeu sua força curadora e deve ser substituído por um símbolo vivo de natureza individual.

⁴¹⁵ Jung, O.C. vol. 12, p.461, *apud* Michael Palmer, *op. cit.*, p.207. (os grifos são meus)

⁴¹⁶ “Todas essas imagens, quer abertamente religiosas ou não” - pontua Michael Palmer - “correspondem pois a uma necessidade psicológica profunda e deveras definida, não só daqueles que as usam mas de todos os seres humanos. Porque somente quando nos voltamos para essas grandes imagens arquetípicas podemos *resgatar o sentido da nossa vida*.” (Cf. *Ibid* - os grifos são meus).

⁴¹⁷ Jung, O.C. vol. 7/2.

⁴¹⁸ Embora circunscrita num anseio universal, o atingimento da individualidade nem sempre ocorre, pois também há a possibilidade do indivíduo não se identificar nem assimilar a personalidade-mana, mas concretizá-la na forma de um Deus absoluto; o homem, então, se distancia do Deus psicológico interno dispersando todo o valor no inconsciente, e com isso, transforma a dignidade humana num juguete de forças externas. A concepção dogmática de um Deus Absoluto exprime o *temor do homem de que Deus se tornasse ‘psíquico’*, um temor que o faz objetivá-lo e exteriorizá-lo num “outro” porque o intuí que tornar a deidade apreensível no próprio psiquismo seria perigoso. “Um deus absoluto nada tem a ver conosco, enquanto um deus ‘psíquico’ seria *real*, poderia alcançar o homem. A Igreja parece ser um instrumento mágico para proteger o homem de uma tal eventualidade, pois, como está escrito, ‘é terrível cair nas mãos do Deus vivo’.” (Cf. *Ibid*, nota de rodapé 6 de §394 - grifos originais).

⁴¹⁹ “Por motivos psicológicos, recomendo que não se edifique Deus algum a partir do arquétipo da personalidade-mana, isto é, aconselho que não se concretize esta última. Eu evitaria, desta forma, projetar meus valores e indignidades em Deus e no Diabo, preservando assim minha dignidade humana, meu lastro específico, sem o qual eu poderia transformar-me em juguete frágil dos poderes do inconsciente.”(Cf. *Ibid*, §395.)

capacidades individuais e uma adaptação tanto interna quanto e externa, de forma muito diversa de um imperativo categórico moralizante.⁴²⁰

Mas o procedimento de caracterizar a forma-Deus *a priori* e arquetípica como um “númeno” e uma revelação de um “valor mais elevado”, ou de um “outro” que age apenas no nível empírico por meio de um movimento correspondente da libido, leva Jung, segundo as análises de Michael Palmer, à afirmação de que a imagem de Deus a que temos acesso nada mais é do que “uma experiência do Self, uma experiência advinda da psique individual e por ela atestada como significativa – o que explica a facilidade com que Jung pode identificar *imagens de Deus* como *imagens do Self*”⁴²¹. Isso faz com que muitos teólogos vejam, nesse procedimento,

“*uma redução psicológica ilegítima da noção de transcendência de Deus, redução que impõe um devastador limite ao alcance da revelação divina. Porque, embora Jung possa ter razão em alegar que a transcendência de Deus não deve ser concebida como um total ‘afastamento’ do mundo, essa mesma distinção permite-nos salvaguardar a atividade soberana de Deus no mundo, sem reduzi-la ao nível de uma realidade psíquica virtualmente indistinguível de outros fenômenos subjetivos.*”⁴²²

Esta alegação tem sido feita por diversos críticos. Michael Palmer partilha de uma posição semelhante à apresentada por Erich Fromm, colocando-se a questão de se Jung, em sua campanha contra o determinismo materialista de Freud não teria ido longe demais na direção oposta, produzindo um reducionismo não à matéria mas ao *psicológico*, ao ter *reduzido a religião a um fenômeno subjetivo*. Dentre os autores apresentados por Palmer para

⁴²⁰ *Ibid*, §397. (grifos originais) “Por isso devemos refletir acerca de nós mesmos, não em termos do que ‘se deveria’, mas sim do que se *pode* e *deve* fazer” para atingir o fundamento do Eu: “Assim é que a dissolução da personalidade-mana, através da assimilação consciente de seus conteúdos, leva-nos naturalmente a nós mesmos, como algo de vivo e existente, suspenso entre duas imagens do mundo e suas potências experimentadas com nitidez, mas só obscuramente pressentidas. Este ‘algo’ é-nos estranho e, no entanto, próximo; sendo plenamente o que somos, é incognoscível, um centro virtual de misteriosa constituição e que poderá exigir tudo: parentesco com animais e deuses, cristais e estrelas, sem que isso nos surpreenda ou provoque nossa desaprovação. Tudo isso é exigido e nada temos em mãos para opor razoavelmente a tal exigência. E é saudável prestar ouvidos a essa voz.” (Cf. *Ibid*, §398.)

⁴²¹ Michael Palmer, “Freud e Jung, sobre a religião, pp.234-235. (grifos meus)

⁴²² *Ibid*, p.235. (os grifos são meus)

seu exame desta questão, encontra-se Martin Buber, considerado por nosso comentador como o mais vociferante deles por caracterizar a “nova religião” de Jung como “pseudo-religiosa” e como “religião da pura imanência psíquica”.⁴²³ Jung alega em sua réplica⁴²⁴ que Buber não compreendeu muito bem sua expressão “realidade da psique” ao identificar simplesmente um fato psíquico a uma resposta *subjetiva*: “ele não observou que os arquétipos, embora por certo requeiram essa resposta, têm uma dimensão que é também autônoma e objetiva, e que é precisamente ao ser confrontado com esse nível do seu próprio ser psíquico que o indivíduo encontra efetivamente um estranho ‘outro’, e que pode portanto ser designado como um ‘Tu’.” Segundo a opinião de Michael Palmer, a resposta de Jung justifica-se em parte porque, segundo ele, Buber de fato ignora a distinção entre a forma-Deus arquetípica e o conteúdo-Deus arquetípico, e isso lhe permite pressupor “que o indivíduo, ao responder a imagens de Deus, responde a nada mais do que ele mesmo criou”.⁴²⁵ O argumento de Jung, segundo nosso comentador, é mais profundo, porque

“ele de fato faz um esforço determinado para salvaguardar não só o caráter imanente como o caráter transcendente dessas imagens, principalmente quando as classifica como efeitos perceptíveis de uma causa imperceptível e eterna.”⁴²⁶

A dificuldade da compreensão do termo “realidade psíquica” leva às confusões sobre o que Jung tinha em mente quando se referia ao campo da religião, porque toda a questão da distinção entre Deus como forma arquetípica e como conteúdo arquetípico, entre númeno e

⁴²³ “[...] se a religião é uma relação com eventos psíquicos que só podem significar eventos de nossa própria alma, tem-se a implicação de que não se trata de uma relação com um Ser ou Realidade que, por mais plenamente que possa, de vez em quando, descer até a alma humana, sempre permanece transcendente a ela. Mais precisamente, não é a relação de um Eu com um Tu, mas esse tipo de relação é, contudo, a maneira pela qual os religiosos inconfundíveis de todas as eras compreenderam sua religião, ainda que ansiassem de maneira sobremodo intensa por deixar o seu Eu ser misticamente absorvido nesse Tu.” (Cf. Buber, *Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, 1953, Londres, Victor Gollancz, pp.105-6, *apud* Palmer, *op.cit*, p.235.)

⁴²⁴ “Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber” (1952), O.C. vol 18, p.665, *apud*, Palmer, *op. cit*, p.235.

⁴²⁵ Palmer, *op. cit*, p.236.

⁴²⁶ *Ibid*.

numinoso ou entre a linguagem simbólica da religião e aquilo que ela pretende exprimir, se refere, segundo nosso comentador, às questões críticas:

“Deus deve ser considerado apenas parte da psique humana ou algo distinto dela? Deus existe como realidade ontológica ou só como realidade psicológica? Ou, para dizer de outra maneira: é a experiência religiosa essencialmente psicológica, algo gerado pela psique e por ela atestado como verdadeiro, ou deve ela também ser entendida como uma resposta a uma divindade objetiva, a algo que existe fora da psique como um ‘dado’ existencial e que, em consequência, não pode equivaler a um estado psicológico?”⁴²⁷

Talvez possamos responder indiretamente a estas questões caso enfatizemos a natureza da “personalidade” como uma *relação* de suas partes fragmentárias num eterno devir; com este procedimento, transpomos a objeção de dogmatismo dirigida à obra junguiana à compreensão de uma *unilateralidade dogmática*, que configurasse a realidade psíquica como unicamente subjetiva ou uma fantasia (ilusão) consciente. Uma personalidade construída em termos de uma “relação” dinâmica com as partes fraturadas de si mesma apresenta uma *relatividade* diversa de toda afirmação dogmática. O conhecimento da psicologia aponta somente para o sentido da integração psíquica, mas não permite proferir nada acerca do que se segue daí. - Voltamos a uma consciência originária e una? Uma afirmação desta é problemática, como veremos no último capítulo. Podemos dizer, contudo, que caminhamos de uma psique coletiva original em direção a uma diferenciação⁴²⁸, embora com isso também não se possa dizer que nos encontramos no ápice do desenvolvimento⁴²⁹ simbólico. A conquista da consciência sobre si mesma é mérito tanto da espécie quanto do indivíduo⁴³⁰, sendo detentora da duplicidade simbólica.⁴³¹

⁴²⁷ *Ibid*, p.219.

⁴²⁸ “No mundo primitivo da humanidade, em vez de uma consciência individual, existia algo como uma psique coletiva donde foi surgindo aos poucos, nos estágios mais elevados de desenvolvimento, a consciência individual. Condição indispensável para a existência da consciência individual é a sua diferenciação de outra consciência”. (O.C. vol 4, §283)

⁴²⁹ “Foi com dificuldade que saiu de seu sono original para, aos poucos e desajeitadamente, tomar consciência de sua própria existência. É ilusão supor que já estamos num alto grau. Nossa consciência atual é ainda criança que apenas começa a falar ‘eu’.” (Cf. *Ibid*, §284)

⁴³⁰ *Ibid*, §290.

⁴³¹ Pois “com a tomada de consciência, o germe da doença da dissociação plantou-se no espírito da humanidade, sendo o maior bem e o maior mal ao mesmo tempo. É difícil se julgar o tempo atual em que se vive.” (Cf. *Ibid*,

A refutação de Jung à objeção de psicologismo⁴³² também pressupõe este relacionamento das partes cindidas da psique. Ele se refere à redução psicológica de que é acusado como um “julgamento da razão” acerca da verdade psíquica imediata; esta crítica deriva de um *conceito* distante da experiência psicológica que nada pode dizer de verdadeiro sobre ela, de modo que só poderia ser um erro da razão em busca de onipotência. O ‘julgamento da consciência’ de onde parte a objeção de “psicologismo” dirigida à psicologia analítica é refutado porque nada poderia dizer sobre a *totalidade da experiência*: sua origem consciente a isola de tudo mais⁴³³. A perspectiva da totalidade psíquica pode ser alcançada, contudo, pelo sonho, que vai muito além da consciência⁴³⁴, mas sua verdade é dissimulada pela ordenação de sentido da consciência intelectual⁴³⁵.

A dissociação, antes de ser o puro refúgio numa subjetividade solipsista e patológica, é considerada uma experiência primordial e condição *objetiva* da psique, mas esta objetividade

§291) A dissociação psíquica também tem uma dupla natureza: “é ao mesmo tempo um processo de cura ou, melhor, é o ponto alto da gravidez, traduzido pelas dores do parto”; a dissociação traz consigo o germe da unidade através do mecanismo compensatório dos opostos, e faz menção a uma concepção de totalidade típica da tradição do pensamento oriental: “A filosofia clássica chinesa conhece dois princípios opostos do mundo: o *yang* claro e o *yíng* escuro. Diz-se deles que quando um alcança o ápice de seu poder, desperta nele qual semente o princípio oposto. Esta é uma formulação bem plástica do postulado psicológico da compensação através de um oposto interno. Quando uma cultura atinge seu ponto mais alto, mais cedo ou mais tarde vem a época de sua dissociação. A dissolução, aparentemente sem sentido e sem esperança, numa multiplicidade incoerente e sem objetivo que pode encher de amargura e desespero o espectador, contém, todavia, no seu interior escuro o germe de nova luz.” (Cf. *Ibid*, §195.)

⁴³² Contra a acusação de psicologismo e redução da religião, Jung mantém sua opinião de que sua afirmação de significado como algo psíquico não implica numa redução subjetiva da religião a meras fantasias: “Antes de se acusar a psicologia moderna de querer psicologizar e, assim, destruir (como se a psique não fosse nada!) as concepções religiosas, seria bom considerar que é exatamente a psicologia que tenta reatar a consciência com a realidade da alma, para que a consciência não flutue sem raízes no espaço vazio e seja vítima indefesa da sugestão de todo o tipo de intelectualismos imagináveis. A atrofia dos instintos é o mesmo que sugestibilidade patológica, de cujo efeito devastador dá testemunho impressionante a epidemia psíquica do delírio ditatorial totalitário.” (Cf. *Obras Completas* vol. 18/2, p.237.)

⁴³³ “A consciência do eu consiste em limitações [...]” (Cf. *Ibid*, §304)

⁴³⁴ “Tudo o que é consciência separa, mas no sonho entramos no mais profundo, mais geral, mais verdadeiro e eterno da pessoa que ainda está no lusco-fusco da noite a começar, quando ainda era o todo e o todo era nela, quando o eu se identificava com a simples natureza.” (Cf. *Ibid*, §304.)

⁴³⁵ “E aqui encontramos os mais obstinados preconceitos de que os sonhos são com espuma, não são realidade, mentem, são apenas a realização de desejos. Estes preconceitos são subterfúgios para não ter que levar a sério o sonho, pois seria desconfortável. A *hybris* intelectual da consciência gosta do isolamento, apesar de seus inconvenientes, por isso fazemos tudo para não admitir que os sonhos são reais e falam a verdade.” (Cf. *Ibid*, §306.)

psíquica está além de qualquer nomeação, e por isso a essência permanece insondável. O linguajar metafórico e subjetivo se presta para comunicar esta objetividade, mas é esta comunicação e transcrição simbólica que se torna a responsável por originar toda a confusão dos domínios da “realidade” de onde partiria a psicologia analítica.⁴³⁶ Michael Palmer também vê o repúdio de Jung da acusação de psicologismo em sua teoria dos arquétipos, que situa uma *realidade objetiva* em meio à realidade *psíquica*, tornando-a distinta da mera “fantasia subjetiva” e impossibilitando-a, assim, de ser acusada de psicologista.⁴³⁷

O dogmatismo é definitivamente refutado caso a determinação inconsciente não for compreendida ao modo de um prolongamento temporal de seus efeitos psíquicos, por meio da qual ele se tornaria uma substância metafísica⁴³⁸ à qual nos referiríamos por meio de uma relação causalista da inteligibilidade de seus *motivos* ao modo de uma *causa* transcendental que nos afeta. Schopenhauer já havia se referido ao problema de tratar a coisa-em-si como *causa* como oriundo de uma conclusão equivocada do efeito fenomênico em direção à causa, que faria com que a causalidade fosse vista na aparência como uma projeção das idéias reais e

⁴³⁶ “O caminho para a experiência da psique estará livre. Mas ainda é intransitável porque outro preconceito está alerta: concedido está que experimentamos um poder psíquico que foge ao nosso arbítrio, algo psíquico-objetivo; mas isto continua sendo algo *meramente psicológico*, isto é, humanamente insuficiente, não confiável, confuso. [...] É incrível como as pessoas podem enredar-se em palavras. Sempre acham que dando um nome o assunto está resolvido, como se estivéssemos causado ao demônio um sério transtorno chamando-o agora de neurose! Esta infantilidade tocante é também um resíduo daqueles tempos em que se lidava com palavras mágicas. O que está por trás do demônio ou neurose não se importa com o nome que lhe dermos. Nem mesmo sabemos o que é a psique. Chamamos o inconsciente por este nome porque não temos consciência do que ele seja. Sabemos tão pouco quanto o físico sabe o eu é a matéria. só possuímos teorias, pontos de vista, imagens com uma palavra.” (Cf. *Ibid*, §311).

⁴³⁷ A refutação de Jung à acusação de redução psicológica da religião no contexto da realidade psíquica se dá, segundo nosso comentador, nos seguintes moldes: “embora seja por certo verdadeiro que Deus só existe como realidade psíquica, a realidade psíquica com que Deus está sendo identificado tem caráter arquetípico – a forma-Deus arquetípica. Como, portanto, essa forma-Deus arquetípica especifica uma modalidade *a priori* de apreensão pertinente ao inconsciente coletivo, modalidade que pode ser adequadamente descrita como ‘primordial’ e ‘eterna’, não faz absolutamente nenhum sentido afirmar que experiências individuais possam por si mesmas gerar a forma-Deus. Essas experiências sem dúvida determinarão o modo de apresentação da forma-Deus nas imagens simbólicas dos conteúdos-Deus arquetípicos, *mas essas imagens são elas mesmas os efeitos perceptíveis da forma-Deus como causa imperceptível universal*. Neste argumento, portanto, *a possibilidade da criação completamente subjetiva de todas as imagens religiosas* – incluindo, portanto, imagens de Deus – é *negada* com referência ao *status objetivo, impessoal e não-adquirido do arquétipo, condição que determina a forma do processo configuracional mas não seus conteúdos*.” (Cf. Michael Palmer, *op. cit.*, p.220 - os grifos são meus)

⁴³⁸ e não mais uma função de relação simbólica.

eternas. Esta *temporalização e substancialização da coisa-em-si* se distingue da sua noção da Vontade objetivada em diversos graus a partir de uma força imutável que configura idéias.⁴³⁹ O inconsciente, igualmente, nada *causa* no sujeito, mas impõe a necessidade de uma síntese que complemente tanto a suas diretrizes quanto as que foram impostas pela consciência cultural da massa. Não há uma única direção do fluxo da libido que torne possível pensar uma temporalidade que se estendesse da consciência ao inconsciente, mas somente um “processo natural de unificação dos contrários” que serviu de fundamento para que Jung elaborasse um método que provocasse “intencionalmente o que a natureza produz inconsciente e espontaneamente e integrá-lo à consciência e seus conceitos”.⁴⁴⁰ Para apreender os motivos e seu significado objetivo inconsciente é necessário que o sujeito *signifique* o fascínio das imagens de disposição inconsciente que surgem compulsivamente na consciência por meio de uma interpretação *ao nível do sujeito*, considerada o princípio heurístico para se chegar ao conhecimento que se teve a partir da *análise* prévia ao nível do *objeto*. Deste modo a análise se segue de uma síntese, e tem caráter exclusivamente individual, conjugando o objetivo e universal ao subjetivo e particular por meio de uma síntese moral.⁴⁴¹

⁴³⁹ Schopenhauer, *Mundo*, §31.

⁴⁴⁰ (Cf. Jung, O.C. vol. 7/1, §121) Uma análise deve se seguir de uma síntese para integrar os valores das imagens e dos símbolos apreendidos no inconsciente à consciência, a fim de conjugar o material objetivo arquetípico ao significado pessoal que encerra uma plenitude de sentidos e receber dela um valor específico. (Cf. *Ibid.*, §122)

⁴⁴¹ Sendo assim, a representação simbólica não pode ser tomada como uma simples representação mental de um objeto exterior, pois as representações devem se libertar do objeto para também serem consideradas “representações simbólicas de complexos subjetivos” (Cf. *Ibid.*, capítulo, VII “Os arquétipos do inconsciente coletivo”, §141) que personificam uma parte da alma, uma “futura imagem unilateral do caráter” que posteriormente encontrará uma manifestação mais completa na ação e compreensão simbólica da representação psíquica arquetípica. Por serem os arquétipos dotados de uma característica ambígua, sua expressão pessoal exige que a pessoa disponha de uma “simbologia fartamente desenvolvida” (Cf. *Ibid.*, §156) que pode ser obtida com o auxílio de uma religião ainda viva e capaz de proporcionar a expressão simbólica de conteúdos arquetípicos: “em seus dogmas e ritos, essa religião necessita de imaginação e ação, inspiradas no que há de mais arcaico”. (Cf. *Ibid.*)

A consideração dúplice que perpassa os conceitos paradoxais da psicologia analítica também está presente na própria *definição de personalidade*, que adquire um mesmo caráter relativo, sendo suscetível a transformações. A definição do “eu” como a personalidade empírica consciente e do “self” como uma instância de grandeza mais abrangente que inclui o eu consciente, coloca o problema dos limites do sujeito: teoricamente é impossível descrever os limites do campo da consciência, mas empiricamente, defrontamo-nos com um limite que esbarra no desconhecido, e engloba tanto o que concerne a fatores exteriores perceptíveis pelos sentidos quanto o que concerne ao mundo interior da nossa experiência imediata inconsciente. O complexo do eu torna-se o ponto de ligação desta duplicidade fundamental porque é formado por uma base somática e psíquica que resulta do entrechoque do somático com o mundo exterior e com o interior; é um ponto central que se apóia na consciência, embora não seja constituído por ela. Mas conceber o complexo do Eu como o ponto central da personalidade tornou-se problemático ao longo do desenvolvimento civilizatório porque ele já não mais representa a totalidade psíquica, tendo somente uma autonomia limitada que depende da psique “extra-consciente”. A psicologia analítica formulou o conceito de si-mesmo com vistas a indicar uma personalidade global dotada de uma realidade objetiva da personalidade em desenvolvimento, que assimila e modifica o Eu através das parcelas inconscientes da personalidade.⁴⁴² Esta concepção duma *personalidade funcional que se constrói constantemente por meio de uma consideração sintética tanto de suas características objetivas e coletivas quanto subjetivas e individuais* exige que, ao nos referimos aos arquétipos, não tenhamos em mente uma substância hipostasiada atuante como uma causa inteligível no nosso ser, mas apenas sua realidade subjetiva, a única que temos acesso por meio de nossa representação simbólica de sua objetividade.⁴⁴³

⁴⁴² Jung, O.C. vol. 9/2, §11.

⁴⁴³“É uma solução racionalmente aceitável”, diz Jung: “Com isso adquirimos também a possibilidade de lidar com os resíduos ativados da nossa história antropológica, o que permitirá que se transponha a linha divisória

A questão que nos resta investigar é se com esta relatividade adquirida pela personalidade Jung não efetivaria, ao fim de suas formulações, um *reduccionismo do eu singular* ao conceber a parcela interior do ser, ou seja, o si-mesmo, como um algo que acaba por se reduzir ao *universal* e, em última instância, seria dissolvente da própria concepção de indivíduo. Esta investigação é realizada por Jean-Claude Pariente em *Le langage et l'Individuel* quando contrapõe os dois tipos de interpretação: “simbólico” e “semiótico” nas tendências opostas de Freud e Jung, versando sobre as duas concepções da individualidade que daí resultam. A competência de seu procedimento não seria de legislar sobre a prática - pois concluir sobre o valor curativo de cada teoria seria, segundo Pariente, abusivo -, mas de somente entender como a operação do conhecimento se realiza nas obras de Freud e Jung, e discernir sua natureza para apreciar o que elas visam atender em sua *intenção terapêutica*. Com isso, Pariente não pretende extrair de uma ciência ou de um grupo delas – tais como as ciências da natureza – as normas de cientificidade; com respeito à Psicologia ocorreriam as mesmas dificuldades que as enfrentadas pela Física no século XIX quando impunha sua autonomia frente as normas de conhecimento matemático. A recusa de Pariente de conceber a ciência da natureza como critério de cientificidade se deve à impossibilidade de encontrar uma justificativa *a priori* do modelo de conhecimento da natureza como sendo a *regra* do conhecimento do homem. Nestes termos, Pariente se refere aos desenvolvimentos particulares das teorias da Psicanálise e da Psicologia Analítica com respeito ao conceito de individualidade a que se encaminham.

O procedimento de Jung de interpretação do sonho, diferente do de Freud, retira a história individual do centro de referência em seu conceito de individualidade considerando que é a natureza de um inconsciente supra-individual que indica a exigência da individuação. Como, por definição, o inconsciente coletivo é um domínio diverso dos indivíduos empíricos,

anteriormente existente. Por isso chamei-lhe *função transcendente*, porque equivale a uma evolução progressiva para uma nova atitude.” (Cf, Jung, O.C. vol 7/1, §159 - grifos originais).

ele se orienta através de uma utilização classificatória da interpretação por meio de símbolos que oferecem a medida da interpretação. Jung orienta sua concepção de indivíduo nesta noção generalizante da interpretação considerando que embora os fatos dos sonhos possam ser o mesmo em dois sujeitos diferentes eles não pertencem, necessariamente, à mesma classe, pois é o sonhador quem confere a medida do sonho. A teoria do sonho de Jung toma uma orientação bem diversa da de Freud porque a significação do sonho não decorre da relação da individualidade empírica, histórica e subjetiva, por assim dizer, mas parece destinar-se a estabelecer uma conexão entre uma consciência individual e conteúdos trans-individuais. Segundo Pariente é nas teorias do consciente e do inconsciente que se concentram os problemas relativos à *natureza do individual* da teoria junguiana. Mas a dificuldade de se entrever o individual em meio a estas teorias se deve à dificuldade de compreensão dos conceitos utilizados por Jung, que antes de serem termos de relação claros são algo como “centros de irradiação” que caminham por prolongamentos em direções opostas, conceitos estes que são expressos por nosso comentador como comportando as forças de *concentração* e *diferenciação*, através das quais a consciência poria o homem em relação ao mundo exterior através do modo material e social.⁴⁴⁴

Quando explica a noção de diferenciação – onde, talvez, pudéssemos ler *individuação* – Jung se orienta numa dupla direção para esclarecer a teoria do individual: é a diferenciação que engendra a individualidade e se apresenta como um processo de dissociação, de modo que as idéias de dissociação e individualidade compõem, segundo Pariente, a teoria junguiana do indivíduo porque o indivíduo é por natureza diferenciado na medida em que se discerne como consciência dum ‘eu’. A cura psicológica visa engajar o paciente a confrontar o consciente

⁴⁴⁴ Através de uma *pulsão de concentração* a vontade consciente intervém na multiplicidade de forças energéticas direcionadas a uma ação, e a atenção focaliza a atividade do entendimento para os conteúdos a apreender. Neste sentido, a consciência é positiva; mas também pode ser negativa, uma força que limita arbitrariamente o pensamento e a ação humana. Na *pulsão de diferenciação* a consciência é o elemento de diferenciação entre os homens, oposta ao inconsciente primitivo onde os indivíduos estavam fundidos numa espécie de massa indiferenciada; a consciência resulta, desta forma, de um processo de diferenciação em meio das perturbações afetivas e violentas em guerra no psiquismo.

com o inconsciente para se aprofundar no inconsciente pessoal e atingir aquilo que se revela como uma forma superior de individualidade. A individualidade não se situa, portanto, ao nível da pura “consciência”; para se fazer uma idéia de sua natureza é necessário precisar a noção junguiana de inconsciente e, singularmente, de inconsciente coletivo. A individualidade consciente surge ao termo do processo de dissociação como um produto final do estado inconsciente, uma fusão de subjetividades onde o elemento meramente individual estaria indiscernível.⁴⁴⁵

O pensamento junguiano, conforme uma certa inspiração, permite repensar a conotação trans-individual do inconsciente coletivo, pois se ele é, com efeito, estranho à consciência e, de certa maneira, adequada a consciência à subjetividade, poderia-se defini-lo como *objetivo*: Jung não hesitou em passar do coletivo ao universal, do psíquico ao material nos conteúdos profundos do inconsciente que, por ser incompreensível ao entendimento, condensa o espírito e a natureza⁴⁴⁶, tendo uma realidade autônoma e objetiva porque é o depositário de energias pré-humanas e indiferente às normas éticas da humanidade. Mas com esta vinculação do individual ao universal e objetivo, *a individualidade corre o risco de sucumbir às suas produções e recair na indiferenciação*, o que acarreta conseqüências funestas à noção de personalidade. Se tudo ocorresse de acordo com os desígnios do inconsciente e a necessidade de discernimento da consciência, ao final do processo de individuação surgiria um indivíduo que, segundo as análises de Pariente, seria idêntico àquele que se encontraria em germe no inconsciente coletivo. Com isso, segundo suas análises, Jung estabeleceria uma identidade entre os dois processos, de concentração e diferenciação, e esta

⁴⁴⁵ Pois o inconsciente coletivo remete a uma origem derivada do plano filogenético, como resultado de uma sedimentação da história da humanidade como espécie, contendo imagens e idéias que estão presentes em todos nós porque se referem à espécie, e não ao indivíduo, de modo que é indiferente à diversidade das civilizações, portando o material simbólico de origem mais diversa. É este componente do inconsciente que confere a originalidade da interpretação onírica de Jung, segundo Jean-Claude Pariente, o qual, com este procedimento, acaba por afirmar uma identidade do si-mesmo àqueles germes inconscientes presentes nos inícios da personalidade. *Ao final do processo de individuação, acabaríamos por atingir a mesma universalidade existente na dissociação egóica, permeada de fatores coletivos autônomos.*

⁴⁴⁶ *Ibid*, p.209.

relação de identidade (ou, ao menos, de complementaridade) constitui o fundamento comum da teoria junguiana e de sua prática de interpretação e de cura. Desta identidade resulta que a virtualidade da loucura mental se inscreve na essência mesma do indivíduo⁴⁴⁷ e emana da destrutividade do inconsciente e das energias que o constituem, que não podem ser nem anuladas nem negligenciadas pelo indivíduo, posto sob a eterna ameaça de que elas possam retornar contra ele se este se prende a uma posição falsa, para reencaminhá-lo ao domínio de sua própria natureza.

7.7 A questão da imaginação: pés na imanência? olhar na transcendência?

Se o método psicológico de Jung de fato somente *indica* a necessidade de transcendência da pessoa para que ela se torne um in-divíduo, sem contudo, abandonar o domínio imanente da experiência psicológica, o domínio da imaginação simbólica deveria ser objeto de enfoque, já que a *função transcendente da personalidade* é o coração da metodologia de Jung. Ao examinar as características da hermenêutica junguiana, Jean-Claude Pariente define a realização simbólica como um desejo de auto-representação da situação atual inconsciente que nada tem a ver com a ressurgência da sexualidade. A função primordial do sonho seria de restituir simbolicamente uma totalidade e proporcionar, por meio dela, a emergência da consciência e da individualidade; a terapia teria a função de pôr sob controle as projeções do inconsciente e restituir certa totalidade ao mobilizar as energias do inconsciente que, caso contrário, provocariam a doença mental. O paciente deve, então, confrontar as representações arquetípicas que afloram numa certa ordem idêntica em todos os indivíduos como se eles fossem o próprio processo de “explicação” entre consciente e inconsciente.⁴⁴⁸

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p.210.

O processo de individuação não pretenderia, portanto, simplesmente dissolver a individualidade no inconsciente coletivo, mas, de certa forma, efetivar uma “recentração” da individualidade, centrada no Eu consciente que assimila os conteúdos inconscientes e faz surgir em seu lugar um *si-mesmo* que conjuga a totalidade psíquica do consciente e do inconsciente e transcende a mera consciência, integrando seus predicados e seus termos opostos. Por isto a figuração que Jung apresenta é portadora de predicados contraditórios: o si-mesmo, concebido como singular, não é *individual* mas sim *universal*, e se confronta com o Eu; é ao mesmo tempo espiritual e material, pois no inconsciente coletivo as oposições éticas são destituídas de pertinência. Como forma superior da individualidade, o si-mesmo ultrapassa o Eu consciente, de modo que nosso comentador concebe duas formas da individualidade em Jung: uma particular e limitada e outra harmoniosa e total. Haveria, também, uma conexão entre o Eu e a virtualidade da doença mental e, de outra parte, entre o conflito e o si-mesmo, o que sugere que haveria, na análise junguiana, uma certa concepção de “norma” cujo solo é a realidade.⁴⁴⁹

A distinção posta por Jung entre uma individualidade total e uma individualidade empírica exalta, segundo Pariente, a noção *singular* de si-mesmo ao lado de uma noção *geral*, e um *estado* do eu distinto de um *conceito* de eu. O sintoma fundamental da diferença entre os empreendimentos teóricos de Freud e Jung reside, segundo nosso comentador, na atitude de desinteresse de Jung quanto à investigação da história individual dos pacientes e o privilégio por ele concedido à forma dos sintomas e dos sonhos; a linguagem de que eles dispõem compensaria o silêncio que a consciência impõe, e através dela o inconsciente renova a comunicação com a consciência. Por este motivo Jung voltou sua atenção à “arqueologia” do

⁴⁴⁹ (Cf. Pariente, *op. cit.*, p.211). A *norma da individualidade* não seria bem uma manifestação puramente empírica, mas o acompanhamento integral de sua natureza. O si-mesmo se situa a uma grande distância do eu, é uma parte essencial do ser que pode ser manifesta de modo desordenado e anárquico como um sintoma mórbido. Estas irrupções do inconsciente representam fenômenos de auto-regulação do psiquismo e das energias reprimidas pela consciência a fim de reconstituir a totalidade rumo a uma realização integral; quando compreendidas em sua negatividade, essas irrupções determinam traços distintos daquilo que o indivíduo é *de fato* e sinalizam a distância particular do eu do si-mesmo, que ainda está por se realizar.

paciente, a fim de reparar a distância do ego com relação à realização do si-mesmo. Suas interpretações se guiavam pelo conteúdo manifesto: importava a ele desvendar a *maneira* como o inconsciente compensa a atitude consciente. As associações do paciente possibilitam descobrir o elemento de compensação evitando, assim, a destruição irreparável da unidade do psiquismo. Mas, ao contrário de Freud, o *sintoma inconsciente* não reside na história experiencial do indivíduo, mas expressa a própria natureza simbólica da doença psíquica e possibilita apreender, na arqueologia psíquica do paciente, os traços característicos através dos quais o inconsciente atenua a distância para a realização do si-mesmo. Ao descobrir o sentido dos sintomas em relação ao domínio consciente, a interpretação resulta num conteúdo simbólico do mesmo quilate do conteúdo manifesto do sintoma, que visa compensar a atitude consciente e estabelecer a unidade do psiquismo.

Diferente de Freud, portanto, Jung concede o sentido do sintoma não à história individual, mas à própria manifestação do processo de individuação, através do qual o inconsciente se revolta contra a negligência de sua vítima e *significa*, em igual medida, por meio de uma disposição de caráter regressivo do paciente, a própria escolha do símbolo que a representa⁴⁵⁰, ou seja, *explica* o modo como o símbolo foi representado pelo sujeito em sua subjetividade. São as associações individuais dos conteúdos simbólicos que permitem *escolher* a interpretação conveniente - pois todas são possíveis -, mas não implica em *elaborar* diretamente a interpretação conveniente. Esta é toda a diferença que separa, segundo as análises de Jean-Claude Pariente, a obra de Jung e Freud: as associações do sonhador constituem, por si mesmas, um critério para a interpretação que leva em conta tanto a história como a pré-história (arquetípica) do paciente. O que importa, aos olhos de Jung, segundo sublinha Pariente, não é tanto a investigação da individualidade empírica como um guia em relação ao qual o analista deveria se prender, mas a determinação do terapeuta - a partir de

⁴⁵⁰ *Ibid*, p.214.

suas análises dos símbolos do inconsciente do sonhador - do ponto de vista da *norma* da interpretação; mas este procedimento - ressalta nosso comentador - não se coaduna muito bem com a noção de *individualidade* em sua própria definição: como algo *estritamente singular*.

A distinção do *sentido de interpretar o significado* das imagens do inconsciente torna-se patente, e indica o paradigma orientador da cientificidade das concepções de Jung. À diferença do causalismo mecanicista da ciência da natureza - que necessitava deste procedimento analítico a fim de desvendar a determinação material-reduziva da interpretação do sonho - uma ciência psicológica que considerasse a primazia da *interpretação simbólica* não teria necessidade de epistemologias natural-deterministas, considerando o sentido da interpretação como simbólico e intrínseco ao sonhador. As imagens de Deus são, nesta acepção, expressões simbólicas do self e “manifestações naturais da psique, fenômenos psíquicos genuínos, que dão acesso aos conteúdos do inconsciente e, por conseguinte, elementos cruciais acerca do estado atual e do progresso da personalidade em individuação. Por meio delas, os seres humanos descobrem tanto o que *são* como o que são capazes de *vir a ser*.”⁴⁵¹ O si-mesmo que se realiza por meio do processo de individuação indica a potencialidade *a priori* na psique humana para a integralidade e não uma ‘substância’ estática, mas “um instinto de intensidade dinâmica que busca integrar conteúdos conscientes e inconscientes numa totalidade psíquica coerente”.⁴⁵²

⁴⁵¹ Michael Palmer, *op. cit.*, p.209. (os grifos são meus)

⁴⁵² *Ibid.* Freud, contudo, considera a suposição de que a vida teria um instinto universal progressista rumo a um maior desenvolvimento como sendo uma das “ilusões benevolentes” que se deveria abandonar (Cf. “Sobre o Princípio de prazer”, 1920, vol.11, citado por Palmer, p.208) para se pretender alcançar a maturidade. Por meio de sua compreensão *semiótica* da interpretação, as imagens da religião adquirem o caráter fechado de conteúdos recalcados constelados em torno da figura do pai; ao manterem a imagem desta submissão fundamental a um pai, as religiões seriam mantenedoras da obsessão edípica de uma neurose particular do indivíduo com relação a um macho dominante. Nestes termos, o culto religioso perde o caráter de experiência interior numinosa de que era dotado por Jung para ser reduzido, de modo pejorativo, em Freud, a “somente um desejo inconsciente de permanecer infantil, submisso e dependente. A maturidade, por conseguinte, estaria no movimento de afastamento do abraço protetor e consolador dessas imagens” (Cf. Palmer, p.208.) , mas a respeito dela, seria impossível dizermos, de modo preciso, como um indivíduo singular iria se desenvolver; tudo o que se pode saber

A dinamicidade adquirida pela noção junguiana de personalidade tem base justamente na compreensão *simbólica*. Por meio da narrativa, a personalidade se constrói historicamente na medida em que atribui significado às suas vivências com o auxílio de um ‘outro’ que lhe serve de espelho para seu discurso. É este *movente* a característica problemática da noção junguiana de individualidade atribuída por Pariente; a noção de *indivíduo* que daí resulta fere a lógica da razão ao conjugar fatores pessoais e impessoais para a constituição da noção de personalidade.

Vimos que Michael Palmer critica a cientificidade do “método empírico” de Jung quando este se refere ao critério de verdade da interpretação das imagens arquetípicas com relação a uma “unidade de sentido” pertencente ao próprio sonhador porque acredita que ela é duplamente problemática: em primeiro lugar, **1.** a partir da similaridade entre símbolos, mitos e sonhos, Jung teria inferido uma característica universal e *a priori* (o arquétipo), o que faz com que o conhecimento empírico da psique humana adquirisse o caráter de um conhecimento completo de “textura fechada” ao inferir uma proposição necessária de todos os seres humanos a partir de uma interpretação que, em si mesma, não é um critério seguro porque não seria definitiva. Mas quanto a esta objeção poderíamos dirigir nossa constatação de que a hipótese arquetípica não se refere a uma “causa” necessária, mas a uma representação simbólica acerca de vivências típicas da espécie humana, de modo que a relatividade do critério interpretativo se torna o próprio sintoma de que o homem seria um ser naturalmente propenso a formulações simbólicas. Mas além desta objeção Michael Palmer ressalta que, **2.** dada a disposição *a priori* de criar imagens arquetípicas, e dado que a garantia arquetípica destas imagens é sua própria existência na experiência imediata, na realidade, toda e qualquer imagem poderia ser classificada de arquetípica. Ao conceder a garantia de verdade da imagem a sua validade psicológica, os símbolos arquetípicos adquirem uma

é que a vida se circunscreve entre duas certezas: dentre o nascimento e a morte, e pela luta contra as forças externas e entre as instâncias do ego e do id.

inexauribilidade que leva ao problema do termo “arquetípico” tornar-se sem valor como um meio de distinção entre imagens, a ponto da afirmação “Esta imagem é uma imagem arquetípica” ser compreendida como uma tautologia, como “Esta imagem é uma imagem”.

Segundo Michael Palmer, se esse for o caso,

“chegamos à infeliz conclusão de que Jung não nos deu um critério por meio do qual diferenciar entre, digamos, o mito religioso de um fiel e o mito de um esquizofrênico delusório, e, assim, nenhuma boa razão para presumirmos que é só um deles que deve ser internado.”⁴⁵³

Quanto a essa crítica metodológica do procedimento empírico de Jung, poderíamos ressaltar a necessidade do “critério de verdade” abandonar a noção puramente positiva da ciência da natureza para dar lugar à *interpretação dos fatos psíquicos pelo sujeito que os vivencia*, e com isso, abandonamos o paradigma orientador da ciência da natureza para adentrar na *ciência hermenêutica do ser*. Talvez pudéssemos pensar, com isso, que a psiquiatria devesse abrir mão de seus critérios estáticos de saúde e doença que pretendem distinguir a sanidade da insanidade para prender-se ao aspecto da *funcionalidade* (ou não) das imagens arquetípicas evocarem um conteúdo imagético que fosse *adaptado* às exigências da sociedade conjugadas pelo indivíduo. Se este for o caso, a relatividade de se considerar as imagens arquetípicas deixaria de recair na mera tautologia e, com isso, perder sua efetividade *classificatória* da normalidade, para se configurar numa via de abertura da própria criatividade da personalidade simbólica, em meio à re-significação constante da experiência individual.

⁴⁵³ *Ibid*, p.223.

8. Avaliação Crítica – arquétipos: causa primeira necessária?

A individuação é considerada por David Norton⁴⁵⁴ como pertencente ao âmbito da tradição conhecida como *eudaimonismo*⁴⁵⁵, formulado sistematicamente pela primeira vez por Sócrates e encontrado nas palavras de Platão e Aristóteles. Michael Palmer está inteiramente de acordo com esta posição, compreendendo o processo de individuação como a realização do Self, ou seja, como a auto-realização e a “chegada a esseidade” por meio de um processo arquetípico e inato à personalidade humana que impele à união dos lados consciente e inconsciente da psique, através da qual as imagens religiosas são atribuídas a uma dimensão objetiva concernente à coletividade, que lhe confere uma validade arquetípica. É a validade arquetípica da imagem que a torna “religiosa”, de modo que “toda imagem do Self que revele ser arquetípica pode ser chamada adequadamente ‘religiosa’.”⁴⁵⁶

A natureza da compreensão *religiosa* do arquétipo, contudo, não é tão unânime entre os comentadores de Jung. Segundo Michael Palmer, a pior crítica dirigida à teoria dos arquétipos se refere à compreensão de que, ao afirmar que as imagens paralelas encontradas na cultura resultam de uma disposição arquetípica humana, Jung teria concluído, de modo precipitado, dos *efeitos* perceptíveis em direção a uma *causa*. Por meio deste raciocínio analógico e indutivo, Jung teria inferido que as imagens se “assemelhavam” umas às outras de um modo que não era imediatamente observável, e procediam de algo que, em princípio, seria incognoscível; mas com este raciocínio ele teria desprezado a possibilidade destes efeitos poderem ser explicados através de uma “causa” diferente. Além disso, ao postular a existência

⁴⁵⁴ *Personal Destinies*, 1976, pp.3-5, 161-5, *apud* Michael Palmer, “Freud e Jung, sobre a religião”, p. 238.

⁴⁵⁵ “*Eudaimonia* é o nome dado ao processo de viver em harmonia com o próprio *daimon*, ou potencialidade inata, de atualizar esse potencial de tal maneira que a pessoa venha a ser um indivíduo plenamente desenvolvido.” (Cf. Michael Palmer, *op. cit.*, p.238.)

⁴⁵⁶ *Ibid.*

do arquétipo (da forma arquetípica) como uma necessidade conceitual requerida para explicar os padrões e repetições de fenômenos psíquicos, a existência do próprio arquétipo não fica, com isso, demonstrada. O procedimento de Jung, segundo Michael Palmer, não é conclusivo, pois implica em pressupor a existência do arquétipo como uma *causa primeira* e recair, com isso, numa “falácia da afirmação do conseqüente”.⁴⁵⁷ A semelhança entre os efeitos das imagens não seria capaz de estabelecer “a similaridade de causas, podendo então haver mais de uma teoria para explicar o fato do uso de imagens paralelas”⁴⁵⁸, mas esta possibilidade, segundo o nosso comentador, tornaria a hipótese do inconsciente coletivo uma elaboração desnecessária.

Têm sido propostas muitas explicações alternativas às *evidências* arquetípicas. Melanie Klein, por exemplo, introduziu o conceito de “objetos internos” como uma alternativa à interpretação arquetípica dos fenômenos ao afirmar que a construção destas imagens poderia “remontar às primeiras experiências biológicas da criança, com destaque para o alimentar-se no seio da mãe, mediante um processo de ‘introjeção’, essas experiências, quer agradáveis, quer dolorosas, são internalizadas e incorporadas ao ego infantil como objetos internos, do que resulta o fato da criança viver num mundo povoado por deuses e demônios.”⁴⁵⁹ O psicólogo de Harvard Gordon Allport, também citado por nosso comentador, embora sinta uma considerável simpatia pela preocupação de Jung de situar a crença religiosa no centro de um ego em desenvolvimento voltado para o futuro, parece concordar com esta

⁴⁵⁷ (Cf. *Ibid*, p.225). Segundo o autor em questão, a falácia poderia ser explicada através da seguinte forma lógica: “quando não dorme, Peter fica irritado; Peter está irritado; logo, Peter não dormiu. A falácia aqui exibida é bastante óbvia. Pode haver todo um conjunto de razões, além da insônia, para explicar a irritação de Peter: ele pode ter tido uma discussão com a esposa ou ter recebido uma carta desagradável do gerente do banco. Pode haver, portanto, grande número de causas que tenham o mesmo efeito, ou, de maneira mais técnica, pode haver mais de um antecedente que leve a um conseqüente particular.”

⁴⁵⁸ *ibid*.

⁴⁵⁹ Michael Palmer cita Paula Heimann, “Some notes on the Psycho-analytic Concept of Introjected Objects”, *British Journal of Medical Psychology* (1949) 22:14. “Na realidade, os pais e a criança possuem um poder limitado em termos de bondade e de maldade, de sabedoria e de futilidade. A fantasia da criança cria deuses e demônios e todas essas criaturas não-terrenas que o folclore e a mitologia, as lendas religiosas e a criação artística nos apresentam de forma sublimada e a imaginação do insano, de forma menos sublimada. Além disso, a criança coloca as criaturas por ela mesma criadas dentro do seu corpo e as trata como entidades vivas alheias a ela mesma e fora de seu controle.” (Cf. *ibid*, p.226.)

crítica da formulação arquetípica ao negar a possibilidade destas imagens mitológicas serem adquiridas por meio da aculturação, pois concebe que a *origem* da busca religiosa é a conformidade à cultura que se realiza no período da infância.⁴⁶⁰ O trabalho de Piaget sobre o desenvolvimento cognitivo das crianças também tende a sustentar que os mitos coletivos de Jung seriam, muito provavelmente, consequência da experiência comum, ao sugerir que os estágios de pensamento intuitivo, pensamento concreto e pensamento abstrato pelos quais as crianças passam seriam “níveis de seleção organização e coordenação da experiência”⁴⁶¹ que pretendem indicar uma diferenciação gradual entre o eu e a realidade externa, e não a emergência de imagens pré-formadas que ativam os arquétipos – pois uma tal afirmação, segundo Piaget, seria uma especulação sem fundamento.⁴⁶² As observações de C.G. Kirk sobre a função do mito em culturas antigas apontam na mesma direção: “os símbolos gerais de Jung podem em teoria ser o resultado de processos comuns de assimilação simbólica na infância”⁴⁶³ diz ele e, mais do que isso, concebe que - ao contrário do que Jung apregoava - a teoria arquetípica pressupõe uma concepção de simbolismo *estático* que compreende que a significação dos mitos e símbolos deriva da duplicação de uma imagem ou motivo mitológico que já se supõe ter sentido *universal* porque seria procedente de um arquétipo⁴⁶⁴, mas que, na verdade, é oriunda da “idéia essencialmente romântica dos mitos como simplesmente

⁴⁶⁰ “um mito ou ritual vem a ser aceito a fim de cimentar a ‘identificação [da criança] com aqueles que lhe proporcionam segurança, afeição, aprovação’⁴⁶⁰. Isso explica porque os primeiros conceitos religiosos da criança são antropomórficos – são projeções dos pais enquanto agentes fortes e amorosos -, por que adultos de mente religiosa de modo geral são produto de pais religiosos e por que o declínio da atitude religiosa costuma coincidir com a reação do adolescente aos ensinamentos parentais e culturais. Os sistemas religiosos não são, por conseguinte, ‘independentes das outras parcelas de uma cultura, sendo em vez disso intimamente integrados a elas. Por essa razão, o suplantar de uma religião por outra não é possível, a não ser que a cultura seja basicamente alterada’.” (Cf. *Ibid*, citado por Palmer, *op. cit*, pp.226-227.)

⁴⁶¹ Palmer, *op.cit*, p.227.

⁴⁶² “Jung tem uma surpreendente capacidade de construção, mas um certo desprezo pela lógica e pela racionalidade, que ele contraiu por meio do contato diário com o pensamento mitológico e simbólico, fez com que ele se inclinasse a se contentar com muito pouco à guisa de prova. Para melhor compreender a realidade de que fala, ele adota uma atitude anti-racionalista, e as surpreendentes comparações de que ele detém o segredo não podem deixar de algumas vezes perturbar o leitor crítico.” (Cf. Piaget, *Play, Dreams and Imitation in Childhood*, 1951, p.196, citado por Palmer, *op. cit*, p.227.)

⁴⁶³ *Myth: It's Meaning and Function in Ancient and other Cultures*, 1970, p.276, citado por Palmer.

⁴⁶⁴ Palmer, *op.cit*, pp.227-228.

brotando diretamente do inconsciente”⁴⁶⁵. Esta referência coletiva não se coaduna muito bem com o dinamismo e a alegoria da referência simbólica, onde situações inteiras são transpostas para a forma do mito; Kirk conclui, então que as imagens arquetípicas seriam estáticas, além do que as formulações teóricas de Jung seriam “desprovidas de apoio evidencial adequado”⁴⁶⁶.

A força dos argumentos exibidos por Melanie Klein, Piaget, entre outros, deriva, ainda segundo nosso comentador, do apoio que oferecem a uma *consistência causal das explicações*, ao alcance da experiência⁴⁶⁷, ao contrário da teoria junguiana, que a transcenderia. O mesmo argumento (causal) indutivo e falacioso, segundo Michael Palmer, vigora quando Jung infere a existência *a priori* da forma-Deus arquetípica a partir de evidências dos conteúdos-Deus arquetípicos que, em último termo, seriam indicativos da existência de um “instinto para Deus” como uma *função psíquica* e um *impulso para a religião* pertencente a todas as pessoas. Esta experiência imediata e misteriosa compõe a “espinha dorsal” do relato de Jung sobre a experiência religiosa e é considerada como uma experiência numinosa do indivíduo posto perante a imagem de Deus, que, de uma imagem meramente lingüística e alusiva a esta vivência íntima, acaba por levar Jung à conclusão de que este arquétipo seria um “númeno”, uma “revelação” de algo “sagrado” e ao mesmo tempo existente como um “centro impessoal e eterno de sua própria existência.”⁴⁶⁸ Ao se referir aos símbolos de Deus como “efeitos fenomênicos que medeiam e desvelam uma causa desconhecida mas, mesmo assim, real e distinta”⁴⁶⁹, Jung cria, segundo Michael Palmer, dificuldades muito sérias para seu argumento porque se utiliza da mesma lógica indutiva que se utilizou na formulação da teoria arquetípica para estabelecer a realidade da *forma-Deus arquetípica*, estando sujeito, também neste caso, às mesmas objeções apontadas

⁴⁶⁵ Kirk, *Myth: It's Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, 1970, p.283.

⁴⁶⁶ *Ibid*, p.245.

⁴⁶⁷ Palmer, p. 229.

⁴⁶⁸ *Ibid*, p.231.

⁴⁶⁹ *Ibid*.

anteriormente, “de que a alegada universalidade das imagens de Deus não requer uma capacidade *a priori* de criar essas imagens”.⁴⁷⁰ O argumento utilizado por Jung de que a capacidade *a priori* para se ter imagens de Deus não prova por si mesma a existência real de Deus, mas apenas situa a “realidade psíquica de Deus como um fator auto-evidente e psicologicamente demonstrável da experiência humana” seria, segundo Paul Edwards⁴⁷¹, uma variante biológica do *argumento a partir do “consenso”* em favor da existência de Deus.⁴⁷² Jung sustentaria este argumento ao alegar que a negação do sujeito de seu *instinto religioso* traria conseqüências infelizes por meio do surgimento de algum distúrbio psicológico, de modo que ele não oferece alternativas para não se seguir cegamente esta verdade.

Mas há, segundo Palmer, objeções bem fundamentadas ao Argumento a partir do consenso que se aplicam também à versão junguiana; estas objeções foram apresentadas por John Locke ao rejeitar a noção de crença instintiva, atacando a teoria das idéias inatas porque:

1. o caráter inato de uma crença ou idéia não adviria de sua universalidade, pois embora as idéias de sol e calor sejam universais, elas não implicam em “impressões em nossa mente”⁴⁷³,
- e 2. não poderia oferecer explicações adequadas do motivo de nações inteiras não terem nenhuma noção de Deus ou que explicasse por que os ateus são ateus. A esta primeira objeção já nos referimos anteriormente ao sublinhar que ao passar da universalidade da crença à conclusão de que ela fosse inata, Jung parece não levar em consideração outras possíveis explicações para a origem da crença. Quanto a este aspecto, John Stuart Mill, em os *Três ensaios sobre a religião* (1878), reforça a oposição ao Argumento a partir do consenso ao

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ “Common Consent Arguments for the Existence of God”, “Encyclopedia of Philosophy”, 1967, vol. 2, p.148, citado por Michael Palmer.

⁴⁷² “A universalidade das imagens de Deus é tomada como prova de que os homens e as mulheres têm um instinto para Deus, concluindo-se então que a crença em Deus é psicologicamente verdadeira e, por conseguinte, está além da disputa.” (Cf. Palmer, *op.cit.*, pp.231-232.)

⁴⁷³ “Essay Concerning Human Understanding”, cap. 2, seção 2, citado por Michael Palmer.

oferecer várias explicações para a universalidade da crença religiosa⁴⁷⁴, de modo que, antes de se inferir o caráter inato da crença em Deus a partir de sua universalidade, dever-se-ia apresentar as razões para rejeitar os méritos do argumento. Quanto à segunda objeção de Locke, Jung diria que “tanto a negação de Deus como a ausência de toda a idéia de Deus indica uma ignorância da real composição do inconsciente coletivo, de que a forma-Deus arquetípica é parte”⁴⁷⁵, e que o fato das pessoas negarem um arquétipo não significa que elas estejam certas ao fazê-lo, ou que o arquétipo não exista; a força sugestiva de cunho emocional que as idéias religiosas apresentam podem mesmo se distanciar das representações de Deus para se ligar às *representações coletivas* da humanidade, e se transformar num “ismo”⁴⁷⁶ que impediria que o observador, em sua inocência, identificasse *a própria experiência da descrença como uma evidência de um instinto religioso*. Mas segundo nosso comentador, apelar para a incapacidade ingênua do observador perceber a não-crença como um análogo da crença não oferece uma medida de apoio seguro para seu argumento e, além disso, transformar a própria descrença numa contraparte do instinto religioso do arquétipo que não é percebido como tal pela pessoa é um argumento que recai numa circularidade: que transforma a hipótese contrária (não-crença em Deus) em evidência a favor do caráter inato do arquétipo de Deus, e faz com que a definição atinja o posto de *necessária* por dispensar uma confirmação empírica; com isso, ela só busca estabelecer o que já tinha pressuposto teoricamente.

Com esta rejeição da argumentação de Jung, seu procedimento é taxado de *dogmático*.

Michael Palmer questiona qual seria o tipo de observação que pudesse salvaguardar a *base*

⁴⁷⁴ Que a crença religiosa seria, por exemplo, uma extensão da tendência natural da mente primitiva que atribui vida e volição a objetos inanimados, e é inculcada ao jovem por ser considerada indispensável ao bem-estar moral e gratificar o desejo humano de prolongar a vida com a perspectiva de uma existência futura.

⁴⁷⁵ Palmer, *op. cit.*, p.232.

⁴⁷⁶ “Seus próprios materialismo, ateísmo, comunismo, socialismo, liberalismo, intelectualismo, existencialismo e quantas coisas mais são um testemunho contra a sua inocência. Aqui ou ali, aberta ou veladamente, ele é possuído por uma idéia supra-ordenada.” (Cf. Jung, “Concerning the Archetypes with Special Reference to the Anima concept” (1936), O.C. vol 9, citado por Palmer, p.233.)

empírica da afirmação da crença instintiva, porque Jung não considera os casos em que as pessoas além de não crerem, também não *desejam* crer em Deus - como, por exemplo, foi o caso de Bertrand Russell, que via a religião “como uma doença nascida do medo e como fonte de infelicidade inenarrável da raça humana”⁴⁷⁷, ou de Darwin, que rejeitou racionalmente a religião por ela se mostrar incompatível com sua teoria da seleção natural, de modo que sua posição inicial teísta foi lentamente substituída por um extremo agnosticismo. Estes casos refutariam a afirmação junguiana de que a crença religiosa seria inata, mas eles não foram levados em conta. Jung se cala completamente quanto a estes casos e só repete sua definição de que os seres humanos teriam esta disposição *a priori* para formar imagens de Deus. Esta definição efetiva, contudo, uma amplificação tamanha do termo “religião” que este passa a cobrir qualquer sistema de idéias, perdendo sua definição própria.

Quanto a estas objeções apresentadas por Michael Palmer à teoria arquetípica da religião poderíamos, contudo, visar um enfoque distinto, sublinhando que tanto **1.** sua compreensão *causal* do arquétipo seria equivocada, quanto também que, em seu procedimento, ele **2.** torna indistinto o *númeno* da *numinosidade*, confundindo a *religiosidade* que Jung apregoa como uma experiência humana *a priori* com a *religião secularizada*. Caso consideremos, a partir dos argumentos apresentados em nossa leitura da obra junguiana, que a inferência teórica do arquétipo alude a uma *representação* de um instinto ou motivação cujos *efeitos* nos são perceptíveis na experiência *como* uma influência de uma causa determinante que é, contudo, desconhecida, o arquétipo não faria referência a um ‘*noumenon*’ passível de ser designado de algum modo – pois isso seria ilícito, segundo os limites instituídos por Kant à especulação da razão pura – senão a uma *experiência sentida como numinosa* e como efeito de uma objetividade que nos ultrapassa, em referência à qual só poderíamos indicar uma

⁴⁷⁷ *Why I am Not a Christian* (1957), edição de 1975, p.27, citado por Palmer, p.233.

representação simbólica, nunca uma substância por si mesma existente tal como a própria existência de Deus enquanto uma entidade metafísica.

Sendo assim, quando Jung se refere a Deus, não diria respeito ao Deus metafísico, mas somente a uma função psicológica imediatamente captada como real e traduzida a uma representação simbólica que pudesse indicar a numinosidade da experiência imediata. Se este fosse o caso, deveríamos compreender a alusão a uma *religiosidade do simbolismo* do arquétipo de Deus ao modo de uma metáfora da ambição integradora da personalidade, mas que não tem a pretensão de afirmar a verdade *da Religião*; em outros termos, o que está em jogo aqui não é a *crença em Deus* como parece compreender Michael Palmer, mas a *funcionalidade psíquica de seus simbolismos* – que não deveriam ser hipostasiados porque não aludem a nenhuma *substância* que pretenderia atingir uma verdade metafísica, mas somente a uma representação que pretende ser psiquicamente funcional para proporcionar a compreensão do significado da experiência humana, e *por isso* a negação do simbolismo numênico das imagens do inconsciente ameaçaria os homens com a patologia psíquica. Ao se referir, portanto, à hipotética forma-Deus arquetípica, Jung não exprime a existência do caráter inato da *idéia* ou da *crença* em Deus, como compreende Michael Palmer, mas uma *aptidão humana inata* para encontrar representações simbólicas que possam promover uma ordenação psíquica da experiência. Nestes termos, Jung apenas faria *menção* à existência de um caráter inato para um simbolismo funcional, sem afirmar, com isso, a existência de uma *crença* universal em Deus.

Tanto as tendências atéias quanto também as deístas indicariam, assim, segundo nossa interpretação, uma postura unilateral e *dogmática* que não condiz com a *religiosidade* individual que vigora no mito e destino individual inconsciente. A diferenciação da *religião* secular da *religiosidade* psicológica apresenta somente esta última como o caminho psíquico que deveria ser trilhado pelo sujeito para a significação de si mesmo, e não implica na

aceitação cega dos dogmas da cultura. Os termos teológicos são, assim, compreendidos como representações da *razão* acerca de um domínio referente ao qual ela nada pode indicar de modo positivo, e por isso se torna necessário o apoio lingüístico das formulações da cultura que são tomadas como *representações* do *sentimento* imediato aludido pela vivência coletiva e arquetípica. Os registros das religiões tornam-se úteis, então, para a interpretação psicológica, porque aproximam o sentimento que toda crença religiosa comporta do sentimento vivenciado intimamente na experiência psicológica, ou seja, a aproximação por “semelhança” das imagens religiosas às imagens arquetípicas almeja indicar a tentativa de transcrição da vivência inominável por meio do valor consciente a ela atribuído secularmente pelas religiões.

De fato, não se pode negar que há uma circularidade na concepção arquetípica, mas será que esta circularidade é, necessariamente, viciosa? Ela não poderia ser, ao modo atribuído por Pascal, uma circularidade *virtuosa*? Tudo o que nos é permitido ter é a experiência arquetípica em sua base empírica, na qual o indivíduo se defronta em sua ‘mesmidade’⁴⁷⁸ ao modo de uma *religiosidade*, ou seja, de um sentimento imediato que o aflige e em relação ao qual ainda não há nenhuma organização racional como há no dogma estrito. A perspectiva da vivência imediata como a atribuição de uma tonalidade pessoal (ética) que entremeia a cisão entre os mundos do consciente e do inconsciente a situa num domínio de uma *síntese superior*, que faz com que os preceitos da razão (fenomenal) não possam ser considerados como critério de verdade da teoria; mas isso não implica num irracionalismo – tal como acusa Piaget – pois a formulação psicológica junguiana atinge uma totalidade que contém *também* o irracional e toda a busca de sentido a ele conferida através dos tempos.

⁴⁷⁸ Este termo empregado é inteiramente de minha responsabilidade, em relação ao qual interpreto a noção de identidade essencial que Jung tem em mente ao se referir à tarefa da individuação (tornar-se um in-divíduo).

Antes de a discussão da forma-Deus arquetípica (bem como de toda a teoria arquetípica) se efetivar no plano da religião institucionalizada, ou seja, dos dogmas e da consideração (esta sim, *estática*) do seu simbolismo ‘substancializado’ na crença em Deus, ela deveria ser entendida como aludindo a uma *representação simbólica do mito individual* vivenciado íntima e imediatamente pelo sujeito imanente em relação à sua crença e descrença; a descrença seria, nestes termos, *a crença* na inexistência de algo efetivo e invariável, ou, em outros termos, uma crença na descrença (ou na inexistência) de uma realidade ontológica qualquer. Esta compreensão estaria perfeitamente de acordo com as premissas que Jung confere à teoria arquetípica, fazendo referência a qualquer crença psíquica que atinge pessoalmente o sujeito e que, portanto, seria *numinosa* (e nestes termos, arquetípica). Com isso não ferimos o princípio de contradição que invalidaria o procedimento teórico da teoria arquetípica, de modo que a descrença poderia ser uma crença subjetiva cujo *significado* foi transcrito, por Jung, como arquetípico.

Nossa leitura refuta, nestes termos, as objeções apresentadas por Michael Palmer à compreensão do termo “religioso” da teoria arquetípica entendendo que, quando Jung fala da crença, ele não se refere a uma crença metafísica na realidade de Deus considerado como uma entidade transcendente, mas apenas a uma representação simbólica permeada do mesmo *sentimento* religioso pertencente às Religiões, porque não deriva da simples reflexão racional, distanciando-se, portanto, do dogma religioso instituído pela razão.

Talvez pudéssemos colocar a questão nestes termos: a posição de Michael Palmer situa sua compreensão particular da atuação arquetípica como uma inferência (injustificada, segundo ele) de uma *causa determinante* que comandaria o destino individual, uma causa transcendente à observação científica e que, por isso, não apresenta um critério plausível de verificação teórica. Caso compreendamos a inferência arquetípica a partir da constatação de seus *efeitos numinosos* passíveis de serem constatados na realidade psíquica do sujeito, ela

não se trataria de uma causa determinante da ação, mas apenas de uma *representação simbólica* dos *motivos* que impulsionam *a priori* o ser humano a cumprir uma meta de se tornar “personalidade”, ou seja, de significar sua própria existência. Este significado não pressupõe um ‘certo’ ou ‘errado’, nem determina mecanicamente a conduta do indivíduo, transformando-o num autômato aquém de qualquer responsabilidade ética por suas decisões; mas apenas institui uma *meta* visada inconscientemente por todos, embora não trace, com isso, o modo pessoal de atingimento da meta. Trata-se de uma consideração peculiar da *finalidade inconsciente* que não implica numa teleologia estrita, embora combine tanto parcelas de determinação com uma certa liberdade individual para atingir ao fim proposto.

Determinismo e teleologia. Este foi o principal cisma entre a Psicanálise e a Psicologia Analítica que nossa procura pelo “significado do significado” exibido pela fenomenologia psíquica nos indicou. Ao fim do exame dos distintos modos de interpretação das imagens mentais que ambas as escolas se utilizaram - quer compreendendo-as como um *signo*, quer como um *símbolo* - ficamos com a ligeira impressão de que o primeiro partia de uma determinação estática (ou dogmática) da vivência psicológica, compreendendo-a como efeito de um trauma, enquanto que o segundo procurava traduzir uma experiência dinâmica que delegava o significado ao critério dinâmico (ou relativo) da interpretação pessoal.

Contudo, no modo *simbólico* de interpretação dos fenômenos psíquicos, não foi somente a “causa final” do processo de individuação que se nos apresentou, mas também a “causa efetiva”, apontada como arquetípica, e esta foi responsável por derivar todo o mal entendido da teoria arquetípica. Surge a necessidade de levarmos em conta a *natureza da*

causalidade psíquica na teoria junguiana que, embora seja problemática, foi de fato uma das questões que os seres humanos sempre ponderaram desde que começaram a refletir sobre a existência. É ela que conduz a Psicologia Analítica a um certo desconforto perante o domínio da metafísica, que havia sido abolido pela Filosofia contemporânea justamente através de seu exame questão da causalidade.

Em “Sobre a energia psíquica”, concebido em 1913 mas publicado somente em 1928, Jung propôs que a causalidade psíquica fosse *teleológica*. Suas experiências com as associações livres lhe indicaram que o inconsciente seria composto por unidades múltiplas de subjetividade, as quais foram denominadas de “complexos psíquicos” do inconsciente; estes complexos inconscientes conjugados com o complexo do ego visariam a adaptação ao ambiente social. A análise pretenderia integrar as atitudes opostas às quais o sujeito estaria submetido - tanto interna quanto externamente - por meio de sua influência no complexo do ego, promovendo uma atitude adaptativa compreendida como um *telos* - ao qual Jung designou de *Processo de individuação*, comparando-o com o propósito de encarnação de Deus no homem por este ser considerado um símbolo da promoção da integração do inconsciente no consciente através da *função transcendente*. O Self, distinto, então, da identidade do Eu (Ego), adquire o papel teleológico de um guia interior que deveria unificar as partes cindidas da psique para que ela pudesse se tornar si mesma, e configurasse sua totalidade. Mas no início de sua teoria arquetípica, Jung havia concebido os arquétipos como uma *causa eficiente* - ao modo de padrões instintivos de expressão e análogo ao instinto animal - embora seu conceito final de arquétipo tenha atingido uma forma em que determinação e finalidade eram combinadas no desenvolvimento psicológico, deixando de implicar apenas na existência de um instinto *a priori* da natureza, mas num conflito entre a expressão instintiva e o desenvolvimento espiritual do homem. Podemos encontrar nos seus escritos maduros, tais como *Mysterium Coniunctionis* (1955), concepções predominantemente

teleológicas, onde Jung aliou o desenvolvimento do ego à integração das polaridades arquetípicas. A combinação de componentes contraditórios da *finalidade* com a *determinação* foi necessária para que pudesse haver a idéia de um desenvolvimento psíquico – de forma que só poderia haver desenvolvimento a partir de uma tensão de contrários -, mas também ocasionou um dos mais pronunciados cismas na escola junguiana, principalmente no que tange ao papel da influência parental no desenvolvimento infantil – que poderíamos traduzir como a questão da liberdade do desenvolvimento individual frente à determinação inconsciente.

A *escola desenvolvimentista* junguiana liderada por Michael Fordham parte do pressuposto de que não haveria um *telos* atuante no desenvolvimento, mas apenas uma causalidade eficiente, enquanto que a *escola clássica* parte do pressuposto de que a criança nasceria com um *self* unificado que contém todo o potencial arquetípico humano, mas que se dividiria em fragmentos por meio de um processo de desintegração, em busca de contato com o objeto: se o contato fosse bom, o objeto da representação seria integrado com o *self* para formar o ego; se fosse mal, o objeto da representação se separaria do *self* para tornar-se inconsciente, formando complexos psíquicos de natureza afetiva.

Se a linguagem é nosso fator limitante, ao mesmo tempo em que é necessária para dotar a existência de significado, poderíamos nos perguntar se, ao conceber a determinação de uma vida individual através de um mito específico que deveria ser desvendado na experiência individual, Jung tivesse pressuposto que a *causa eficiente* através da qual somos determinados estivesse conjugada a uma *causa final* que só nos motiva, permitindo, assim, uma certa liberdade nas ações humanas. Ou, em outras palavras, a concepção de um mito individual permite que a *liberdade* possa existir em meio à *determinação* psíquica? Qual seria, em último termo, a relação entre a determinação geral dos homens por um mito inconsciente e sua liberdade individual que confere o caráter ético às suas ações? Seria esta uma mera

questão lingüística, ou ela implica na própria avaliação dos resultados práticos aos quais a psicologia formulada por Jung poderia atingir como uma ciência do homem?

8.1 Mito individual: a questão da determinação

A estrutura da linguagem através da qual Jung pretendia apreender o individual é explicitada pela investigação de Jean-Claude Pariente que almeja compreender, por meio dela, o modo peculiar de Jung conhecer a subjetividade (o “individual”). As proposições de que o intérprete junguiano pretende dispor visariam enunciar os conteúdos presentes nas formações oníricas ou psicopatológicas de seu paciente fornecendo-lhe um contexto, graças ao qual o conteúdo inconsciente poderia receber uma interpretação. A investigação da individualidade empírica não teria interesse por ela mesma, sua tarefa somente mostra a distância que separa o paciente das exigências de seu inconsciente coletivo. Desta forma, aparentemente o homem não é responsável por seu destino que depende, em larga medida, de elementos inconscientes que não são de natureza estritamente individual. Assim como para Freud, a *via do sujeito* em direção ao ser é, também para Jung, a fonte da própria inteligibilidade.⁴⁷⁹

Se o inconsciente é um determinante do devir individual, o terapeuta deveria medir e conhecer seus conteúdos, mas este conhecimento se deposita nas *proposições* que distinguem a natureza e origem das categorias precedentes e anunciam seu pertencimento ao domínio do inconsciente coletivo. A heterogeneidade dos símbolos inconscientes faz com que a prática da interpretação do tipo junguiano tenha que dispor de uma lista de interpretações possíveis à representação simbólica. Como a origem dessas representações provém de diversas culturas e de experiências humanas variadas, elas se situam no plano trans-individual, estabelecendo um plano de confrontação com as representações relativas à experiência individual. Mas ao

⁴⁷⁹ Pariente, *Le langage et l'Individuel*, p.215.

contrário do que se poderia pensar, o que importa para Jung não é introdução de um ponto de vista de uma cultura específica por meio da representação, que a revivifica culturalmente, deste modo, pois esta referência visaria somente *transcrever* as experiências com vistas a compreender a personalidade através da unidade arquetípica; o arquétipo não concerne somente à personalidade empírica e seu contexto específico, mas à toda a história metaempírica - que, em último termo, é indiferente ao espaço e ao tempo, consistindo na história dos *heróis* operada pelos principais arquétipos que empurram o indivíduo em direção ao processo de individuação.

Em suas afirmações relativas ao inconsciente coletivo a linguagem junguiana não se destina a tratar desses domínios como objetos exclusivos do conhecimento, mas comporta proposições destinadas a compreender o domínio individual. Sua diferença com relação ao domínio do positivismo lógico, ao qual se vincula a Psicanálise, está ao nível da ‘linguagem proposicional’: enquanto Freud define a *relação*, a princípio universalmente válida para certas classes (dos homossexuais, das crianças que se identificam com a mãe, ou a relação de classe dos adultos inibidos por sua atividade intelectual e das crianças as quais a investigação sexual é entravada), Jung levanta proposições de um segundo tipo, que definem os conteúdos dos símbolos inconscientes enunciando *funções* proposicionais que não são saturadas por argumentos individuais e, de outro lado, enunciados referentes a *conteúdos* que são, eles mesmos, independentes dos indivíduos em que porventura possam surgir.⁴⁸⁰

⁴⁸⁰ Ao nível da linguagem, Freud confere um *status* positivo à individualidade empírica recorrendo aos mecanismos que Pariente denomina de “operadores da individualização”, os quais aparentemente são descartados por Jung porque, para ele, o problema não está ao nível do conhecimento individual, mas *na própria interpretação*, destinada a reunir as proposições concernentes ao domínio individual e ao domínio do inconsciente coletivo. Sua interpretação é, segundo Pariente, *reduzitiva*, mas somente *ao nível do sujeito*, pois consiste em ter as representações humanas ou animais como *personificações* de trato psicológico do sonhador, como imagens que os seres vivos reencontram efetivamente na vida ligadas a episódios veiculados pelo sujeito. Um procedimento deste gênero reforça a empresa de Jung de desqualificar a história empírica do sonhador e autoriza a interpretação dos elementos referentes às circunstâncias frente as quais o paciente é posto na presença de figuras do sonho, cujo aparecimento, na leitura realizada sob o plano do sujeito, se reveste de significações arquetípicas e não puramente contingentes - pois tais imagens seriam indiferentes às variações individuais.

Entretanto, a dificuldade estaria em *descrever* os processos interiores que irrompem com força sugestiva na consciência, de modo que talvez o melhor modo de ilustrar as influências seja, segundo afirma Jung, recorrer aos exemplos fornecidos pelas doenças mentais, pelas inspirações criadoras e pelas conversões religiosas⁴⁸¹, que oferecem um *vislumbre metafórico do si-mesmo*. O si-mesmo, como vimos, é uma instância que abarca a psique consciente e a inconsciente, sendo, portanto, “uma personalidade que *também* somos”⁴⁸², mas cuja grandeza nos ultrapassa. Só na medida em que nos autoconhecemos a consciência livre é capaz de *emergir* em meio à camada do inconsciente coletivo, encoberto pelo inconsciente pessoal. Como a consciência ampliada ultrapassa o egoísmo do caráter pessoal, estabelecendo uma relação com o mundo através da compensação coletiva⁴⁸³, pode-se dizer que os processos do inconsciente coletivo – mesmo sendo operadores da individualidade – dizem respeito à comunidade humana em geral e, no indivíduo, impelem a uma comunicação individual à coletividade e motivam a transfiguração da imagem de natureza impessoal e impregnada de sentimento - que talvez pudesse ser considerada uma visão artística que expressa uma questão emocional⁴⁸⁴ para a reflexão simbólico-abstrata.

Caso compreendamos o conflito elucidado pelo sonho como situado dentre a **1.** imagem artística e a **2.** representação simbólica da reflexão, talvez possamos elucidar a duplicidade que ocupa no conceitual junguiano, que coloca em relação íntima os termos díspares da intuição e da abstração, do individual e do coletivo, da determinação inconsciente e a liberdade que se pode ter na conduta consciente.⁴⁸⁵

⁴⁸¹ Jung, O.C. vol. 7/2, §270.

⁴⁸² *Ibid*, §274.

⁴⁸³ *Ibid*, §275.

⁴⁸⁴ “Para o homem de sensibilidade moral, o problema ético constitui uma questão apaixonada que se enraíza tanto nos processos instintivos mais profundos, como em suas aspirações mais idealistas. Tal problema é profundamente real.” (Cf. Jung, O.C. vol. 7/2, §289.)

⁴⁸⁵ O conhecimento de parcelas inconscientes pode originar dois casos onde pode ocorrer uma intensificação da relação com o objeto. Num caso, ela é *ativa*, e o paciente estende sua esfera de ação assumindo a responsabilidade diante do inconsciente através de uma atitude de autoconfiança que, se for unilateral, pode atingir um sentimento de superioridade que visaria encobrir um sentimento inconsciente de inferioridade. Noutro

A determinação inconsciente, em constante atividade, procura combinar conteúdos de forma a determinar o futuro, produzindo combinações subliminais prospectivas que superam as combinações conscientes. Mas como sua determinação não implica numa imposição de finalidade específica à experiência humana, existe uma possibilidade de mudança garantida pela experiência individual. Sendo assim, diz Jung: “podemos confiar ao inconsciente a condução do homem quando este é *capaz de resistir à sua sedução*.”⁴⁸⁶ A possibilidade de desenvolvimento é dada a todos – esta é a determinação inconsciente, que indica apenas a possibilidade de um progresso da personalidade – mas somente poucos são *predestinados* pelo inconsciente a atingir estados mais elevados de consciência. A diferença entre a possibilidade de maior ou menor diferenciação não está no grau de inteligência, já que as qualidades morais poderiam suprimir suas eventuais lacunas. A conquista do inconsciente só se deve ao uso simbólico da linguagem própria do inconsciente que se revela ao indivíduo na vivência de sua experiência, e somente depois é traduzida para a linguagem tecnicista das formulações intelectuais.⁴⁸⁷

O destino inconsciente pode ser compreendido, desta forma, como um trilhar dos próprios caminhos que não se vale somente do ponto de vista científico-natural, mas também do sentimento, capaz de abranger a totalidade da alma. Como a alma está em busca de expressão da totalidade o fator *cosmovisão* deverá ser levado em conta; o compromisso de compreender não leva somente a uma abstração da reflexão, e também o sentimento é

caso, é *reativa*, e o indivíduo abandona toda sua responsabilidade através dum sentimento de impotência do ego diante dos conteúdos inconscientes. No primeiro caso tem lugar uma onipotência, na qual o indivíduo se sente “dono de uma chave que abre muitas portas, e talvez todas!”, de modo que podemos empregar o termo da esfera literária de “semelhança com Deus” neste caso, pois a intenção do sujeito se reveste de arrogância. No segundo caso vigora o pessimismo e o desânimo que torna os indivíduos excessivamente tímidos perante as revelações penosas do inconsciente. Estas são duas formas do conflito, cuja essência é o *problema dos limites do eu*, e tem origem na falta de reconhecimento dos limites individuais. Ambos ultrapassam os limites do humano, identificando em si mesmos ou o bem supremo ou o mal supremo. Tem lugar, então, uma *inflação psíquica* que pode ter sua origem na identidade com a ocupação ou títulos ou mesmo através do conhecimento.

⁴⁸⁶ “Psicologia do inconsciente”, O.C. vol 7/1, §197. (os grifos são meus)

⁴⁸⁷ *Ibid*, §198. Mais adiante, Jung afirma que “No fundo, tudo é experiência [...] mesmo a teoria – até em suas elaborações mais abstratas – resulta diretamente de uma experiência”.

revelador da “totalidade das realidades contidas na alma”.⁴⁸⁸ Nestes termos, a grandeza que o desenvolvimento da personalidade pode atingir (o si-mesmo) *pressupõe um conhecimento da cosmovisão* que influencia a cultura onde o indivíduo está inserido e que lhe confere determinados modos próprios de significação da vivência psíquica. A individualidade implica, deste modo, no procedimento junguiano de autodescoberta, através do conhecimento das classes que previamente o envolvem como um ser social, ou seja, da parcela da subjetividade composta de *generalidade*.

Mas em que sentido - questiona Jean-Claude Pariente - Jung efetiva, com isso, um conhecimento do *indivíduo*? Para responder esta questão é conveniente partir da distinção entre o plano do Eu e do Si-mesmo. A evidência deste último está ligada ao conhecimento conceitual e suas características compõem uma realidade que o entendimento não percebe como contraditória porque ele está em guerra consigo mesmo, em relação à individualidade do eu. A linguagem utilizada por Jung visa desqualificar o empírico como aquilo que não envolve posições necessárias, mas transmuta o domínio individual de ordem empírica a um objeto de interpretação, que visa conhecer o processo de individuação e determinar se o sujeito está ou não engajado nele e qual a etapa onde se encontra, pois Jung dispõe de uma teoria geral do processo de individuação por meio da qual confronta as produções simbólicas do sujeito com o delineamento da teoria do inconsciente coletivo: é a imagem que confere a verificação de se o processo está ou não ocorrendo favoravelmente.

A interpretação junguiana remonta o material individual aos domínios teóricos relativos ao processo de individuação ao modo de um vetor oposto àquele que propõe o conhecimento do indivíduo *como tal*. A análise visa estabelecer uma correspondência entre os episódios que o indivíduo se reporta como figuras constitutivas do processo de individuação

⁴⁸⁸ *Ibid*, “Palavras finais”, p.110.

que a teoria define; mas a correspondência não é biunívoca, porque a mesma teoria se aplica aos indivíduos, já que todos passariam pelas mesmas etapas. De fato, o processo singular segundo o qual o analista registra efetivamente como de domínio empírico não pertence aos conteúdos da singularidade subjetiva. Diferentemente de Freud, o processo não constrói um esquema inteligível que restitui, no plano teórico, a dinâmica singular da experiência humana, mas *trata do individual com redundância*, e isso, segundo Jean-Claude Pariente, deveria ser abolido para que fosse possível identificar a experiência humana ao esquema inteligível correspondente a todos. A individualidade é ela mesma um conceito o qual o analista não dispõe, e seu conhecimento se dá ao termo do pensamento de que o paciente individual é um elemento de classe distinto daquele que o constitui como tal em sua historicidade empírica. A individualidade aparece como obstáculo que se opõe ao conhecimento do ser do indivíduo, mas a *arte de interpretar* consiste em ultrapassar este obstáculo através da redução do objeto de conhecimento (eu) a seu conceito (self). Em certo sentido, na perspectiva junguiana, *conhecer o indivíduo é reconhecer*.⁴⁸⁹

Dessas reflexões pode-se tirar algumas conclusões a respeito do método de análise epistemológico que Pariente propõe através do seu exame da linguagem que ambos tipos de conhecimento do sujeito são dotados nas teorias de Freud e de Jung; ele se refere à *representação da individualidade* concebida pelas distintas teorias: considerada o vetor no qual se desenrola o processo de conhecimento. Os elementos da interpretação (o signo e o símbolo) que cada uma dessas teorias dispõe efetivam uma avaliação objetiva do objeto porque, segundo nosso comentador, não dependem das intenções declaradas do teórico, mas *repousam no domínio observável da linguagem* elaborada. As análises de Pariente mostraram a ambigüidade da noção mesma de “conhecimento do indivíduo”: que é tanto **1.** construir um esquema inteligível a que se rendem as singularidades, como também o **2.** tratar como um

⁴⁸⁹ Pariente, *Le langage et l'Individuel*, p.219.

elemento de classe ou de uma mostra de classes variável de todo indivíduo. No primeiro caso, podemos falar de um conhecimento por *modelo* e, no segundo caso, de conhecimento por *sistema* – este sendo a aplicação de um princípio universal que se opõe ao modelo. Freud e Jung figurariam como representantes do modelo e do sistema, respectivamente, mantendo posturas teóricas representantes destes modos de conhecimento e seguindo as mesmas posições epistemológicas que estes conteúdos de pensamento aludem sobre a noção de individualidade. O *conhecimento* do indivíduo é classificado de um modo ou de outro por estas duas direções distintas e fundamenta o próprio conhecimento da Psicologia de classificar um objeto em dois tipos de classes.⁴⁹⁰

Compreender o procedimento de Jung como um *sistema* psicológico⁴⁹¹ no qual a noção de individualidade está intrinsecamente ligada à generalidade humana seria aliar a idéia psicológica que pode ocorrer ao indivíduo a um fator objetivo partilhado pelo grupo, cujo valor de verdade seria assegurado pelo *consensus gentium*. Ao mesmo tempo, o ponto de vista da Psicologia Analítica é assinalado por Jung como exclusivamente científico porque teria como ‘objetos’ os fatos e dados da experiência⁴⁹². Mas como todos os fatos e dados da experiência são reunidos sob a alcunha de *fatos psicológicos*, também a Religião se torna propriedade de seu domínio. Com este procedimento, facilmente se tem em mente que toda a cultura sofreria uma redução a um fundamento psicológico que somente a psicologia analítica teria meios de desvendar ao compreender a numinosidade da Religião, pelo fato de que o numinoso constitui a própria condição do sujeito, mas é ele mesmo um fator que foge de sua deliberação consciente. Com isso, Jung propicia que seus comentadores críticos compreendam a verdade psíquica como tomando parte do problemático “Argumento a partir do consenso” e, além disso, tenham a numinosidade da experiência religiosa como ligada a uma *causa* independente do sujeito que poderia ser desvendada caso o sujeito se elevasse de

⁴⁹⁰ *Ibid*, p.220.

⁴⁹¹ Ao qual voltaremos ainda mais uma vez neste capítulo.

⁴⁹² Jung, “Psicologia e Religião”, O.C. vol 11/1, §4.

seu estado de consciência. A ‘objetividade’ da experiência numinosa do sujeito teria a finalidade de refutar a acusação de psicologismo, já que não se trata de uma redução do mundo à verdade *subjetiva* do indivíduo, mas de um encontro desta numinosidade característica do humano à sua subjetividade que permite captar e elaborar as idéias numinosas e “religar” o indivíduo com a cosmovisão na qual ele está inserido, mesmo que não se tenha consciência deste pertencimento ao todo.⁴⁹³

Uma *causa exterior* ao indivíduo, contudo, pode facilmente nos levar a pensar em uma *causa primeira* localizada no início da completude da série da experiência humana e determinante das que a seguem causalmente, mas postular tal causa seria o mesmo que compreender a explicação psicológica nos termos de uma teologia dogmática, desconsiderando, portanto, a interdição kantiana à especulação metafísica. Como nossas investigações nos mostraram (ou pelo menos tinham a pretensão de o fazerem) que esta compreensão temporalizante da psique seria equivocada, porque o inconsciente é uma instância situada para além da organização do tempo e do espaço, ele não deveria nem ser considerada ao modo tópico espacializante.

Deste modo, embora a vida fosse considerada um processo energético irreversível orientado para um objetivo, este objetivo não pretenderia aludir a um fim ideal e absoluto a ser atingido pelo humano; o fim a que nos dirigimos é somente o estado de repouso. “No fundo”- diz Jung – “todo processo nada mais é do que, por assim dizer, a perturbação inicial de um estado de repouso perpétuo que procura restabelecer-se sempre.”⁴⁹⁴ Somente *neste*

⁴⁹³ Isto é o que a passagem seguinte parece nos indicar: “Antes de falar da religião, devo explicar o que entendo por este termo. Religião é – como diz o vocábulo latino *religare* – uma *acurada e conscienciosa observação* daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de ‘numinoso’, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade. De qualquer modo, tal como o *consensus gentium*, a doutrina religiosa mostra-nos invariavelmente e em toda a parte que esta condição deve estar ligada a uma causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência. Tal é, pelo menos, a regra universal.” (Cf. Jung, O.C. vol. 11/1, §6 - grifos originais).

⁴⁹⁴ Jung, O.C. vol. 8/2, §798.

sentido a vida pode ser considerada teleológica, sendo a persecução dos organismos a um determinado fim, de modo que “o organismo nada mais é do que um sistema de objetivos prefixados que se procura alcançar”.⁴⁹⁵ A “parábola da vida” indica a vida natural como o solo em que se nutre a alma. As resistências quanto à aceitação da teleologia da vida significam o não-querer-viver na juventude ou o não-querer-morrer na velhice. Assim, o sentido da vida deveria ser encontrado na própria vida, em suas diversas etapas, pois não se refere a um domínio transcendente ao indivíduo, e sim à sua temporalidade psicológica envolvida na questão da finitude.⁴⁹⁶

A questão que tangencia a investigação de Michael Palmer é se esta progressão dos estágios do desenvolvimento humano teria uma natureza *religiosa*, e se tem, como poderíamos compreender esta religiosidade. A dificuldade de compreender a teoria da individuação junguiana como religiosa é que Jung parte de uma compreensão diversa da religião,⁴⁹⁷ considerando, por exemplo, dois Cristos: há o Cristo passado-histórico que é a

⁴⁹⁵ “O termo de cada processo se assemelha a um corredor que procura alcançar sua meta com o máximo esforço e o maior dispêndio possível de forças. A ânsia do jovem pelo mundo e pela vida, o desejo de consumir altas esperanças e objetivos distantes constituem o impulso teleológico manifesto da vida que se converte em medo da vida, em resistências neuróticas depressões e fobias, se fica preso ao passado, sob algum aspecto, ou recua diante de certos riscos sem os quais não se pode atingir as metas prefixadas. Mas o impulso teleológico da vida não cessa quando se atinge o amadurecimento e o zênite da vida biológica. A vida desce agora montanha abaixo, com a mesma intensidade e a mesma irresistibilidade com a que subia antes da meia idade, porque a meta não está no cume, mas no vale, onde a subida começou. A curva da vida é como a parábola de um projétil que retorna ao estado de repouso, depois de ter sido perturbado no seu estado de repouso inicial.” (Cf. *Ibid.*)

⁴⁹⁶ “Da mesma forma que a trajetória de um projétil termina quando ele atinge o alvo, assim também a vida termina na morte, que é, portanto, o alvo para o qual tende a vida inteira. Mesmo a sua ascensão e seu zênite são apenas etapas e meios através dos quais se alcança o alvo que é a morte. Esta fórmula paradoxal nada mais é do que a conclusão lógica do fato de que a nossa vida é teleológica e determinada por um objetivo. Não acredito que eu seja culpado de estar brincando aqui com silogismos. Se atribuímos uma finalidade e um sentido à ascensão da vida, por que não atribuímos também ao seu declínio? Se o nascimento do homem é prenhe de significação, por que é que sua morte também não o é?” (Cf. *Ibid.*, §803.)

⁴⁹⁷ “Para Jung, essa [a imagem de Cristo] é uma imagem religiosa por ser um destacado símbolo da individuação; e, para o cristão mais ortodoxo, ela é religiosa porque comprova a instância suprema da revelação psíquica, a manifestação divina de Deus na história. Mas Jung não está interessado no homem Jesus de Nazaré, nem, portanto, na questão de saber se há comprovação histórica que sustente essas afirmações sobre Jesus; *ele se volta somente para a existência psíquica a que se dá testemunho usando o título ‘Cristo’*. Essa experiência é descrita na terminologia da individuação: Jesus é a exemplificação de um arquétipo, de modo que aquilo que confirma a imagem bíblica como imagem de Cristo é o fato dela exprimir o arquétipo do Self, ou melhor, para ser mais exato, de ela exprimir de maneira primordial uma necessidade humana fundamental e *a priori*, a necessidade de integralidade.” (Cf. Michael Palmer, *op.cit.*, p.239 - os grifos são meus).

personagem da história evangélica, mas que nunca pode ser conhecido por meio da pesquisa histórica; e há o Cristo presente-imediato que vem a ser conhecido aqui e agora mediante o encontro psíquico.”⁴⁹⁸ Não é o Jesus de Nazaré que importa para a psicologia, e sim a imagem bíblica de Cristo e a percepção de que “esse retrato tem conteúdo arquetípico”. Desta forma, não é o dogma religioso que interessa, mas a fé presente do indivíduo, uma experiência imediata irrefutável que justifica a imagem arquetípica como uma realidade psíquica. A compreensão fenomenológica da psicologia analítica parte da evidência direta e empírica do quadro bíblico para inferir indutivamente a realidade arquetípica que confere à imagem religiosa uma significação psicológica.⁴⁹⁹ As possíveis objeções à compreensão do empreendimento psicológico junguiano como *religioso* se dão justamente pela cisão efetivada por ele da figura de Cristo: **1.** como a evidência histórica da deidade é desprezada e separada do símbolo arquetípico objetivo, o enfoque de Jung não é o mesmo da maioria dos cristãos, que acreditam “não só que o ato de salvação de Deus ocorreu peculiarmente num evento passado-histórico, mas também baseia sua crença nas evidências históricas dos evangelhos.”⁵⁰⁰ Caso a concepção de Jung fosse considerada de natureza religiosa, ela recairia inevitavelmente na mesma heresia dos gnósticos que apreendiam um relativismo da imagem

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ “Embora não possa, portanto, garantir a precisão histórica dessa imagem, a fé pode, por meio disso, afirmar que o arquétipo do Self é apresentado aqui. Esse é na verdade o único acesso da fé a Cristo; mas basta para que a figura de Cristo seja reconhecida como pertinente aos alicerces coletivos da psique e, nesse sentido, pertinentes a todas as pessoas *a priori*.” (Cf. *Ibid.*, p.240.)

⁵⁰⁰ “Se se mostrasse que o apoio nessas evidências é inválido, sua fé se enfraqueceria, sendo muito provavelmente destruída. Jung evita essa possibilidade ao negar que a evidência histórica possa um dia revelar o Cristo conhecido pela fé. E a razão para a sua negação é esclarecedora. Trata-se do fato de Jung considerar a própria história relativamente sem importância, porque o que ele encontra no drama dessa vida individual não é uma coisa peculiar, mas antes a destilação de uma verdade generalizada sobre a condição psíquica humana – a disposição arquetípica para a realização do Self – que poderia, com a mesma facilidade, ser apresentada em outras imagens, como as do Buda, do Purusha ou o Tao. Assim, toda imagem de Cristo pode ser traduzida, sem deixar vestígios, em afirmações que descrevem o processo psíquico comum da individuação; e, nesse caso, a exclusividade, por exemplo, da idéia de que ‘ninguém vai ao Pai a não ser por mim’ (João, 14,6) torna-se bastante inadmissível (Cf. *Ibid.*)

de Deus e da verdade exclusiva dos dogmas.⁵⁰¹ De acordo com Jung, a alegação coletiva das religiões é passível de ser substituída por quaisquer outras imagens de Deus porque todas elas exprimiriam o movimento da psique através da motivação inconsciente, de modo que os conceitos de Deus atingem, na formulação psicológica, uma relatividade advinda justamente da subjetividade com que os homens transcrevem suas experiências numinosas – concepção esta que seria inadmissível como *religiosa*, já que recairia numa heresia. A única *revelação* possível de Deus é arquetípica, ou seja, imediata e objetiva, de modo que os dogmas são considerados meramente representações mediatas cuja validade é subjetiva.⁵⁰² Outro elemento da discussão junguiana da religiosidade causa perplexidade: Jung afirma que Cristo é a exemplificação do arquétipo do Self, mas – Michael Palmer questiona – como é possível afirmar tal coisa se ele não considera nenhuma *evidência histórica* para confirmar ou negar esta asserção?

“sua resposta é que as imagens arquetípicas são validadas por seus efeitos psíquicos, e que, dessa maneira, o fato de as pessoas terem uma experiência numinosa com relação à imagem do evangelho é evidência da presença de um arquétipo nessa imagem. Isso não se aplica somente a imagens de Jesus, mas a toda imagem do Self e, portanto, na qualidade de subconjunto destas, de toda imagem de Deus, incorporada quer ao dogma, ao rito, ao mito ou ao sonho. E, seguindo-se essa linha, a ausência de tal experiência indica a ausência do arquétipo.”⁵⁰³

O arquétipo, no procedimento de Jung, “não se baseia apenas no *fato amplificatório* da existência de imagens paralelas, mas no *fato psicológico atestado empiricamente* e

⁵⁰¹ A abolição da verdade da revelação histórica de Cristo torna Jung suscetível à crítica que mais frequentemente lhe é dirigida, “a de que, ao tentar tornar o Jesus histórico contemporâneo, ao assimilá-lo à nossa existência psíquica, ele repetiu a heresia dos gnósticos, que equipararam Cristo à essência divina latente na alma humana.” (Cf. *Ibid*, p.241).

⁵⁰² Como explicita Michael Palmer (*op. cit*, p.242): “Como desbanca toda noção de Deus que opere fora da realidade arquetípica, Jung é levado a afirmar, mais uma vez, que a única revelação possível é a que se dá por meio de um encontro com os arquétipos e, portanto, com aquilo que já está latente na personalidade psíquica; e, tendo dito isso, ele tem de se recusar a considerar que a compreensão do Self possa ser mediada de quaisquer outras maneiras e que essas maneiras possam exigir o emprego de outras imagens – por exemplo, imagens de eventos miraculosos ou de ação sacramental – cujo sentido consiste precisamente no fato de não poderem ser concebidas como nada além de satélites da ordem psíquica.”

⁵⁰³ *Ibid*.

publicamente de que a presença do arquétipo produziu resultados terapêuticos benéficos.”⁵⁰⁴

Com isso, Jung fica sujeito a uma outra objeção, segundo nosso comentador, a de que **2.** a comprovação da realidade do arquétipo através de seus efeitos seria um *pragmatismo grosseiro* que situa a experiência da cura como se dirigindo do efeito em direção à causa, um argumento que deixa a psicologia à mercê da acusação de subjetivismo.⁵⁰⁵

Contudo, compreender a certeza imediata como inteiramente ‘subjetiva’ seria, ao nosso ver, uma má compreensão de Michael Palmer acerca da realidade psíquica que, como já mencionamos, não é inteiramente subjetiva; quando Jung menciona a *imaginação produtora* ele não quer se referir com isso a uma mera fantasia subjetiva (e reprodutora), porque a criatividade da imaginação é referida como contendo uma natureza *objetiva*, cuja referência é a função criadora e espontânea do inconsciente. Nestes termos, embora a individuação seja descrita como um processo religioso, esta religiosidade é diversa da Religião, aludindo a uma religiosidade *simbólica*, distinta dos dogmas seculares; a perspectiva *religiosa* diante à vida na individuação se refere à determinação ética e inteiramente individual da vida - segundo a percepção de que a mediação das imagens simbólicas garante uma perspectiva ética diante a vida. Caso compreendamos nestes moldes a teoria arquetípica, evitamos recair nas duas objeções dirigidas por Michael Palmer a Jung – que compreende que a teoria recairia numa **1.** tautologia na concepção de imagem arquetípica, tornando indistintos o sagrado e o secular, e

⁵⁰⁴ *Ibid*, pp.242-243. (os grifos são meus).

⁵⁰⁵ “Porque está claro que uma afirmação não é verdadeira simplesmente porque alguém está convencido de que seja, por mais benéfica que essa convicção possa ser [...] em outras palavras, a certeza subjetiva não é a medida de verdade objetiva, nem condição suficiente para a verdade de uma afirmação existencial [...] O fato de eu poder ter uma sensação particular por meio de uma imagem não justifica por si a conclusão de que exista alguma coisa diferente dessa sensação como sua causa, algo que tem origem coletiva e que eu posso assim não considerar produto da imaginação criadora; esse fato, em outras palavras, não estabelece que a forma arquetípica da imagem seja categorialmente distinta do conteúdo pessoal dessa imagem. Nem funcionará a réplica junguiana de que a persistência dessas imagens ao longo dos séculos, tendo ou não a roupagem de imagem de Deus, oferece evidências comprobatórias de sua origem arquetípica e impessoal. Porque isso, ao meu ver, equivale a cair novamente no Argumento a Partir do Consenso, contra a qual há uma objeção sobremodo óbvia. Como diz Paul Edward: ‘Não há aparentemente nenhuma razão pela qual a humanidade inteira não pudesse estar tão errada sobre um tópico especulativo quanto ela já esteve em alguma questão mais empírica com relação à qual, ensina a história, ela se enganou’”. (Cf. Edwards, “Common Consent Arguments for the Existence of God”, *Encyclopedia of Philosophy*, vol.2, p.148. *apud* Michael Palmer, *op. cit.*, p.243.)

que 2. a teoria junguiana da obrigação moral se tornaria um egoísmo ético com vestes religiosas que não ofereceria meios de decisão entre obrigações morais concorrentes nos conflitos morais, aos quais pertencem a decisão *ética*, de fato.⁵⁰⁶

A incapacidade de Palmer distinguir entre a Religião e a Religiosidade⁵⁰⁷ humana o faz compreender que o termo “religioso” perde seu sentido no uso que Jung faz dele; o termo se tornaria, segundo o comentador, irrelevante porque tudo o que realmente importa já estaria implícito no desejo arquetípico.⁵⁰⁸ Quanto a esta crítica de subjetivismo psicologista, a compreensão do paradigma especificamente junguiano – ao qual nos referimos, em nossa leitura, como partilhando da *representação simbólica* do mundo – possibilita, segundo nossa hipótese, situar a discussão junguiana da religião num meio termo entre a subjetividade e a objetividade, de modo que já não haveria nem uma indiferenciação dos termos da psicologia com os da religião, nem um individualismo egoísta, que seria uma má compreensão da individuação.

Diferentemente de Freud, que dirige seu ataque à religião considerando-a uma crença ingênua na *realidade objetiva* de Deus – e que o fez converter a metafísica na metapsicologia com vistas a elucidar as imagens e os rituais religiosos como projeções dos desejos edípicos e obsessivos do homem⁵⁰⁹ - Jung não considera em seus comentários sobre a religião tal realidade objetiva; mas também não é certo afirmar – como Palmer o faz – uma única consideração da *imagem subjetiva* de Deus como pertencente ao substrato coletivo e arquetípico do inconsciente, pois isso acarretaria numa impropriedade da imagem que, para

⁵⁰⁶ *Ibid*, p.245.

⁵⁰⁷ “[... Mestre] Eckhart distingue entre Deus e divindade, onde a divindade é o todo que não conhece nem possui a si mesma, enquanto *Deus se apresenta como função da alma*, assim como a alma é função da divindade. A divindade é seguramente a força criadora universal; psicologicamente: o instinto engendrador e criador que não conhece nem possui a si mesmo, à semelhança do conceito de vontade de Schopenhauer. Mas Deus aparece como produto da divindade e da alma, enquanto criatura a alma o ‘exprime’. E ele existe na medida em que a alma é distinta do inconsciente e na medida em que percebe as forças e o conteúdo do inconsciente, e ele deixa de existir assim que a alma mergulha na ‘torrente e fonte’ da força inconsciente [...]” (Cf. Jung, O.C. vol 6, §474 - grifos originais.)

⁵⁰⁸ *Ibid*, p. 246.

⁵⁰⁹ Como ressalta o próprio comentador em suas considerações finais, *op. cit*, p.247.

ser considerada verdadeira, exigiria um recuo para sua validade psíquica que confirmasse o poder transformador de seu efeito. Segundo a leitura de Michael Palmer, o argumento junguiano evita o perigo de uma elevação da noção de transcendentalidade de Deus e não recai, portanto, numa consideração metafísica da religião, mas, ao contrário, *radicaliza a noção de imanência de Deus como uma realidade psíquica*, recaindo, com isso, na tendência contrária, num ‘psicologismo’ que acabaria por fazer ruir a noção de verdade *metafísica* na qual se fundamenta a religião. Caso a leitura de Palmer fosse correta, em sua pretensão de salvar a religião do enfoque psicanalítico - que a via como uma ilusão infantil que deveria ser extirpada a fim de que o homem alcançasse sua maturidade – Jung acabaria por destruir a própria concepção de religião em sua referência a um plano transcendental, recaindo, assim, na mesma espécie de ‘salvação’ demolidora da religião e da ciência realizada pelo empreendimento kantiano na *Crítica da Razão Pura*.

Mas em nossa leitura, ressaltamos a duplicidade da realidade psíquica onde se situam as imagens arquetípicas: elas não são inteiramente subjetivas e, portanto, não recaem numa redução psicológica porque sua referência à experiência psíquica, antes de dizer respeito a um claustro solipsista, é tudo de que podemos dispor para compreender o mundo em sua realidade. Sendo assim, o empreendimento da psicologia analítica não pretenderia apontar em direção a um *recuo* para a concepção religiosa do mundo, pois ela não é a detentora da verdade psicológica à qual o indivíduo teria que enfatizar. Não há uma regressão saudosista da parte de Jung para uma época em que a religião era detentora de toda a verdade do ser, como pensa Phillip Rieff⁵¹⁰, muito menos uma afirmação plena de certeza de um *progresso* último do desenvolvimento da personalidade. Mas de que forma podemos entender o desenvolvimento da personalidade de um modo distinto da pura afirmação regressiva ou progressiva do movimento da psicologia?

8.2 O movimento psicológico: progressão ou regressão?

A questão *do movimento* que perfaz a noção junguiana de um desenvolvimento da personalidade - se é regressivo ou progressivo - não é meramente estética, nem uma reflexão abstrata sobre o procedimento da individuação, pois, segundo nossa leitura, implica na própria consideração do valor prático de seu alcance terapêutico. Como havíamos indicado preliminarmente em nossa investigação, as leituras dogmáticas da obra de Jung utilizam

⁵¹⁰ Em “O triunfo da Terapêutica”.

interpretações ambíguas daquilo que o processo de individuação pretenderia: há os que vêm na linguagem conceitual e nas analogias míticas que tomam parte da justificativa “empírica” do procedimento epistemológico de Jung um anseio caduco e retrógrado ao passado intemporal, ao qual era atribuída toda a sacralidade do significado do homem de si próprio; há também os que vêm no mesmo procedimento uma anunciação revelatória de cunho profético dos futuros desenvolvimentos místicos do homem da “Era de Aquário”. A acusação de *conduta dogmática* no empreendimento de Jung é patente em ambas as leituras, que não tardam em dirigir a validade “científica” da psicologia analítica à certeza mística do seu próprio criador, efetivando com isso uma espécie de análise redutiva do valor prático da psicologia analítica por meio de uma interpretação da patologia que a originou, ao modo de um produto sublimatório de Jung.

A questão parece envolver a compreensão da *evolução impulsionada pelo destino* e o modo de entender a manifestação deste destino na conduta do indivíduo. Caso se tenha a obra de Jung como uma manifestação de seu caráter (doentio), a determinação inconsciente da conduta parece tomar ares de um mecanicismo às avessas, ou, melhor dizendo, de uma determinação mecânica a partir de fatores irracionais. Isso não tornaria a ação do indivíduo (ou pelo menos a obra de Jung) apenas uma formação reativa da consciência às imposições ditatoriais do inconsciente? De que modo se poderia compreender a determinação da ação em relação à liberdade apregoada pela conduta consciente e racional? Dissemos que a resposta estaria no caminho-do-meio entre as alternativas unilaterais, mas o que significa isso? O *modo de interpretação* das experiências psíquicas é um problema que supera a competência de uma ciência empírica, pois está sujeito aos riscos dogmáticos.⁵¹¹

⁵¹¹ “Saber de que modo se deve, afinal, interpretar estas experiências é um problema que supera a competência de uma ciência empírica e ultrapassa nossas capacidades intelectuais, pois, para se chegar a uma conclusão, é preciso que se tenha necessariamente também a experiência real da morte. Este acontecimento, infelizmente, coloca o observador numa situação que lhe torna impossível transmitir uma informação objetiva de sua experiência e das conclusões daí resultantes. A consciência se move dentro de estreitos limites, dentro do curto espaço de tempo entre seu começo e seu fim, encurtado ainda mais em cerca de um terço por períodos de sono.

A significação da vida entre seu começo e seu fim é o ponto em que se situa o debate da escola junguiana: no fim último da nossa vida, culminamos em atingir a mesma indiferenciação totalizante da personalidade de que éramos dotados em nossa tenra infância? Ou acabamos por atingir uma síntese dos contrários e uma totalidade de outra espécie que a indiferenciação originária caótica? Esta não é uma questão abstrata como parece, pois em torno dela tem lugar o debate do processo de individuação da personalidade e do grau de autonomia individual frente a ele. Creio, contudo, que não se pode obter uma resposta definitiva sobre esta questão, já que Jung nem afirma um puro instinto biológico e teleológico autônomo vigente no processo de individuação, nem uma progressão linear da personalidade para que pudéssemos pensar num progresso absoluto da individualidade, e muito menos menciona um instinto de regressão para nossa pré-origem, que poderia acusar um anseio primitivista retrógrado. Ao contrário destas afirmações unilaterais, ele nos surpreende mais uma vez com sua atitude sintética quando alude, indiretamente, a uma espécie de *progressão espiralada* do movimento psicológico em direção à personalidade.⁵¹²

A individualidade torna-se ambígua justamente porque necessita se formar por meio de uma relação constante com a alteridade, seja ela interior (os outros “eus” que convivem na personalidade cindida) ou exterior (a sociedade, os valores culturais e as pessoas com relação às quais construímos nossa identidade). O indivíduo parece, desta forma, ser algo que se aproxima de uma formulação apenas na medida em que tem lugar um *reconhecimento*

A vida do corpo dura um pouco mais, começa sempre mais cedo e, muitas vezes, só cessa depois da consciência. *Começo e fim são aspectos inevitáveis de todos os processos. Todavia, se examinarmos de perto, verificamos que é extremamente difícil indicar onde começa e onde termina um processo, porque os acontecimentos e os processos, os começos e os fins constituem, no fundo, um contínuo indivisível.* Distinguimos os processos uns dos outros com o fim de defini-los e conhecê-los melhor, mas, no fundo, *sabemos que toda a divisão é arbitrária e convencional.* Este procedimento não interfere no contínuo do processo mundano porque *‘começo’ e ‘fim’ são, antes e acima de tudo, necessidades do processo de conhecimento consciente.* Podemos certamente afirmar com bastante certeza, que uma consciência individual chegou ao fim enquanto relacionada conosco. Mas não é de todo certo se isto interrompe a continuidade do processo psíquico, porque hoje em dia não se pode afirmar a ligação da psique com o cérebro, com tanta certeza quanto há cinquenta anos. Primeiro que tudo, a Psicologia precisa ainda digerir certos fatos parapsicológicos, o que não fez até agora.” (Cf. *Ibid.*, §812.)

⁵¹² “Ali [em sua casa de campo, em Bollingen] eu vivia a minha segunda personalidade e via a vida como um círculo, como algo que sempre vem a ser e sempre desaparece.” (Cf. Jung, *Memórias*, p.219.)

contínuo de si no decorrer da vida. Para se constituir como um indivíduo a pessoa necessita, portanto, da auto-reflexão, que se torna indistinta do impulso de individuação. Por meio da auto-reflexão ao longo do processo de individuação o sujeito transforma o ser interior difuso em unidade, permitindo-lhe ingressar em uma vida real na figura do Uno, do si-mesmo que faz cessar as fontes do conflito tornando conscientes os paradoxos existentes.⁵¹³ A relação entre a alteridade e a ipseidade para a constituição da noção junguiana de individualidade retira o acento unilateral da determinação à consciência e impõe certos limites à sublimação.⁵¹⁴

Jung nos dá mostras de sua concepção dinâmica da libido quando trata do “símbolo de união na filosofia chinesa”⁵¹⁵. A força dinâmica e criadora da libido energética condensa no símbolo o conceito de oposição, pois para que haja o equilíbrio dos opostos e uma união numa nova forma de vida é necessário um sacrifício; este sacrifício não implica em recair na tendência oposta “mas um equilíbrio e união, surgindo logo nova forma de libido ou, respectivamente, nova forma de vida”. Tanto a razão quanto a ascese são tendências opostas rejeitadas porque promovem uma compulsão que é sinal de que o homem é dirigido por uma libido indomada, ao modo de uma coação e uma possessão demoníaca que exprime, sob a forma de um conflito, a luta da libido entre os opostos que se alternam periodicamente. É este conflito que torna aparente nos movimentos da libido de introversão e extroversão que buscam por uma compensação. A libido contém em seus movimentos de introversão e extroversão o eterno devir do processo de libertação e possibilita sua fluência num curso determinado, cujo escoamento sempre renovado é o *destino*, o “caminho de nossa

⁵¹³ Jung, O.C. vol. 11, §401.

⁵¹⁴ Jung afirma que o ponto de vista psicanalítico da sublimação da sexualidade dota o paciente da “possibilidade de realizar a sublimação de suas forças impulsivas de acordo com sua vontade e a sua tendência” e admite que de fato “o homem tem condições de imprimir uma direção específica e determinada à sua vida”, mas ao contrário do que pensa o modelo psicanalítico, “não existe previsão humana ou filosofia de vida capaz de predeterminar o rumo da nossa vida, a não ser a curto prazo.” (Cf. Jung, O.C. vol. 7/1, §71.)

⁵¹⁵ “Tipos Psicológicos”, O.C. vol 6.

determinação e de nossa lei.”⁵¹⁶ A moralidade não seria, como se pensa, imposta pela civilização através de um imperativo categórico, pertencendo às leis da vida. O fluxo da libido concorda com as leis naturais que orientam sua teleologia em direção a um ótimo vital que não é, contudo, nem um egoísmo ou um individualismo, senão uma obediência às leis do fluxo da libido que se alterna entre os opostos.⁵¹⁷ A concepção chinesa expressa a grande verdade psicológica da divisão da alma humana e seu estado de equilíbrio representado de modo não intencional: não é um “querer-fazer” racional, mas um “não-fazer” irracional, um não-agir e *ser guiado* pelo fluxo da vida. Estes são os dois lados do mundo que foram descritos como essência e aparência desde Kant.⁵¹⁸ Esta é a mesma distinção que Jung encontra na *persona* (o falso eu) e o *si-mesmo* (o verdadeiro eu),⁵¹⁹ uma noção dúplice do eu que faz com que ele conceba um dinamismo da libido, marca da própria característica de sua designação como “energética”.⁵²⁰

⁵¹⁶ *Ibid*, §398. Mas esta orientação difere do mero naturismo que pressupõe que os instintos conduzem a um plano não-ético primitivo; o homem é dotado de uma “legislação e moral tão firmes que às vezes ultrapassam de longe as exigências de nossa moral de civilizados.” (Cf. Jung, O.C. vol 6, §399)

⁵¹⁷ O simbolismo chinês de união, o Tao, não eleva o saber assim como o símbolo hindu de Brahma, mas *sua imagem tem um efeito redentor que não tem o efeito de um estático final*, pois se vincula à idéia de dinamismo. A divisão do Tao num par de opostos fundamental, Yang e Ying, simboliza tanto o macrocosmo quanto o microcosmo. “Na qualidade de microcosmo, o ser humano é um reconciliador de opostos. O ser humano, como microcosmo que une em si os opostos do mundo, corresponde ao *símbolo* irracional que une opostos psicológicos [...]” (Cf. *Ibid*, §417 - grifos originais)

⁵¹⁸ Também o filósofo japonês Nakae Toju no século XVII, baseando-se na doutrina chinesa Chu-Hi, apresentou dois princípios semelhantes: *ri*, a alma do mundo, e *ki*, a matéria do mundo, ambos atributos de Deus, que os une e é a essência do mundo e do homem. Para Toju, Deus é a essência do mundo que também está presente no nosso corpo, onde ele distingue um eu-comum de um eu-individual descrito como um “céu em nós”, algo de natureza supra-sensível e divino que ele denominou *ryochi*, o “Deus em nós” ou o *verdadeiro eu* que mora em cada indivíduo. (Cf. *Ibid*, §420.)

⁵¹⁹ “A *persona* designa isto: como alguém *parece* a si mesmo e ao mundo, mas não significa *o que alguém é*, para usar as palavras de Schopenhauer. O que alguém é, é a sua individualidade, segundo Toju, seu eu ‘verdadeiro’, o *ryochi*. *Ryochi* também designa ‘estar só’, o ‘conhecer só’, certamente porque é um estado relacionado com a essência do si-mesmo, além de todo julgamento pessoal, condicionado pela experiência interior [...] *Ryochi* é o amor humano, imortal, onisciente, bom. O mal vem do querer (Schopenhauer). *Ryochi* é a função auto-reguladora, o intermediário e unificador dos pares de opostos, *ri* e *ki*. É, segundo a concepção hindu, o ‘velho sábio que mora em teu coração’, ou como diz Wang Yang-Ming, o pai chinês da filosofia japonesa: ‘Em cada coração habita um seijin (sábio). Apenas não acreditamos com força suficiente, por isso o todo permanece sepultado.’” (Cf. Jung, O.C. vol 6, §420.)

⁵²⁰ Por meio de sua extroversão relaciona-se com o objeto e põe em relevo o eu aparente; o movimento de introversão da libido é responsável pelos símbolos de redenção - que são descritos como o *culto divino* na união

O homem primitivo sempre temeu a involução da libido, protegendo-se objetivamente dela, que ameaçava culminar, assim como a doença e a morte, na perda da alma.⁵²¹ Os primitivos temiam a dissolução completa da aparência, do complexo do eu, e a sua determinação unívoca pelo inconsciente. A libido introjetada era considerada perigosa porque retira ênfase da apreensão puramente sensual do objeto e o faz participar de uma indiferenciação (a “participação mística”) que confere um “reconhecimento da realidade metafísica, isto é, a imagem da alma ganha também aquela libido sensual que até agora estava presa ao objeto concreto e confere à imagem, ao ídolo, aquela realidade que o objeto sensível reivindicava, desde então, exclusivamente para si.”⁵²² A realidade que antes pertencia exclusivamente ao objeto se transfere para a realidade da idéia (a realidade psíquica) e a libido é transferida do desejo sensorial para a tarefa social imposta pelas imagens primordiais: “o concreto-pessoal se resolve na abstração e a idéia adquire uma realidade que antes não possuía”, a realidade arquetípica. A imagem simbólica complementa a realidade aparente fazendo a libido fluir para uma expressão simbólica desta realidade ao expressar as *cosmovisões* de uma época. Seu significado é insuperável e possibilita uma compreensão que escapa ao intelecto crítico, de modo que o símbolo confere a superioridade do sentimento sobre o intelecto.⁵²³

cristã dos opostos, como *culto do si-mesmo* pelo budismo, ou o *culto da alma* descrito por Goethe. Através destes dois movimentos perpétuos, a psique procura eternamente por alcançar um equilíbrio entre o eu e o objeto.

⁵²¹ “A perda da alma significa arrancar uma parte do próprio ser, significa o desaparecimento e a emancipação de um complexo que, desse modo, vem a ser usurpador tirânico da consciência que oprime a totalidade do homem, lança-o fora de sua órbita, força-o a ações cuja *cega* unilateralidade tem como consequência inevitável a auto-destruição” (Cf. Jung, O.C. vol 6, §433.)

⁵²² *Ibid*, §436.

⁵²³ (Cf. *Ibid*, §447). O símbolo abole a liberdade relativa que vigora na relação com o objeto (aparência) e proporciona uma *liberdade de ação* que não existia no estado de identidade com o objeto (essência). No estado primitivo de identidade mística do sujeito com o objeto a afetividade exibida uma inferioridade perigosa porque se identificava com o objeto que lhe servia de espelho erótico, por meio do qual “o sujeito ama a si mesmo no objeto” (Cf. *Ibid*, §449) e se sujeita às paixões destrutivas que o tornam perigoso, comprometendo a organização protetora da horda e tendo de ser, por isso, reprimida e transformada numa fonte de vitalidade. O símbolo oferece uma transformação da determinação pelo objeto e garante uma relativa liberdade, oriunda do estado de equilíbrio entre uma determinação afetiva externa e interna. “O símbolo se origina deste objetivo e a ele serve uma vez que retira do objeto certa parcela de libido, desvalorizando-o relativamente e atribuindo ao sujeito um

Pela reunião dos símbolos à consciência a libido retorna ao estado de liberdade que tinha no fluir originário, sem o impedimento e o represamento libidinal que vigora na consciência, e estabelecendo uma relação da vida consciente com o inteligível, e este é o motivo de Mestre Eckhart ter designado esta parcela do ser como a “imagem de Deus”. A “alma”, portanto, ocupa uma posição intermediária: “É preciso considerá-la, pois, como função entre sujeito consciente e as profundezas do inconsciente, inacessíveis ao sujeito”⁵²⁴ que cria símbolos que configuram “forças, isto é, idéias determinantes que têm grande valor tanto espiritual quanto afetivo”⁵²⁵ e que pode ser também designado como um “estado criativo”. Os conteúdos do inconsciente que são apreendidos como força dinâmica são engendrados pela função criadora de forma simbólica, como *imagens* que podem encontrar uma utilização pela consciência tanto: **1.** artística quanto **2.** na especulação filosófica e na **3.** especulação “quase” religiosa - que poderia ser taxada de herética por denotar uma representação subjetiva -, ou até mesmo **4.** pelo emprego das forças *imanes* da imagem que levam o indivíduo a cometer excessos. A conscientização dessas imagens é o ideal da adaptação ativa às imagens que procura promover o bem-estar e a felicidade subjetivos, mas a adaptação às imagens da fantasia pode também ser passiva e indicar somente “a resignação do paciente”⁵²⁶. Tanto uma conduta ativa quanto passiva estão implicadas no próprio dinamismo da libido por meio do fenômeno vital da oscilação.⁵²⁷

supervalor. Mas este supervalor tem a ver com o inconsciente do sujeito e, assim, o sujeito é colocado entre uma determinante exterior e uma interior, surgindo então a possibilidade de escolha e a relativa liberdade do sujeito.” (Cf. Jung, O.C. vol. 6, §450.).

⁵²⁴ *Ibid*, §466.

⁵²⁵ *Ibid*, §465.

⁵²⁶ *Ibid*, §469.

⁵²⁷ *Ibid*, §470. “Com o nascimento do símbolo cessa a regressão da libido ao inconsciente. A regressão se transforma em progressão, o represamento se converte em torrente. Quebra-se, então, a força atrativa do fundamento primitivo.” (Cf. *Ibid*, §497.) Por expressar ambos os movimentos, o símbolo assume uma aparência ambígua: assim como pode se ligar a Deus, expressa o perigo e a ameaça, de modo que “o aparecimento do redentor está sempre vinculado estreitamente com a destruição e devastação. Não estivesse o velho maduro para a morte, não apareceria nada de novo; o velho não poderia nem precisaria ser arrancado se não bloqueasse prejudicialmente o lugar do novo.” (Cf. Jung, O.C. vol. 6, §503.) Sendo assim, a transformação propiciada pelo símbolo “estimula todos os conteúdos reprimidos e não reconhecidos [...] Assim começa a enantiodromia, a transformação do que era valor, até agora, em não-valor, do bem, até agora, em mal [...] Mas estas avaliações morais são ilusões óticas: a força da vida está além do juízo moral.” (Cf. *Ibid*, §520) A diferenciação racionalista

Talvez pudéssemos pensar num movimento do processo de individuação como um movimento circular, ou melhor, *uma progressão espiralada que não nega nem a consciência nem a inconsciência, mas procura um equilíbrio entre os dois termos*. O si-mesmo só pode ser alcançado por meio de um movimento dialético constante entre a introversão (e a negação do egoísmo do eu aparente que tem lugar na persona egóica) e a extroversão da libido em direção ao objeto que, aliado ao símbolo desperto no inconsciente como uma síntese superior da dialética psíquica, proporciona um novo olhar sobre a realidade que permite toda a significação do sujeito à sua vivência no mundo. Compreendendo o processo de individuação nestes termos, torna-se justificada a tentativa da psicologia analítica de buscar a essência do homem sem que haja uma necessidade de abandono do solo da experiência empírica, permanecendo no ponto de vista do sujeito psicológico que proporcionaria, ao mesmo tempo, buscar a essência de si mesmo. Tal entendimento interpretativo coaduna-se com o movimento circular que hipoteticamente levantamos como o percurso que cumpriria o processo de individuação, pois o movimento progressivo da consciência em sua diferenciação a conduziria para a sua unidade superior, sem a necessidade de uma regressão última à indiferenciação originária.

Uma configuração plástica do movimento libidinal que procurasse combinar a extroversão com a introversão poderia ser representado através de um *movimento espiralado*, onde o vislumbre da essência não ocorre, necessariamente ao fim da vida – o que implicaria numa teleologia atuante na libido e na desautorização de uma liberdade egóica – mas sim em cada momento da vida, nos pontos de contato entre a regressão e a progressão da libido por meio dos sucessivos processos simbólicos que avaliam, num devir constante, a atitude

vê nas tendências contrárias do símbolo algo perigoso, e por isso o concebe como inaceitável, mas ele oferece um *valor de medida* indispensável para o equilíbrio da individualidade entre os opostos: **1.** caso a razão se coloque unilateralmente, o perigo é a ausência de qualquer sentido, “falta-nos qualquer medida de valor e desvalor. Se, no entanto, **2.** a união dos pares de opostos se apresenta como o acontecimento mais importante, surge necessariamente o perigo da inundação e da destruição e isto porque as tendências perigosas contrárias são introduzidas clandestinamente sob o manto protetor dos ‘conceitos corretos’.” (Cf. *Ibid.*, §524) O grande perigo que se corre é de hipostasiar o símbolo e incorporar racionalmente os instintos – e não os sentidos simbólicos a que se referem os arquétipos neles expressos – por ele despertos. (Cf. *Ibid.*, §525).

subjetiva através de intuições acerca das tendências compensatórias do inconsciente. Uma interpretação do movimento da psicologia analítica nestes termos elucidaria a busca pela essência: ela deixa de implicar num retorno a um estado primitivo inconsciente que vigorava no estado de natureza porque não é a indiferenciação que é almejada, mas sim uma maior diferenciação da consciência que não se identifica com o desenvolvimento “unilateral” da razão, mas implica em sucessivas tentativas de equilíbrio psíquico através das orientações fornecidas pelo inconsciente em seus movimentos introversivos e seu retorno ao objeto pela extroversão posterior.

8.3 A via do sentimento na intuição imediata da imaginação transformadora: o lugar da psicologia entre a ciência e a arte

É o *dinamismo da libido energética* que proporciona a vivificação de toda intuição imediata envolta de sentimento quando ela se inclina para o objeto interno do inconsciente, onde se encontram “suas mais fortes e poderosas idéias, sem as quais o ser humano deixaria de ser humano.”⁵²⁸ Jung se refere à idéia de conservação de energia⁵²⁹ - capaz de proporcionar o conhecimento imediato e intuitivo da verdade interior - como *arquetípica*, e nesta medida deixa de ser um conceito meramente psicológico que visa pôr em movimento a mecânica do seu sistema psicológico para ser apontada como um algo existente na essência do mundo, e que proporciona sua captação verdadeiramente objetiva.⁵³⁰ A intuição desta idéia primordial,

⁵²⁸ Jung, “Psicologia do inconsciente”, O.C. vol 7/1, §105.

⁵²⁹ Esta idéia foi “criada” no século XIX por Robert Mayer que descreveu sua descoberta ao modo de uma revelação que emergiu imediatamente à sua consciência e, somente após ser examinada, foi confirmada por ele como uma verdade: “*Não só uma verdade subjetiva*, mas uma verdade que também pode ser provada objetivamente.” (Cf. Robert Mayer, *Kleinere Schriften und Briefe*, Stuttgart, 1893, p.213. Cartas a Wilhelm Griesinger, 16 de junho de 1844, *apud*, Jung, O.C. vol 7/1, §106 - grifos originais).

⁵³⁰ Jung, “Psicologia do inconsciente”, O.C. vol 7/1, §108 - grifos originais.

segundo ele, se transposta para o plano da abstração, tem possibilidade de fundar, por meio de sua imagem, as mais diversas concepções dogmáticas, sejam elas religiosas ou filosóficas.

A imagem da conservação e transformação da energia se modificou e se desenvolveu na cultura ao longo das múltiplas interpretações que se fazia dela, e sua origem inconsciente ‘justificaria’ a apreciação psicológica de todos os seus desenvolvimentos históricos, que pautam a transição simbólica da imagem à representação abstrata dos seres humanos.⁵³¹ Esta idéia arquetípica da conservação energética se apresenta ao longo das formulações culturais porque continua afetando de modo imediato os homens, ao modo de uma força atuante no cérebro que reproduz idéias místicas e sedimentos das experiências constantemente revividas pela humanidade, e que por isso se impregnaram em experiências típicas, dotadas da tendência de se repetir.⁵³²

A formulação arquetípica parte da análise fenomenológica de imagens que se apresentam diante da função metafórica da linguagem. Mas o que legitima este uso metafórico dos termos lingüísticos na Psicologia considerada como uma *ciência*? Esta

⁵³¹ Dentre suas imagens culturais, Jung retoma algumas de suas formas históricas: “No Antigo Testamento a força mágica resplandece na sarça que arde em chamas diante de Moisés. No Evangelho manifesta-se na descida do Espírito Santo em forma de línguas de fogo vindas do céu. Em Heráclito aparece como energia universal, como ‘o fogo eternamente vivo’. Entre os persas é a viva luz do fogo do ‘haoma’, da *graça* divina; para os estóicos é o *calor primordial*, a força do destino. Na lenda medieval aparece como aura, a auréola dos santos, desprendendo-se em forma de chamas do telhado da cabana onde o santo jaz em êxtase. Nas faces dos santos essa força é vista como sol e plenitude da luz. Segundo uma interpretação antiga, a própria alma é essa energia; a idéia de sua imortalidade é a de sua *conservação*; e na acepção budista e primitiva da metempsicose (transmigração da alma) reside a sua *capacidade ilimitada de transformação e perene conservação*.” (Cf. *Ibid* - grifos originais).

⁵³² “Há milênios o cérebro humano está impregnado dessa idéia, por isso, jaz no inconsciente de todos, à disposição de qualquer um [...] Os maiores e melhores pensamentos da humanidade são moldados por imagens primordiais, como sobre a planta de um projeto [...] Suponho que sejam sedimentos de experiências constantemente revividas pela humanidade [...] O arquétipo é uma espécie de aptidão para reproduzir constantemente as mesmas idéias míticas; se não as mesmas, pelo menos parecidas. Parece, portanto, que aquilo que se impregna no inconsciente é exclusivamente a idéia da fantasia subjetiva provocada pelo processo físico. Logo, é possível supor que os arquétipos sejam as impressões gravadas pela repetição de reações subjetivas. É obvio que tal suposição só posterga a solução do problema. Nada nos impede de supor que certos arquétipos já estejam presentes nos animais, pertençam ao sistema da própria vida, cujo modo de ser dispensa qualquer outra explicação. Ao que parece, os arquétipos não são apenas impregnações de experiências típicas, incessantemente repetidas, mas também se comportam empiricamente como *forças* ou tendências à repetição das mesmas experiências. Cada vez que um arquétipo aparece em sonho, na fantasia ou na vida, ele traz consigo uma ‘influência’ específica ou uma força que lhe confere um efeito numinoso e fascinante ou que impele à ação.” (Cf. *Ibid*, §109.)

indagação pretende supor que a linguagem caracterizada pela ciência se afasta de uma forma metafórica para tornar-se abstrata e cada vez mais próxima daquilo que concebemos como o *real*, ou seja, como aquilo que independe das percepções subjetivas dos sujeitos e comporta uma objetividade mais fidedigna à “realidade” do mundo. Mas será que a linguagem abstrata da reflexão de fato apresenta esta evolução que institui a necessidade de nos distanciarmos de todas as tradições e compreensões míticas, que sempre pautaram a vivência humana ao tentarem traduzir o significado sempre almejado pelo homem de sua realidade e da realidade do mundo frente ao qual se defronta?

Ao analisar a linguagem e suas proximidades com o mito, Ernst Cassirer apreende a função metafórica da linguagem como característica da totalidade da linguagem. A metáfora não é, para o filósofo, determinada *tendência* da linguagem, mas é uma *condição constitutiva* dela e, para compreendê-la, deveríamos nos remeter à forma fundamental da conceituação verbal que provém, segundo Cassirer, de um ato de concentração da percepção - condição indispensável para a formação de um conceito verbal proveniente da intuição sensível. Complexos perceptivos distintos podem ser apreendidos no mesmo momento como “o elemento que lhes dá sentido”⁵³³ e se cria, então, uma conexão entre ambos, de modo que a semelhança do momento é fixada pela palavra que dissipa qualquer heterogeneidade. Através do princípio de equivalência, “a parte se coloca no lugar do todo, torna-se mesmo e é o todo”⁵³⁴ e conteúdos que se afiguram como altamente diversificados “podem ser tratados como iguais na linguagem, de maneira que todo enunciado a respeito de um deles possa

⁵³³ Cassirer, “Linguagem e mito”, p.112.

⁵³⁴ *Ibid.*

estender-se e transferir-se ao outro.”⁵³⁵ O aparente contra-senso da “semelhança” entre as ligações míticas se dissipa ao compreendermos que todas as formações de conceitos primários são guiadas pela *linguagem*, que continua até hoje a criar semelhantes coordenações que podem até mesmo contradizer os conceitos empíricos e científicos de espécies e classes.⁵³⁶

As metáforas lingüísticas repercutem sobre a formação da metáfora mítica tornando-se, para esta última, uma fonte de fertilidade constante, onde cada nota característica pode se prestar para compor uma unidade imediata de objetos expressos pela designação. A imagem visual apreendida pela intuição sensível contribui na elaboração da linguagem submetendo-a a uma metáfora lingüística que recebe uma figuração mítica *concreta*, e não designações puramente abstratas e proposições lógicas. Desta forma o mito é enriquecido interiormente pela linguagem e, reciprocamente, a linguagem se vivifica através do mito, numa constante integração onde se evidencia a unidade do princípio espiritual do qual ambos floresceram em graus e manifestações diferentes.⁵³⁷

Ao supor diversos graus a partir dos quais a linguagem floresce, tanto a ciência quanto a arte tornam-se “hipóstases míticas”: no progresso do espírito a vinculação estreita entre linguagem e mito começa a se desfazer, pois opera na linguagem, desde suas origens, o poder do *logos*, que vai abrindo lugar a uma evolução da linguagem que reduz as palavras a meros *signos conceituais*, rumo a uma maior abstração. A mesma hipóstase mítica experimentada pela palavra é partilhada pela imagem e por toda a forma de representação artística, sendo o encantamento verbal sempre acompanhado pelo encantamento imagético. A imagem alcança sua função puramente representativa e estética “quando o círculo mágico, ao qual fica presa na consciência mítica, é rompido e reconhecido não como uma configuração mítico-mágica, mas como uma forma particular de configuração.”⁵³⁸ Linguagem e arte se depreendem, então,

⁵³⁵ Cassirer, “Linguagem e mito”, pp.112-13.

⁵³⁶ *Ibid*, p.113.

⁵³⁷ *Ibid*, p.114.

⁵³⁸ *Ibid*, p.115.

do solo mítico nativo e se instauram num nível mais alto, através da renúncia da plenitude da intuição sensível. No reino do espírito a palavra conserva seu poder figurador original e o renova constantemente através de um renascimento sensorial e espiritual, regeneração esta conseguida através da *expressão artística*, que partilha da vida não por meio de uma “prisão” mítica, mas sim através da “liberação” da estética.⁵³⁹

A linguagem poética da qual pretende partilhar a concepção “científica” da psicologia analítica participa, segundo nossa leitura, da *imaginação* e do *sentimento* que sempre estiveram presentes na interpretação mítica humana, e este é o motivo de seu conhecimento intuitivo necessitar da compreensão pessoal das imagens sensoriais que afloram ao modo de uma revelação do *fundamento* humano. Desta forma, a reflexão abstrata da ciência psicológica não deve abandonar as impressões sensoriais da imagem carregada de sentimento que vigorava nos primórdios do pensamento humano porque necessita da sua compreensão metafórica, para que as imagens e suas expressões lingüísticas possam comunicar o *ser* do homem. Mas acaso esta proximidade da reflexão abstrata com a sensorialidade imagética mítica se opõe ao desenvolvimento natural da linguagem rumo a uma maior abstração? Segundo Cassirer, não poderíamos ver uma incongruência nesta aproximação lingüística, porque embora a linguagem abstrata se insira a uma certa distância de seus primórdios permeados de sensorialidade, ela não se desvincula dos modos míticos de apreensão, mas os torna apreensíveis em seu cerne.⁵⁴⁰

⁵³⁹ Este desenvolvimento ideacional é expresso, segundo Cassirer, pela poesia lírica que, dentre os tipos de arte, expressa motivos mítico-mágicos que mantêm nas produções altas e puras a conexão com o mito em sua *intensidade e poder objetivante*, desembaraçado, agora, de toda coação do objeto. O espírito deixa de ser dominado pela linguagem e imagem mítica, mas continua vivendo neles, permitindo que o universo do puro sentimento que atua na ilusão, separada, então, do jugo mítico pela poesia, atinja nela sua plena expressão e atualidade. (Cf. *Ibid.*, p.116).

⁵⁴⁰ “A palavra e a imagem míticas, que a princípio se erguiam diante do espírito como duro poder real, despojam-se agora de toda realidade e eficácia; são apenas ligeiro éter, em que o espírito se move livremente e sem obstáculos. Esta liberação não se produz por que a mente abandona a casca sensorial da palavra e da imagem, mas porque as utiliza como órgãos e, com isso, *aprende a entendê-las como elas são em seu fundamento mais íntimo, como formas de sua própria auto-revelação.*” (Cf. *Ibid.*- os grifos são meus)

Uma Psicologia científica não poderia negligenciar os modos subjetivos de apreensão da realidade, pois é este mesmo o seu objeto: a compreensão subjetiva do indivíduo de sua vivência psíquica; mas como o discurso sobre este objeto nunca é inteiramente abstrato⁵⁴¹, apresentando sempre facetas metafóricas que pretendem se aproximar de um significado subjetivo fornecido pelo sintoma, pela fantasia, ou pelo sonho, os campos da arte e da religião também merecem uma atenção da psicologia analítica quanto à sua *significação psicológica*.⁵⁴² Jung considera que a nossa ‘era’ deveria renunciar a arrogância da razão onipotente que considera a arte a partir de uma “utilidade” meramente estética. Seu pragmatismo psicológico (infiltrado, talvez de uma espécie de profetismo romântico) considera que a arte revivifica mitos inconscientes que podem ser encontrados ao longo de suas diversas formas culturais, quer na alquimia, no gnosticismo ou no romantismo.⁵⁴³ A arte deixa de ser meramente estética⁵⁴⁴ para ser dotada de um poder “visionário” “porque, nelas, o poeta dá voz a coisas vindas do inconsciente coletivo, como um vidente ou profeta.”⁵⁴⁵ A arte é capaz de apreender e expressar de forma estética a *cosmovisão* que conforma o nosso olhar subjetivo sobre o mundo, e o indivíduo, em sua busca de sentido, deveria considerar as formas

⁵⁴¹ Talvez o fosse nos casos clínicos de funcionamento psicótico, onde o significado concreto da significação lingüística assemelha-se a uma atuação literal do sentido lingüístico da vivência psicológica.

⁵⁴² Os poetas, artistas e profetas falam de vivências oriundas do inconsciente coletivo, o reino da criação - como nos elucida o comentário de Marie-Louise von Franz: “Em todas as épocas, os poetas e artistas têm sido, com frequência, profetas, porque sua obra, ou o material com que eles a realizam, vem a eles a partir das mesmas profundezas do inconsciente coletivo em que as principais transformações de uma determinada era se encontram em processo de criação.” (Cf. Marie-Louise von Franz, “C.G.Jung, seu mito em nossa época”, p.217.)

⁵⁴³ “Os mitos esquecidos pelo dia continuam a ser contados à noite, e poderosas figuras que a consciência reduziu a banalidades [...] são reconhecidas outra vez pelos poetas e revivificadas profeticamente; por conseguinte, esses mitos e figuras também podem ser reconhecidos ‘em forma modificada’ pela pessoa refletida.” (Cf. Jung, *Memórias*, p. 252, *apud* Von Franz, p.220.)

⁵⁴⁴ “Jung era, de maneira geral, deveras sensível à beleza. Reagia às mais sofisticadas nuances, mas tinha o cuidado de não se perder nos descaminhos do esteticismo, em que a beleza se torna um fim em si mesma e é moralmente indiferente ou neutra, deixando de ser parte integrante do ser humano *total*.” (Cf. von Franz, *op cit*, p.226 - grifos originais.)

⁵⁴⁵ Cf. von Franz (*op cit*, p.225) que encontra referências para sua afirmação em Jung O.C. vol 15, §133ss, §163 e §204.

como a consciência usualmente projeta no mundo seus anseios subjetivos⁵⁴⁶ através de uma via “moral” que somente a consideração psicológica seria capaz de desvelar, ao abordar o modo especificamente individual com que afeta a subjetividade.

Mas ao compreender deste modo a arte, Jung por acaso efetiva uma *subjetivação da estética*, reduzindo seu valor ao campo da psicologia? Se este fosse o caso, poderíamos pensar que toda a apreensão da cultura culminaria num relativismo psicológico que, como ressaltou Michael Palmer, acabaria por tornar o precioso termo “arquetípico” sem valor algum, uma mera tautologia porque não apresentaria com esta designação nenhum critério de diferenciação fundamental da vivência; qualquer vivência se tornaria arquetípica, de modo que o empreendimento teórico de Jung acabaria, de fato, por reduzir todo o mundo numa vivência psicológica (e solipsista). Mas então qual seria o valor da psicologia? 1. Ela deveria *justificar* todas as ações explicando a compreensão individual de cada situação? Se fosse este seu objetivo, seu discurso relativista deveria se adequar a cada subjetividade, de modo a não poder se constituir como uma ciência – mas talvez como uma *confissão* cuja efetividade seria meramente catártica. 2. Ou ela deveria aliar-se a um normativismo das vivências “semelhantes” entre si para que as *classes* de vivências resultantes se tornassem a medida da própria subjetividade? Seria esta a vinculação “moral” ambicionada pela psicologia analítica? Mas se fosse assim, qual a responsabilidade individual que poderia ser atribuída às decisões morais?

⁵⁴⁶ O problema da cosmovisão que surge como um anseio posto pelo problema “do sentido da vida e do mundo” deve renunciar a “superstição da sua validade objetiva, e admitir que é apenas uma *imagem* que pintamos para deleite de nossa mente, e não um nome mágico com o qual tornamos presentes as coisas objetivas.” – diz Jung, que considera que: “*A nossa cosmovisão não é para o mundo, mas para nós próprios*. Se não formamos uma imagem global do mundo, também não podemos ver-nos a nós próprios, que somos cópias fiéis deste mundo. Somente quando nos contemplarmos no espelho da imagem que temos do mundo é que nos vemos de corpo inteiro. *Só aparecemos na imagem que criamos*. Só aparecemos em plena luz e nos vemos inteiros e completos em nosso ato criativo. Nunca imprimiremos uma face do mundo que não seja a nossa própria; e devemos fazê-lo, justamente para nos encontrarmos a nós próprios, porque *o homem, criador de seus próprios instrumentos, é superior à Ciência e à Arte em si mesmas*. Nunca estamos mais perto do segredo sublime de nossa origem, do que quando nos conhecemos a nós próprios, que sempre pensamos já conhecer. Mas conhecemos melhor as profundezas do espaço do que as profundezas do nosso Si-mesmo onde podemos escutar quase diretamente o palpitar da criação, embora sem entendê-la.” (Cf. O.C. vol 8/2, §737 - os grifos são meus)

As investigações de Aniela Jaffé do “mito” do *significado* na obra de Jung lhe indicaram que a intuição proveniente do inconsciente coletivo proporcionava toda a ética e responsabilidade moral à conduta individual, mas ela nada profere sobre se este significado traria para a psicologia uma tônica *relativista* de uma moralidade subjetiva ou *normativista*, por meio atribuição de “classes” determinadas onde estaria inserida a concepção de indivíduo.⁵⁴⁷ Jung só afirma a necessidade de interpretar a vivência arquetípica que condensa a experiência por meio de um simbolismo metafórico; a interpretação de cunho pessoal das imagens reveladas no inconsciente permitiria indicar a cosmovisão na qual o indivíduo está inserido em relação às distintas cosmovisões que já exprimiram a mesma vivência.

A necessidade de se compreender a vivência arquetípica por meio de uma cosmovisão diz respeito à *tarefa hermenêutica* que é imposta à personalidade: somente por meio da interpretação da experiência pela consciência individual é possível aflorar uma conduta verdadeiramente ética. O problema ético colocado por Jung frente à interpretação individual está diretamente ligado ao *problema da cosmovisão* da realidade, de modo que a *moral* não diz respeito somente aos ‘devaneios’ subjetivos, mas estes são reflexos da cosmovisão onde o indivíduo está inserido em meio à cultura. Desta forma, poderíamos compreender a tarefa interpretativa posta pela psicologia analítica de um modo diverso de um idealismo filosófico, pois ela combina um certo realismo quando alia a interpretação subjetiva a um modo pré-configurado de interpretação do sujeito em meio à época em que vive, e que determina sua cosmovisão. Sendo assim, se há de fato uma “tradução” da coisa-em-si (inconsciente) para a representação subjetiva (realidade psíquica), talvez fosse possível inferir que ela não é

⁵⁴⁷ “Sei apenas que não existe nenhuma razão para querer conhecer mais do inconsciente coletivo do que se consegue por meio dos sonhos e da intuição. Quanto mais se sabe sobre ele, *maior e mais pesada a responsabilidade moral*, porque os conteúdos do inconsciente se transformam em tarefas e responsabilidades individuais tão logo começam a se tornar conscientes. Desejas aumentar a solidão e a incompreensão? Desejas encontrar cada vez mais complicações e crescentes responsabilidades?” (Cf. Aniela Jaffé, *the myth of meaning in the work of C.G.Jung*, pp. 72-3, *apud* von Franz, *op. cit.*, p.97 - grifos originais).

puramente individualista, nem encerra a “realidade” em claustros fantásticos distintos uns dos outros, mas está presente em toda uma época em seu modo específico de *significar*:

“Todo aquele que conseguiu esta visão descreve-a como uma impressão avassaladora, mas não é capaz de gozar desta impressão por muito tempo, porque imediatamente *surge a questão de como assimilar este novo conhecimento*. A primeira constatação é a de que aquilo que se situa do lado de lá das muralhas é inconciliável com o que existe do lado de cá. Aqui se manifesta plenamente o *problema da tradução em linguagem atual*, ou talvez mesmo da criação de uma nova linguagem geral. E isto já coloca o *problema de uma cosmovisão* – de uma cosmovisão que nos ajude a entrar em harmonia com o homem histórico que há em nós, de tal sorte que seus acordes profundos não sejam abafados pelos sons estridentes da consciência racional, ou a luz preciosa da consciência individual não se apague sob o peso das trevas espessas e infinitas da psique natural. Tão logo abordamos esta questão, *devemos abandonar o terreno da Ciência*, porque agora precisamos da decisão criadora de confiar nossa vida a esta ou aquela hipótese. Em outras palavras: é aqui que começa o *problema ético* sem o qual é inconcebível qualquer cosmovisão. [...] a Psicologia analítica não é uma cosmovisão, mas pode oferecer uma contribuição importante para a formação de uma.”⁵⁴⁸

Mas se devemos abandonar o terreno da ciência para empreender a tarefa interpretativa e alcançar o significado simbólico da vivência, para que terreno a Psicologia Analítica se dirige? Acaso ela apregoa uma solução “ética” por meio da “configuração artística” do significado, conjugando, assim, a psicologia com a teologia e a estética? A atribuição de significado pela personalidade poderia ser, desta forma, legitimada pelos domínios da religião e da arte? Ora, vimos que embora Jung não indique o *lugar* específico da psicologia em meio ao conhecimento humano ele atribui às visões unilaterais compreensões equivocadas (dogmáticas, segundo nossa suposição), condenando tanto a significação puramente estética quanto a teológica no campo da psicologia.

Talvez possamos indicar mais precisamente o pertencimento da psicologia dentre estes dois campos ao nos dirigirmos ao escrito *A relação da psicologia analítica com a obra de arte poética*⁵⁴⁹, onde Jung distingue a compreensão psicológica da arte da própria arte, através de uma diferenciação da arte subjetiva e objetiva. Assim como a psicologia nada pode dizer sobre a essência da religião, o mesmo se dá com a essência da arte, pois a aplicação de seu

⁵⁴⁸ *Ibid.*, §740-41. (os grifos são meus)

⁵⁴⁹ “O espírito na arte e na ciência”, O.C. vol 15, capítulo VI.

ponto de vista tem limites bem estabelecidos.⁵⁵⁰ Jung se livra da acusação de psicologismo compreendendo que analisar a *essência* de outros campos seria um abuso das pretensões da psicologia. Não há nenhum reducionismo da cultura a uma atividade (meramente) psicológica, pois se isso fosse afirmado tornaria possível também uma redução deste psicológico.⁵⁵¹ Uma pretensão redutiva da psicologia colocaria a arte no mesmo nível de uma neurose, compreendendo-a meramente como um sintoma⁵⁵², mas explicar a obra de arte neste contexto – tal como o efetivado pela psicanálise – seria uma superficialidade.⁵⁵³

Existem, pois, segundo Jung, duas possibilidades diversas da *origem* de uma obra de arte: **1.** as obras em que o poeta se identifica com a realização criativa, e a obra é tida como expressão da intenção do autor e de sua determinação; e **2.** as obras que se impõem ao autor,

⁵⁵⁰ “Apenas aquele aspecto da arte que existe no processo de criação artística pode ser objeto da psicologia, não aquele que constitui o próprio ser da arte. Nesta segunda parte, ou seja, a pergunta sobre o que é a arte em si, não pode ser objeto de considerações psicológicas, mas apenas estético-artísticas [...]. Distinção semelhante deverá ser feita também no terreno da religião: também aí a consideração psicológica só se aplica aos fenômenos simbólicos e emocionais sem tocar a essência da religião.” (Cf. Jung, O.C. vol 15, §97-98 - grifos originais)

⁵⁵¹ “Se fosse possível analisar a essência, então a religião e a arte poderiam ser tratadas como simples subdivisões da psicologia. Com isso não queremos negar que tais abusos realmente aconteçam. Mas aqueles que os cometem esquecem obviamente que isto também poderia acontecer facilmente à psicologia. Considerada simples atividade cerebral, ao lado de outras atividades glandulares, seria tratada como subdivisão da fisiologia, perdendo seu valor intrínseco e qualidade específica. Como todos sabem, isso também já aconteceu. [...] Seja como for que a psicologia possa fazer com a arte, terá que se limitar ao processo psíquico da criação artística e nunca atingir a essência profunda da arte em si. É o mesmo caso do intelecto que não consegue explicar nem muito menos entender a essência do sentimento. E essas duas coisas não existiriam como entidades separadas, se sua diversidade, em princípio, não tivesse imposto, há muito tempo, à inteligência.” (Cf. *Ibid.*, §98-99.)

⁵⁵² “Quando uma obra de arte é interpretada da mesma forma como uma neurose, de duas uma: ou a obra de arte é uma neurose, ou a neurose é uma obra de arte.” (Cf. Jung, *ibid.*, §100)

⁵⁵³ Segundo Jung, o método redutivo de Freud não interpreta os elementos artísticos como símbolos: “Em sua teoria eles apenas fazem o papel de *sinais* ou *sintomas* de processos subliminares e não o do verdadeiro símbolo que deve ser compreendido com expressão de uma concepção para qual ainda não se encontrou outra melhor.” (Cf. Jung, O.C. vol. 15, §105 - grifos originais) A interpretação redutiva parte do pressuposto de que a obra de arte exprime um sintoma ou signo de um resquício traumático e, portanto, patológico, mas para Jung, os símbolos são tentativas de expressar algo para o qual ainda não há nenhum conceito verbal. Embora Jung admita que a técnica psicanalítica encontre bons resultados, ele distingue a *técnica* da *doutrina*, e esta última deveria ser descartada por causa de seu rígido dogmatismo. Ele apregoa que se deve buscar o sentido (a teleologia) da obra de arte, e não unicamente seus elementos condicionantes (a causalidade). A pergunta sobre a causalidade enfatiza a personalidade do artista, o que é totalmente inadequado na consideração da obra de arte; esta é algo suprapessoal e se eleva para além das estreitezas de cunho pessoal. A obra de arte não é apenas um produto *derivado*, mas uma *realização criativa* que aproveita livremente todas as condições prévias, dotando-as de objetividade. “Seu sentido e sua arte específica lhe são inerentes e não se baseiam em suas condições prévias externas; aliás, poderíamos até falar de um ser que utiliza o homem e suas disposições pessoais apenas como solo nutritivo, cujas forças ordena conforme suas próprias leis, configurando-se a si mesma de acordo com o que pretende ser.” (Cf. *Ibid.*, §108.)

inundando seu consciente com imagens provenientes do si-mesmo, e não da vontade empírica. Nestas o sujeito não se identifica com a realização criadora, mas é como que possuído por um querer estranho. A primeira origem da obra, através do querer consciente do artista, não importa à psicologia, pois seu interesse não recai sobre a psique do autor, mas sim no *processo criativo*, ou seja, na relação do sujeito com o objeto na obra; e por isso interessa mais a segunda origem, do querer inconsciente do si-mesmo que dirige a inspiração do artista por uma corrente invisível, de modo que ele é iludido por seu consciente de estar criando com uma liberdade absoluta.⁵⁵⁴

O processo criativo pode ser considerado como uma essência viva implantada na alma, designada pela psicologia analítica como um complexo autônomo.⁵⁵⁵ **1.** O poeta que se *identifica* com o processo criativo aceita o imperativo do inconsciente e, acompanhado e dirigido pelo processo consciente, produz intencionalmente a obra com discernimento, de modo que a obra não transpõe as fronteiras da compreensão consciente, esgotando-se nos limites do intencionado e incapaz de dizer mais o que foi posto pelo autor. **2.** Já quando a criatividade atinge como uma força estranha se trata de um acontecimento de natureza inconsciente que *se impõe* como um imperativo sem a participação da consciência e até mesmo contra ela, de modo a invadi-la com um poder suprapessoal que transcende o alcance da compreensão consciente do autor; os pensamentos se apresentam sob uma forma e imagem

⁵⁵⁴ As provas de que o consciente está sendo influenciado e até mesmo dirigido pelo inconsciente podem ser de natureza *direta* (“aqueles casos onde o poeta, naquilo que supõe estar dizendo de modo mais ou menos evidente, diz mais do que ele mesmo percebe”(Cf. Jung, O.C. vol 15, §114.) ou *indireta* (“casos em que, atrás da aparente vontade livre de produção, existe um ‘imperativo’ maior que manifestaria imediatamente sua exigência imperiosa se ocorresse uma desistência arbitrária da atividade criativa ou quando ocorrem diretamente sérias complicações psíquicas, sempre que sobreviesse uma interrupção involuntária da produção” (Cf. *Ibid*). Neste caso, poderíamos, talvez, identificar o *impulso criativo* que brota do inconsciente ao modo da arte sublime postulada por Schopenhauer e que se impõe em igual medida de modo arbitrário, como a descrição de Jung leva a pensar: “A obra inédita da alma do artista é uma força da natureza que se impõe, ou com tirânica violência ou com aquela astúcia sutil da finalidade natural, sem se incomodar com o bem-estar pessoal do ser humano que é o veículo dessa criatividade.”(Cf. *Ibid*, §115).

⁵⁵⁵ O complexo “leva uma vida psíquica independente e, de acordo com seu valor energético e sua força aparece, ou como simples distúrbio de arbitrários processos do consciente, ou como instância superior que pode tomar a seu serviço o próprio eu.”(Cf. *Ibid*.)

que só podem ser compreendidos intuitivamente através de “uma linguagem impregnada de significado, cujas expressões teriam o valor de autênticos símbolos, porquanto expressam, do melhor modo possível, o ainda desconhecido e são pontes lançadas a uma longínqua margem invisível”.⁵⁵⁶

Mas quanto a esta diferenciação da arte, em que a psicologia analítica poderia contribuir para desvendar o mistério da criatividade? Sob o ponto de vista da arte (“será que a arte realmente significa?”), a pergunta pelo sentido é descabida, porque em si mesma a arte nada significa; ela não tem nenhum “sentido”, pelo menos não como aqui falamos do sentido.⁵⁵⁷ A busca de sentido na arte só pode se dar sob o ponto de vista da psicologia, que tem necessidade de conceituar a experiência imediata. A psicologia abstrai o conhecimento e transforma o processo criativo em conceito, e este sim representa um sentido e significado. Poderíamos, talvez, dizer que a psicologia age como a ciência no processo de abstração simbólica.⁵⁵⁸

⁵⁵⁶ (Cf. Jung, O.C. vol. 15, §116.) No primeiro caso, onde o poeta se identifica com o processo criativo, a produção da obra é só aparentemente consciente, de modo que o pleno controle criativo é somente uma ilusão subjetiva do poeta; a obra também é portadora de qualidades simbólicas que atinge o limiar do indefinido, ultrapassando a consciência contemporânea porque tais qualidades ficam escondidas ao leitor, incapaz de ir além das fronteiras da consciência do autor determinadas pelo espírito da época. A compreensão simbólica depende do espírito da época, mas o símbolo carrega consigo um germe de sentido mais elevado, oferecendo um indício de possibilidade de compreensão além da atual, delimitada pelas amarras do tempo. (Cf. *Ibid.*, §118) A obra de arte traria em si uma possibilidade significativa que permite que, após uma renovação do espírito da época, novos olhos pudessem ler o símbolo escondido, pois os antigos olhos só podem ver o que estavam acostumados a ver. No caso da obra reconhecidamente simbólica, não há lugar para esta sutileza; a linguagem de que se utiliza é cheia de pressentimentos e, apesar de não conseguirmos decifrar satisfatoriamente o símbolo, nós podemos nos apropriar dele. Tal obra não permite um puro deleite estético porque o símbolo sempre incomoda, desafiando a compreensão e a reflexão. A obra não-simbólica, ao contrário, permite uma contemplação harmônica da sensibilidade estética.

⁵⁵⁷ “Talvez ela seja como a natureza que simplesmente *é* e não ‘significa’. Será que ‘significação’ é necessariamente mais do que simples *interpretação*, que ‘imagina mais do que existe’ por causa da necessidade de um intelecto faminto de sentido? Poder-se-ia dizer que arte é beleza e nisso ela se realiza e se basta a si mesma. Ela não precisa ter sentido. A pergunta sobre o sentido nada tem a ver com a arte. Se me colocar dentro da arte, tenho que submeter-me à verdade dessa afirmação.” (Cf. Jung, O.C. vol. 15, §121.)

⁵⁵⁸ “Quando, porém, falamos da relação da psicologia com a obra de arte, já estamos fora da arte e nada mais nos resta senão especular e interpretar para que as coisas adquiram sentido, caso contrário, nem podemos pensar sobre o assunto. Precisamos reduzir a vida e a história, que se realizam por si mesmas, em imagens, sentido e conceitos, sabendo que, com isso, estamos nos afastando do mistério da vida. Enquanto estivermos presos ao próprio criativo, não vemos nem entendemos, nem devemos entender, pois nada é mais nocivo e perigoso para a experiência imediata do que o conhecimento. Para o conhecimento, porém, devemos deslocar-nos para fora do processo criativo e olhá-lo desse lado, pois só então ele se tornará imagem que exprime um sentido. Neste caso,

O afastamento da psicologia analítica da ciência antes afirmado parece ser condizente a um determinado *paradigma científico*, pois aqui Jung afirma que o procedimento psicológico garante sua vinculação científica ao tratar de representações subjetivas dos fenômenos artísticos, que deveriam ser por ela considerados. Somente após a redução da apreensão artística é que poderíamos falar num ‘sentido psicológico’: a obra *in statu nascendi* seria um complexo autônomo que, se associado com a consciência, não significa uma *assimilação*, mas somente uma *percepção*; o complexo criativo é independente do arbítrio consciente e participa da peculiaridade de todos os complexos autônomos; é ele quem faz com que o gênio se aproxime do louco⁵⁵⁹, porque ambos correm o perigo de se identificarem com o complexo autônomo. Mas isso não significa que em si mesmo o complexo seja considerado patológico, pelo contrário, ele é referido como uma manifestação bastante freqüente e característica da psique normal⁵⁶⁰ e tem origem numa retirada da energia necessária do consciente que, seja por meio da apatia dos interesses conscientes ou por um desenvolvimento regressivo das funções conscientes, sofre uma introversão e se volta às suas condições infantis e arcaicas.⁵⁶¹ O complexo autônomo criativo consiste numa imagem simbólica que pode ser tanto compreendida e assimilada ou incompreendido seu valor simbólico - que o torna incapaz

não só podemos mas até devemos falar de sentido. E assim, o que era antes mero fenômeno, transforma-se em algo que, juntamente com outros fenômenos, terá sentido, algo que representará determinado papel, servirá a certos propósitos e terá efeitos significativos. E quando vemos tudo isso, temos a sensação de ter conhecido e esclarecido algo. *Desta forma, ficam garantidos os requisitos da ciência.*” (Cf. *Ibid*, §121 - os grifos são meus)

⁵⁵⁹ “A fúria divina do artista se relaciona, perigosamente e de modo real, com o estado patológico, sem contudo identificar-se com ele.” (Cf. Jung, O.C. vol 15, §122.)

⁵⁶⁰ “[...] cada atitude típica de certa forma diferenciada tem a tendência de transformar-se num complexo autônomo, e é o que realmente acontece na maioria dos casos. Cada instinto também possui mais ou menos, as características de um complexo autônomo. Portanto, o complexo autônomo nada tem de doentio em si, apenas sua manifestação freqüente e incômoda evidencia sofrimento e doença.” (*ibid*)

⁵⁶¹ “As *parties inférieures des fonctions*, como disse Janet, se impõem: o instintivo sobre o ético, o ingênuo-infantil sobre o ponderado e adulto e a inadaptação sobre a adaptação. *Também isso ficamos conhecendo através da vida de muitos artistas.* O complexo autônomo desenvolve-se usando a energia retirada do comando consciente da personalidade.”(Cf. *Ibid*, §123 - os grifos são meus).

de significar mais do que a sua aparência, sendo uma imagem advinda da possibilidade inata de idéias do inconsciente coletivo, cuja existência não se pode afirmar sem a experiência:

“Elas só aparecem na matéria formada como princípios reguladores de sua formação; quer dizer, somente por conclusão, após o término da obra de arte conseguimos reconstruir o projeto primitivo da imagem primordial.”⁵⁶²

A situação mitológica aparece sempre num momento caracterizado por uma intensidade emocional peculiar, marca da luta por adaptação que é sempre penosa. Nestes momentos as variações dos arquétipos se apresentam na forma de ideais capazes de dotar a subjetividade de uma força motivadora para a adaptação que tem origem na herança primitiva arquetípica, cujos resquícios carregamos no inconsciente.⁵⁶³ A arte como um processo criativo ativa o arquétipo inconsciente elaborando-o e o formulando na obra acabada pelo artista, que passa a ser dotada de uma *significação social e educativa*. A ânsia do artista e sua relativa insatisfação com o presente trazem à tona a carência e a unilateralidade do espírito da época, compensando-o de modo efetivo através da obra de arte, capaz de transcrever para a linguagem da época aquilo de que ela necessitava.⁵⁶⁴ A tendência de uma época implica numa

⁵⁶² (Cf. Jung, O.C. vol 15, §126 - grifos originais). A imagem primordial, ou arquétipo, recapitulando, são resíduos de vivências filogenéticas: “Elas descrevem a média de milhões de experiências individuais apresentando, dessa maneira, uma imagem da vida psíquica dividida e projetada nas diversas formas do pandemônio mitológico. Mas também as formas mitológicas já são, por si só, uma elaboração da fantasia criativa aguardando ainda transcrição para uma linguagem compreensível da qual existem apenas inícios difíceis. *Estes conceitos, cuja maioria ainda está por ser criada, poderiam transmitir-nos um conhecimento abstrato e científico dos processos inconscientes que são as raízes das imagens primordiais.*” (Cf. *Ibid*, §127 - os grifos são meus).

⁵⁶³ “em tais momentos não somos mais indivíduo, mas uma espécie; pois a voz de toda a humanidade ressoa em nós. Por isso também o indivíduo quase não tem condições de utilizar suas forças plenamente, a não ser que uma dessas representações coletivas, que chamamos *ideais*, venha em seu auxílio e desencadeie nele todas aquelas forças instintivas às quais a vontade consciente comum, por si só, jamais teria acesso. Os ideais mais atuantes são sempre variações mais ou menos transparentes de um arquétipo, facilmente reconhecíveis por se prestarem a alegorias [...] *No entanto, a força motivadora não deriva da alegoria, mas do valor simbólico da idéia [...]*” (Cf. *Ibid*, §128, os grifos são meus) expressa pela alegoria. O arquétipo “eleva o destino pessoal ao destino da humanidade e com isso também solta em nós todas aquelas forças benéficas que desde sempre possibilitaram a humanidade salvar-se de todos os perigos e também sobreviver a mais longa noite.” (Cf. *Ibid*, §129).

⁵⁶⁴ “O gênero da obra de arte permite uma conclusão sobre a característica da época na qual ela se originou. O que significa para a sua época o realismo, o naturismo e o romantismo? E o helenismo? São tendências da arte que trazem à tona aquilo de que a respectiva atmosfera espiritual mais necessitava.” (Cf. O.C. vol 15, §130.)

exclusão de muitos elementos psíquicos que não participavam da vida por serem incompatíveis com as atitudes gerais.⁵⁶⁵

As considerações teóricas da psicologia analítica não pretendem, portanto, abarcar a totalidade da noção de verdade – o que poderia fazer com que efetivasse uma redução psicológica de toda as formulações culturais – como pudemos vislumbrar em sua referência à arte. O interesse que a psicologia conquistou em nossa época é a expressão de que ela assimila e incorpora as verdades de outros campos, indicando o seu *fundamento comum*: as idéias primordiais do inconsciente coletivo, determinantes das idéias empíricas. Jung admite que isso não torna a psicologia detentora de uma verdade universal porque: “As tentativas de explorar estes diversos domínios científicos e existenciais, mediante a psicologia, não deixam de ser muito *unilaterais*.”⁵⁶⁶ Mas esta abordagem unilateral não desqualifica seu ponto de vista, apenas indica o *estado arcaico da formação das idéias que rumam a uma maior abstração*.⁵⁶⁷ A unilateralidade e o dogmatismo, em especial no campo da psicologia, representam um perigo: por isso ela deve considerar suas formulações como hipóteses e expressão da condição subjetiva inserida numa determinada cosmovisão, não devendo reivindicar uma validade geral. Seu ponto de vista é apenas uma *aproximação sucessiva* para uma compreensão subjetiva do fenômeno anímico rumo a uma elucidação do fenômeno total.⁵⁶⁸ Isto nos indica que a transposição de domínios pela psicologia analítica não é sinal de

⁵⁶⁵ Assim como Goethe e Schopenhauer já havia aproximado as características do gênio do louco em sua filosofia, Jung faz o mesmo: “A *relativa inadaptação do artista* significa para ele uma *vantagem real*, permite-lhe permanecer afastado da estrada principal, seguir seus próprios anseios e encontrar aquilo de que os outros, sem o saber, sentiam falta. Assim como no indivíduo a unilateralidade de sua atitude consciente é corrigida por reações inconscientes, assim *a arte representa um processo de auto-regulação espiritual na vida das épocas e das nações*.” (Cf. *Ibid*, §131 - os grifos são meus).

⁵⁶⁶ *Ibid*, no Prefácio de “Psicologia e poesia”, capítulo VII, §132. (os grifos são meus)

⁵⁶⁷ “[...] a unilateralidade e rigidez de princípios são as doenças de criança de cada nova ciência, ao desempenhar seu trabalho pioneiro com alguns instrumentos restritos sob a forma de idéias.” (Cf. *Ibid*)

⁵⁶⁸ “O fenômeno anímico é de fato tão ricamente matizado, multiforme e ambíguo, que se torna impossível captá-lo de um modo completo em um *único* reflexo especular. É impossível também abrangê-lo como um *tudo* em nossa representação; devemos contentar-nos, a cada momento, com a elucidação de um aspecto do fenômeno total.” (Cf. *Ibid*, §133).

um anseio dogmático de abarcar em si mesma todo o conhecimento, mas expressa tão-somente uma *busca* pela totalidade do conhecimento. É por este motivo que sua abordagem da poesia não pretende ser unilateral, transmudando seu campo estético para o terreno da psicologia, mas apenas empreender sua força imagética ao modo de um fenômeno psíquico.

O mesmo podemos dizer sobre a *análise psicológica da imagem literária*. Haveria dois modos que, segundo Jung, a psicologia considerada como uma ciência dos processos anímicos poderia se relacionar com o campo da literatura: seja **1.** para o estudo da estrutura psicológica de uma obra de arte ou **2.** para explicar as circunstâncias psicológicas do homem criador.⁵⁶⁹ De modo distinto de Freud, Jung não concebe a utilidade psicológica da obra de arte ao modo de um sintoma.⁵⁷⁰

Uma *explicação causal* da ciência (natural) não tem lugar no estado atual da psicologia analítica enquanto uma ciência; ela se nega a uma análise redutiva que considere a obra como sintoma patológico do artista. Por isso não permite estabelecer encadeamentos exatos de causa e efeito, tal como se espera de uma ciência. A psicologia só revela encadeamentos causais no domínio estrito dos instintos e reflexos, mas quando abordamos os complexos da vida anímica ela deve se contentar com uma descrição fenomenológica através das imagens, renunciando à pretensão de impor a necessidade a um só desses elementos, pois caso contrário, “se a psicologia pudesse exibir causalidades indubitáveis no tocante à obra de arte ou à criação artística, todo âmbito da especulação sobre a arte seria reduzido a um apêndice da psicologia”.⁵⁷¹ A expectativa da descrição causal dos processos anímicos complexos jamais poderia ser satisfeita, na medida em que a criação e seus elementos

⁵⁶⁹ No primeiro caso, o objeto da análise e interpretação psicológica é a obra de arte concreta; no segundo, trata-se da abordagem do ser humano criador, como personalidade única e singular. Ainda que a obra de arte e o ser humano o criador estejam ligados entre si por uma profunda relação, numa interação recíproca, não é menos verdade que não se explicam mutuamente.” (Cf. Jung, O.C. vol. 15, §134.)

⁵⁷⁰ “A psicologia pessoal do criador revela certos traços em sua obra, mas não a explica. E mesmo supondo que a explicasse, e com sucesso, seria necessário admitir que aquilo que a obra contém de pretensamente criador não passaria de um mero sintoma e isso não é vantajoso nem glorioso para a obra.” (Cf. *Ibid.*)

⁵⁷¹ *Ibid.*, §135.

irracionais desafiam a organização causal (do entendimento).⁵⁷² Poderíamos, talvez, afirmar que o mundo criador da essência inconsciente está para além de qualquer representação da razão, podendo somente ser pressentido, sem que se almeje, com isso, uma explicação redutiva de seus fenômenos.⁵⁷³

Jung distingue, então, neste mesmo sentido, o *romance psicológico* onde a própria psique da personagem a explica por si mesma, movendo-se no limite da experiência humana, do *romance não-psicológico*, onde toda a narração se edifica sobre um plano psíquico inexpresso semelhante ao modo visionário de criar, cujo sentido mais profundo só a psicologia poderia conferir; a vivência ou tema que se torna conteúdo desta elaboração artística nos são desconhecidos, ao mesmo tempo em que constituem uma vivência originária terrível repleta de valor que provoca, em sua manifestação, um choque terrível que destrói os valores humanos e suas formas consagradas, e exhibe um aspecto demoníaco que provoca a sensação angustiante do caos. Este modo visionário se separa do modo psicológico - que nada mais manifesta do que o destino humano que provém do domínio da experiência humana, ou seja, do que é psicologicamente compreensível e assimilável. O romance visionário, pelo contrário, irrompe de tal modo que a intuição humana é incapaz de apreender com palavras, exigindo da criação artística algo diverso das experiências banais para descortinar a essência incompreensível.⁵⁷⁴

⁵⁷² “[...]o momento criador, cujas raízes mergulham na imensidão do inconsciente, permanecerá para sempre fechado ao conhecimento humano” (Cf. *Ibid.*)

⁵⁷³ “O princípio da psicologia é o de demonstrar o material psíquico como decorrente de premissas causais. O princípio da crítica artística é o de considerar a psique apenas um ente, quer se trate da obra ou do artista. Ambos os princípios são válidos apesar de sua relatividade.” (Cf. *Ibid.*)

⁵⁷⁴ “A forma visionária [...] rasga de alto a baixo a cortina na qual estão pintadas as imagens cósmicas, permitindo uma visão das profundezas incompreensíveis daquilo que ainda não se formou.” (Cf. *Ibid.*, §141.) Sentimos a necessidade de inquirir sobre o significado nas obras de experiências visionárias que expressam uma dinâmica e sentido profundo, e por meio deles podemos captar a ação de um conteúdo significativo e transcendente. Tais conteúdos podem ser apreendidos tanto pelo gênio quanto pelo louco, e *por isso* somos tentados a considerá-los sob o ponto de vista da patologia, interpretando equivocadamente “as imagens singulares da experiência visionária como substitutivos e tentativas de camuflagem.” (Cf. *Ibid.*, §144.) O ponto de vista da patologia interpreta a vivência originária como um *sintoma patológico* e reduz, com isso, a obra à psique do poeta, desviando-se, assim, da própria obra de arte. Do contrário desta redução da arte empreendida

O estágio mítico da cultura humana é marcado por um simbolismo concreto da essência obscura que diz respeito à sabedoria que deve reger a ação dos homens⁵⁷⁵. A legitimidade do poeta de se apoderar das figuras mitológicas para exprimir sua experiência íntima se deve ao fato de que elas expressam a vivência originária obscura que, em si mesma, é carente de imagens e palavras.⁵⁷⁶ A psicologia pode contribuir para elucidar a essência da manifestação múltipla dos símbolos mitológicos paradoxais fornecendo uma terminologia e materiais comparativos ao conceber que a visão mítica expressa uma imagem do inconsciente coletivo. Sendo assim, *a abordagem da psicologia permanece no plano imanente*, que busca somente *traduzir a essência* por meio de uma fenomenologia psicológica que apresenta “todas as características da condição anímica primitiva, não só pela forma como também pelo sentido; assim, muitas vezes somos tentados a supor que tais conteúdos constituem fragmentos de antigas doutrinas esotéricas. São numerosos os motivos mitológicos que emergem, embora dissimulados na linguagem moderna das imagens.”⁵⁷⁷

Assim como a sintomatologia das neuroses e psicoses, as manifestações inconscientes no terreno da arte exibem um caráter compensatório que tende a estabelecer um equilíbrio com a atitude da consciência da cultura, de modo que quando tais imagens originais afloram

pela psicanálise, “Nossa tarefa [da psicologia analítica] é explicar psicologicamente a obra de arte. Para isso é necessário encarar com atenção o seu embasamento, ou seja, a vivência originária [... que] remete fatalmente a uma metafísica obscura, a ponto da razão, ainda que benevolente, não desejar intervir.” A razão prefere encarar a experiência originária como uma “rica imaginação”, temendo que o mundo pudesse recair no obscurantismo. Mas a visão originária é considerada por Jung um símbolo real e uma vivência autêntica que não deriva de um sintoma, mas expressa uma essencialidade desconhecida que constitui uma realidade psíquica. É a *intuição*, e não a razão, que é capaz de nos conduzir ao caos desconhecido proveniente de uma atmosfera noturna já pressentida pelos visionários e pelos profetas. A razão, agindo dogmaticamente com vistas a afastar a esfera metafísica da realidade psíquica, parece agir nos mesmos moldes do antigo temor dos espíritos: “Seria interessante pesquisar se a reserva relativa à superstição que se estabeleceu nos tempos modernos e a explicação materialista do mundo não representam derivados e uma espécie de continuação da magia e do medo primitivo dos espíritos.”(Cf. *Ibid.*, §149.)

⁵⁷⁵ *Ibid.*, §150.

⁵⁷⁶ “A vivência originária é um pressentimento poderoso que quer expressar-se, um turbilhão que se apodera de tudo o que se lhe oferece, imprimindo-lhe uma forma visível. Mas como a expressão nunca atinge a plenitude da visão, nunca esgotando o que ela tem de inabalável, o poeta muitas vezes necessita de materiais quase monstruosos, ainda que para reproduzir apenas aproximadamente o que pressentiu. Não pode, pois, prescindir da expressão contraditória e rebelde se quiser revelar o paradoxo inquietante de sua visão.” (Cf. *Ibid.*, §151.)

⁵⁷⁷ Jung, O.C. vol. 15, §152.

na arte, pretendem efetuar uma *compensação à consciência da época*.⁵⁷⁸ A obra de arte proporciona, desta forma, uma transformação da consciência da época, e este é o *significado* de uma obra de arte. Mas desvendar o segredo do mistério criador, assim como do homem criador, é um problema transcendente que não compete à psicologia respondê-lo, mas somente descrevê-lo. O mérito da escola freudiana foi ter encontrado as raízes do poeta na obra de arte entendendo-a sob a ótica da neurose, a partir da qual a obra recebe, contudo, uma denominação essencialmente negativa.⁵⁷⁹ Mas Jung não compreende a obra de arte como algo essencialmente constituído pelas particularidades pessoais do artista, pois, segundo ele, a arte se eleva sobre o pessoal.

O artista tem uma vida cheia de conflitos e, neste sentido, se avizinha do louco, porque lutam dentro dele o egoísmo e a paixão criadora, e por isso o destino de muitos artistas é trágico: a parcela criativa toma quase toda sua energia psíquica reservando pouco à sua personalidade pessoal, que muitas vezes tem uma adaptação deficiente; seu nível pessoal é inferior porque a energia psíquica beneficia seu lado criador.⁵⁸⁰ Mas a força terrificante com a qual o arquétipo se impõe à consciência não implica em ser arrebatado completamente por um

⁵⁷⁸ “O monumento poético [...] se alicerça na alma da humanidade. Sempre que o inconsciente coletivo se encarna na vivência e se casa com a *consciência da época*, ocorre um ato criador que concerne à toda época; a obra é, então, no sentido mais profundo, uma mensagem dirigida a todos os contemporâneos [...] Todas as épocas têm sua unilateralidade, seus preconceitos e males psíquicos. Cada época pode ser comparada à alma de um indivíduo: apresenta uma situação específica e restrita, necessitando por esse motivo de uma compensação. O inconsciente coletivo pode proporcionar-lhe tal instrumento, mediante o subterfúgio de um poeta ou de um visionário, quando este exprime o inexprimível de uma época, ou quando suscita pela imagem ou pela ação o que a necessidade negligenciada de todos está almejando; isto, tanto para o bem quanto para o mal, para a salvação ou para a destruição de uma época.” (Cf. *Ibid*, §153 - grifos originais).

⁵⁷⁹ “A obra de arte, aparentemente passível de ser analisada como uma neurose e à base dos recalques pessoais do poeta, de fato se insere na vizinhança problemática da neurose; mas nem por isso fica em má companhia, uma vez que Freud coloca a religião, a filosofia, etc., na mesma situação.” (Cf. O.C. vol 15, §156.)

⁵⁸⁰ “São raros os homens criadores que não pagam caro a centelha divina de sua capacidade genial. É como se cada ser humano nascesse com um capital limitado de energia vital. A dominante do artista, isto é, seu impulso criador, arrebatará a maior parte dessa energia, se verdadeiramente for um artista; e para o restante sobrará muito pouco, o que não permite que outro valor possa desenvolver-se.” (Cf. Jung, O.C. vol. 15, §158.) O dom criativo necessita de maior quantidade de energia, de modo que o Eu deve utilizar formas vitais inferiores para não sucumbir à privação total. A obra criadora jorra de fontes inconscientes com sua força plasmadora de vida e destino, que prevalece sobre a vontade consciente: “A obra em crescimento é o destino do poeta e é ela que determina sua psique.” (Cf. *Ibid*, §159.)

juízo *moral* além de qualquer discernimento do ego, pois a moralidade aflora somente a partir da determinação da atitude consciente do sujeito frente aos conteúdos inconscientes.⁵⁸¹

Segundo Jung, a obra do poeta satisfaz as necessidades anímicas de um povo, de modo que o poeta não deve ser considerado como um detentor da obra a quem devemos nos reportar para compreendê-la, pois ele seria apenas “um instrumento de sua obra, estando por isso abaixo dela.”⁵⁸² Sua tarefa suprema é configurar a obra, tal como ordena categorialmente seu inconsciente criativo, porque a *interpretação* da obra é tarefa do futuro.⁵⁸³ O sentido da obra de arte é a possibilidade de contato com o mundo da essência, com a vivência original que tocou o poeta e o impeliu a criar. *A obra nos oferece a essência*, que se torna apreensível quando nos postamos ao modo antes descrito por Schopenhauer: numa atitude contemplativa e não racional, quando abandonamos momentaneamente nosso eu (querer) frente à intuição do objeto artístico criativo. A tônica simbólica da interpretação da obra de arte por Jung o afasta da prerrogativa freudiana de captar nela a psique do seu autor, pois ela se mostra dotada não de uma particularidade puramente subjetiva, ao modo de uma manifestação sintomática, mas de uma qualidade objetiva e impessoal que oferece a possibilidade de re-immergir na indiferenciação essencial que vigorava em nossas origens inconscientes.⁵⁸⁴

⁵⁸¹ “Um arquétipo em si mesmo não é bom nem mau. É um *numen* moralmente indiferente. Só através de sua confrontação com o consciente torna-se uma coisa ou outra, ou então uma dualidade de opostos. Esta inflexão para o bem ou para o mal é determinada consciente ou inconscientemente pela atitude humana do sujeito [...] Quando a consciência se extravia numa atitude unilateral e, portanto, falsa, esses ‘instintos’ são vivificados e delegam suas imagens aos sonhos dos indivíduos e às visões dos artistas e visionários, restabelecendo assim novamente o equilíbrio anímico.” (Cf. *Ibid*, §160.)

⁵⁸² *Ibid*, §161.

⁵⁸³ A interpretação do sentido da obra “só o percebe quem se aproxima da obra de arte, deixando que esta atue sobre ele, tal como ela agiu sobre o poeta. Para compreender seu sentido é preciso permitir que ela nos modele, do mesmo modo que modelou o poeta. Compreenderemos então qual foi a vivência originária deste último. Ele tocou as regiões profundas da alma, salutares e liberadoras, onde o indivíduo não se segregou ainda na solidão da consciência, seguindo um caminho falso e doloroso. Toucou as regiões profundas, onde todos os seres vibram em uníssono e onde, portanto, a sensibilidade e a ação do indivíduo abarcam toda a humanidade.”(Cf. *Ibid*.)

⁵⁸⁴ “O segredo da criação artística e de sua atuação consiste nessa possibilidade de re-immergir na condição originária da *participation mystique*, pois nesse plano não é o indivíduo, mas o povo que vibra com suas vivências; não se trata mais aí das alegrias e das dores do indivíduo, mas da vida de toda a humanidade. Por isso a obra-prima é ao mesmo tempo objetiva e impessoal, tocando nosso ser mais profundo. É por esse motivo também que a personalidade do poeta só pode ser considerada como algo de propício ou desfavorável, mas nunca é essencial relativamente à sua arte.” (Cf. *Ibid*, §162 - grifos originais).

8.4 A crítica dos mitos: descoberta ou invenção do indivíduo?

A personificação dos mitos inconscientes derivou toda uma gama de confusões sobre o empreendimento psicológico almejado por Jung, fazendo com que ele fosse acusado tanto de *elitismo* quanto de *eruditismo* devido às dificuldades práticas de sua argumentação amplificatória do material psíquico. Contudo, Michael Palmer refuta estas objeções afirmando que as dificuldades da argumentação não podem servir de base para a sua rejeição, pois Jung atribuía a confirmação de sua teoria como residindo no *domínio público* - que não necessita de todo um instrumental erudito para compreender o *significado* dos conteúdos psíquicos na medida em que a significação não pode escapar por inteiro ao próprio analisando; é ele quem revifica os conteúdos, e aqueles que se perderam no tempo foram destituídos de sua numinosidade característica, transformando-se em meros *signos* estáticos que se tornam incapazes de apreender a vivacidade do funcionamento psíquico.⁵⁸⁵ O dinamismo energético da psique pressupõe a multiplicidade simbólica, de modo que o estilo fugidio dos argumentos junguianos pretenderia se justificar pelo próprio caráter fugidio da psique: um eterno movente a que tentamos apreender algo através de uma figuração estática e concreta - típica da consciência mítica. Aludir à “consciência mítica” parece ser a alternativa preferencial de Jung justificar sua epistemologia científica e resguardar sua teoria de uma compreensão dogmática (unilateral). Mas com isso ele não justifica a própria “consciência mítica”.

Embora a filosofia de Ernst Cassirer procure determinar o que seria tal consciência e em que sentido ela importa para a consideração do homem contemporâneo, K.K.Ruthven⁵⁸⁶, ao se debruçar sobre a crítica dos mitos, vê no segundo volume da *A Filosofia das formas simbólicas* algo mais que uma obra de filosofia, algo como “uma tardia e sofisticada contribuição às especulações do romantismo sobre os poderes expressivos e a vivacidade

⁵⁸⁵ Michael Palmer, “Freud e Jung, sobre a religião”, pp.211-212.

⁵⁸⁶ “O mito”, 1997, p. 92ss.

pitoresca da linguagem no assim chamado estado primitivo.”⁵⁸⁷ Cassirer trata o mito como uma “linguagem” não-discursiva e uma forma simbólica primordial povoada de imagens arcaicas e vibrantes pertencentes ao homem arcaico; mas como é possível que ele saiba, de fato, o que é o homem arcaico? – indaga Ruthven. De onde provém a *prova* do pensamento mítico a não ser nas elucubrações de Lévy-Bruhl acerca do “pensamento mítico”?

Segundo este comentador, não podemos tratar a obra de Cassirer como um estudo *objetivo* da mentalidade primitiva porque “não temos nenhuma forma de demonstrar que a aptidão mitopéica de um escritor moderno seja um resíduo arcaico (ou até primitivo, no que diz respeito ao assunto)”⁵⁸⁸, de modo que a obra lhe parece muito mais uma projeção altamente imaginativa da convicção romântica de que o mito é endêmico à mentalidade primitiva. A dificuldade de considerar o mito como uma “forma arquetípica universal” é a mesma que nos fora apontada anteriormente por Michael Palmer: a indiferenciação entre sua *forma individual* finita de uma pressuposta *imagem universal*. Ora, se não temos possibilidade de acessar o mito arquetípico indistinto a não ser através de suas particularidades ectípicas, aparentemente – ressalta Ruthven – “a meta real da crítica dos mitos é estabelecer um sistema de *monismo redutivo* para a reintegração do Muito no Um.”⁵⁸⁹ A fascinação pelas imagens arquetípicas teria levado muitos autores a intensificarem uma abordagem redutiva, tentando “localizar o Arquétipo por trás dos arquétipos”, culminado em mono-mitos específicos.

O mono-mito privilegiado por Jung seria o *ritual de passagem* proporcionado pela individuação através do mergulho no inconsciente, que possibilitaria ao indivíduo uma renovação de sua visão sobre o mundo. Mas Ruthven não vê utilidade nenhuma na utilização da linguagem técnica e designativa do “arquétipo”, considerando-o um eufemismo para um “clichê mitopéico”. Apreciando a posição de Leslie Fiedler⁵⁹⁰, que diz que a assinatura que o

⁵⁸⁷ *Ibid*, p.93.

⁵⁸⁸ *Ibid*, p.94.

⁵⁸⁹ *Ibid*, p.95. (os grifos são meus)

⁵⁹⁰ “Archetype and Signature: A Study of the Relationship between Biography and Poetry”, 1956.

arquétipo leva é muito mais importante do que o próprio arquétipo, Ruthven pontua que “as imagens arquetípicas não têm valor intrínseco, elas podem surgir num anúncio de pasta de dentes com a mesma facilidade que num poema épico.”⁵⁹¹ O *anseio* pela linguagem arquetípica advém de sua alusão ao terreno atraente do *eterno*, do *infinito* e do *Inteiramente Outro*⁵⁹² que opera na escala da “estética do sublime, centrada como ela está no reconhecimento da admiração apavorada diante da presença de vagas imensidades.”

Há os que vêm nas próprias ambigüidades do mito a possibilidade de efetivar um curto-circuito do cérebro e liberar, com isso, a *imaginação* suprimida pelo cientista moderno; outros que compreendem a crítica do mito como uma espécie de *alternativa estética à religião*, sonhada por pessoas que não toleram o caos da história e buscam uma estabilidade no mito a fim de imobilizar o mundo; considerado desta forma, o mito exibiria um desejo ao modelo estático do mundo que busca um ordenamento ao caráter fragmentário das coisas; há ainda os que vão mais longe na crítica dos mitos, como P. Kogan⁵⁹³, que a dirige às premissas fascistas de burgueses reacionários que perpetuam a *crença na eterna recorrência*, permitindo, com isso, a perpetuação do imperialismo norte-americano.⁵⁹⁴ Antes de concordar plenamente com Kogan, Ruthven acredita que o interesse eclético no mito não ameaça o leitor a se tornar um “evangelista fanático, um cripto-fascista, ou até mesmo um folclorista, *a menos que tenha essas tendências antes de começar*”⁵⁹⁵ a aprofundar sua compreensão nesta literatura, pois “enquanto o mito permanecer *como patrimônio das artes*, faremos nem em conhecer alguma coisa sobre ele.”⁵⁹⁶

⁵⁹¹ Ruthven, “O mito”, p.95.

⁵⁹² *Ibid*, p.98.

⁵⁹³ “The Fascist Premises of Archetypal Criticism”, 1970.

⁵⁹⁴ “a prática da crítica arquetípica limita-se exclusivamente aos corredores das universidades norte-americanas intelectualmente falidas, e o número de praticantes da crítica arquetípica é muito pequeno, mesmo entre os acadêmicos de aluguel.” (Cf. *Ibid*, p.29, citado por Ruthven, *op. cit*, p.104.)

⁵⁹⁵ Ruthven, “O mito”, p.105. (os grifos são meus)

⁵⁹⁶ *Ibid*.(os grifos são meus)

Entretanto, a leitura junguiana do mito não se restringe exclusivamente ao campo das artes, mas pretende indicar o próprio sentido e essência aludida pela arte (assim como pela religião) e desvendar seu *significado psicológico*. A psicologia analítica personaliza os mitos encontrados no terreno da arte pretendendo descobrir o indivíduo em meio à significação da cultura de sua época, e em meio às imagens que ele cria para representar a si mesmo sua condição humana. Mas será que com este procedimento o *indivíduo* é de fato *descoberto*? Ou se chega a uma concepção *inventada* da individualidade? Esta é a questão a que chega a investigação de Jean-Claude Pariente quando discorre sobre os achados da Psicologia em meio às suas análises redutivas - que culminam num *modelo* ou num *sistema*, que pretendem desvendar a noção de *indivíduo*.

Quando se recorre a um *sistema* e se classifica o objeto do conhecimento de acordo com uma classe ou uma mostra de classes que se constituem independentemente dele e que valem para todo o objeto comparado (como foi o caso do empreendimento de Jung) o indivíduo age como personalidades humanas típicas postas frente às diversas situações históricas. Quando se emprega o método dos *modelos* e se classifica o objeto numa classe ou mostra de classes constituintes (como foi o caso de Freud) a base que fornece suas singularidades não é um modelo construído pelo homem através de mecanismos transpostos a situações históricas alheias, senão responde às exigências de conhecimento *pleno* do indivíduo. Pariente concebe que o *sistema* conhece o indivíduo como um elemento de uma classe pré-constituída, e pretende descartar a individualidade assim como é conhecida na experiência empírica por perceber nela caracteres comuns de outros elementos da mesma classe. O *modelo*, pelo contrário, permite apreender o indivíduo em sua própria

individualidade e elegê-lo, ele mesmo, como um objeto do conhecimento. O domínio do conhecimento do indivíduo se dá no sistema como um *elemento*, enquanto que no modelo o conhecimento se dá como *indivíduo*, sendo esta via, portanto, de acordo com Pariente, um autêntico conhecimento da natureza do ‘individual’.⁵⁹⁷ Jean-Claude Pariente não pretende, contudo, apreender uma utilidade prática dos dois tipos de conhecimento do indivíduo, mas apenas precisar as conseqüências epistemológicas da escolha entre os dois.

O emprego do sistema está ligado a uma *concepção negativa da individualidade*; esta figura como um obstáculo ao conhecimento porque as classes que o compõem contêm os ‘elementos’ eles mesmos, e não os ‘indivíduos’. A posição de *obstáculo* para o conhecimento da individualidade se refere a uma redundância que o *eu* implica (na distinção entre a *persona egóica* desvalorizada frente ao *si-mesmo*, que comporta uma porção generalista e universal) e assinala um caráter negativo da individualidade.

Se as análises de Pariente que situaram a psicologia fundada por C.G. Jung ao modo de um *sistema* forem corretas, podemos concluir com ele que a característica que Jung pretende situar como condizente ao ‘ser’ do indivíduo, não é inerente à *individualidade*, ou seja, não faz parte de sua natureza singular, e assinala somente a escolha de um modo de conhecimento contrário ao conhecimento pelo *modelo*. A individualidade no conhecimento psicológico pelo modelo não aparece como redundante e negativa por se referir ao objeto mesmo que o conhecimento pretende encontrar, ou seja, o próprio indivíduo em sua existência histórica; os fatores históricos da individualidade não são descartados como se fossem um obstáculo por se referir àquilo mesmo que o conceito de indivíduo visa, esforçando-se por reduzir a individualidade analisada a um *elemento* de uma das classes de que dispõe. O modelo reduz a individualidade a um elemento, mas é contrário a construir uma classe na qual

⁵⁹⁷ Em nossa leitura, podemos propor que este autêntico conhecimento efetivado pela psicanálise seria um conhecimento do *ente*, ao contrário de Jung que pretende efetuar um conhecimento do *ser*, e por isso se utiliza das categorias próprias de seu sistema, que permitem a apreensão fenomenológica, hermenêutica e universal do ser do homem, aproximando-se, assim, da fenomenologia heideggeriana.

o indivíduo aparece como elemento, como se dá no sistema psicológico de Jung. Há uma diferença puramente fenomenológica pela qual a individualidade recebe os traços distintos que a determinam pela psicanálise e pela psicologia analítica que colocam um problema inédito: o signo da diferença não expulsa, pura e simplesmente, o circuito de *conhecimento do indivíduo*.⁵⁹⁸

Este paradoxo pontuado pela investigação de Pariente reflete também, no plano epistemológico, um paradoxo inerente ao conceito mesmo de indivíduo, um conceito que designa traços comuns aos objetos que constituem sua extensão em cada teoria psicológica. O *conceito de indivíduo* ocupa, neste ponto de vista, uma posição muito particular e que confere a medida de seu valor objetivo. Acaso ele aponta ao traço comum a todos os objetos como diferentes uns dos outros? Ou indica que seus traços são comuns? Em outros termos, a construção do conceito de indivíduo faz da *diferença* uma propriedade *comum*, ou, da *individualidade* uma propriedade geral?

⁵⁹⁸ O *status* da individualidade difere no plano teórico nos dois procedimentos descritos. Não somente porque o conhecimento por sistema faz apelo aos *operadores de classificação*, enquanto que o conhecimento por modelo recorre aos *operadores da individualização*, mas também porque se reportam à teoria mesma dos objetos de conhecimento (do signo e do símbolo) e, por conseguinte, a função teórica difere nos dois casos. Em Jung o problema está somente em descobrir as *classes* (arquetípicas) de que dispõe o sujeito da análise, considerado como um *elemento*; a teoria contém um avanço e responde, a princípio, a todas as questões que o analista se coloca, pois ela define por si mesma e ao seu próprio nível todas as situações nas quais o indivíduo pode se encontrar. A teoria bem que poderia ser *inventada*, alega Pariente, mas sua validade se traduz pelo fato de que ela constitui uma função que se refere ao objeto como um *procedimento de descoberta*: permite descobrir a classe que convém a seus objetos e não exige que esta classe seja inventada. Pelo método do modelo, ao contrário, uma vez que a teoria é constituída, ela se apresenta como um *procedimento de invenção*: não contém o avanço de todos os problemas a ela propostos, mas somente permite construir certa solução. A teoria não pretende resumir, ela própria, todas as situações individuais em seu conhecimento, mas se apresenta como a matriz de um número a princípio indefinido de modelos que devem ser elaborados caso por caso por ela. Quando o conhecimento se faz por meio de um sistema, a teoria se identifica ao sistema: ela enumera, em princípio, completamente as propriedades que têm como pertinentes, e define as relações existentes dentre estas propriedades. No método dos modelos, ao contrário, a teoria não se identifica, a princípio, a uma figuração dos modelos: não consiste em figurar regras que permitem construir modelos convenientes a todos os domínios individuais que serão reconhecidos, porque, neste caso (o da psicanálise), os domínios serão tratados à maneira de um *disfarce* das propriedades que subsumem, enquanto que, noutro caso (da psicologia analítica), elas constituirão o material mesmo com o qual será constituída uma figuração conveniente à individualidade estudada. Quando se dispõe de uma teoria sistêmica do indivíduo, como é o caso de Jung, têm-se que renunciar o conhecimento das individualidades como se mostram em sua constituição histórico-empírica; se, ao contrário, se pretende prover certo conhecimento, como é o caso de Freud, não se faz ao adotar uma teoria de antecipação dos domínios observáveis capaz de descrever seus avanços. (Cf. Jean-Claude Pariente, *Le langage et l'individuel*, p.221).

Ao se fazer da individualidade uma propriedade geral – como é o caso da individualidade encontrada no *si-mesmo* dotado de parcelas universais - isto significa, segundo Pariente, constituí-la efetivamente desde que a individualidade não possa ser conhecida de forma geral, ou seja, pela própria experiência histórica do sujeito. A impropriedade deste *procedimento dissolvente da individualidade* é revelada, por Pariente, através das proposições lingüísticas de que participa. Quando, portanto, dizemos que “A é um indivíduo”, a apropriação pretende falar de algo fora de si mesmo e colocar a individualidade de “A” como não expressa pela proposição de sua humanidade, de que “A é um homem”. Sua individualidade não pode ser concebida mais do que um *modo negativo*, como se “A” se referisse a outros objetos com os quais divide a propriedade de ser capaz de representar como o argumento da função de x “é um indivíduo”. Nos termos do argumento do *Tractatus* de Wittgenstein, “A é um indivíduo” seria uma proposição sem sentido; a proposição não traz nenhuma informação porque, se os símbolos são usados corretamente, não há nenhuma razão de dizer que “A é um indivíduo” e que ele é diferente de B ou C: ela deve mostrar a diferença dos símbolos utilizados. Este passo não é aquele que explica que a falha da teoria junguiana repousa nos mesmos princípios que ela teme conceber numa individualidade positiva? – questiona Pariente.

Tão logo dispusermos de uma teoria geral da individualidade, somos condenados a abandonar os pressupostos que fazem dela um objeto de estudo que nos chega com a proposição “A é um indivíduo”. E da mesma maneira, no plano da linguagem, ao temer esta individualidade é necessário nomear, indicar ou descrever o objeto considerado, mas não dizer que ele é um indivíduo, similarmemente, no nível do conhecimento; para determinar uma individualidade como si-mesma seria necessário construir um modelo, e não reduzir a um conceito válido para todos e classificatório da individualidade.⁵⁹⁹

⁵⁹⁹ *Ibid*, pp.222-223.

Como é possível, então, *descobrir* o indivíduo por meio de sua consideração ao modo de um *sistema* de conhecimento psicológico, que é incapaz de gerir a própria noção de individualidade como uma propriedade geral dos seres, de modo positivo? Não poderia se tratar de uma mera *invenção da individualidade*, incapaz de ser equacionada nos termos de uma linguagem proposicional? Seria esta impossibilidade de formular positivamente o que venha a ser a individualidade a responsável por originar todo o “sistema psicológico” de Jung, que procura *desvendar* o que seja o indivíduo por meio de rodeios que indicam a impossibilidade lingüística de afirmar aquilo que a individualidade é, de fato? Em outros termos, seria o procedimento epistemológico utilizado por Jung – a imaginação ativa – uma espécie de invenção da individualidade para o sujeito que assim se representa?

8.5 Sugestão para trabalhos futuros

Com vistas a desvendar a legitimidade do procedimento psicológico de Jung para situar a individualidade em meio a uma característica geral dos indivíduos teríamos, segundo penso, que partir para uma investigação teórica e prática do seu procedimento epistemológico, investigando em que medida o sujeito realmente está contido nas imagens mentais formuladas por sua imaginação (ativa) e a maneira como esta identidade se constrói em meio ao *sentimento* que a imaginação comporta. Esta seria uma outra investigação, que pretenderia complementar a nossa, que, se é que se pode determinar um fim a ela, este seria a própria questão da noção particular de *individualidade* que a psicologia analítica de C.G Jung pretende desvendar. Se esta noção não é puramente dogmática, ou seja, se antes de derivar numa proposição metafísica daquilo que seria o indivíduo condicionado em seu mito pessoal, indica simplesmente uma representação simbólica do ‘sentimento de mesmidade’⁶⁰⁰, será que é possível sinalizar um *limite* para a interpretação permitida “de si mesmo”, ou seja, será que é possível indicar um território seguro no qual as interpretações realmente podem se referir à construção de uma ipseidade diversa da patologia delusória? A questão considera os próprios limites situados entre a *genialidade* da auto-apreensão intuitiva da essência frente à *loucura* iminente que ameaça uma imaginação sem limites. Tal como as asas de cera de Ícaro, a imaginação humana ameaça, ao aproximar-se por demais do *sol* da nossa essência, se desfazer completamente, e recair no nada da loucura. Uma investigação que nos exige ainda uma resposta se refere à própria delimitação do campo de ação de uma tal imaginação (se é que uma tal delimitação é possível) que busque evitar recair tanto na proximidade fatal com o sol essencial, quanto no mar da inconsciência, que ameaça tragar o gênio na loucura dissolvente da individualidade.

⁶⁰⁰ E esta expressão é de nossa inteira responsabilidade.

Bibliografia

BERGSON, Henri. “As duas fontes da moral e da religião” (1976), 1978. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

CACCIOLA, Maria Lúcia M.O. “Schopenhauer e a questão do dogmatismo”, 1994. São Paulo: Edusp.

CASSIRER, Ernst. “Antropologia Filosófica, ensaio sobre o homem”. São Paulo: Editora Mestre Jou.

_____. “Linguagem e mito”, 1972. São Paulo: Editora Perspectiva (coleção Debates, v.50, Filosofia).

CONVINGTON, Coline. “No Story, no analysis? The role of narrative in interpretation”. *Journal of Analytical Psychology*, 1995, 40, 405-417.

FERRATER MORA, José. “Dicionário de Filosofia”, 1994. São Paulo: Edições Loyola.

FIGUEIREDO, Vinicius de. “Kant & a Crítica da Razão Pura”, 2005. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda.

FORDHAM, Michael. “Individuation and Ego Development”. *Journal of Analytical Psychology*.

FULGENCIO, Leopoldo; SIMANKE, Richard (orgs). “Freud na Filosofia Brasileira”, 2005. São Paulo: Editora Escuta Ltda. (texto de Zeljko Loparic: “Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise”, pp.257ss).

HARTMANN, Nicolai. “A Filosofia do Idealismo Alemão”, (1960). Lisboa Fundação Calouste Gubelkian.

HEIDEGGER, Martin. “Kant y el problema de la metafísica” (1929), 1954. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

HORNE, Michael; SOWA, Angela; ISENMAN, David. “Philosophical assumptions in Freud, Jung and Bion: questions of causality”. *Journal of Analytical Psychology*, 2000, 45, 109-121.

HYPOLITE, Jean. “Introdução à Filosofia da História de Hegel” (1932), 1995. Rio de Janeiro: Elfos Editora.

JUNG, Carl Gustav. “Freud e a Psicanálise”. Petrópolis: Editora Vozes. Obras Completas, vol. 4. (capítulo III).

_____. “Símbolos da transformação”. Petrópolis: Editora Vozes. Obras Completas, vol. 5. (Introdução, capítulos I, II, III, IV, VII e VIII).

JUNG, Carl Gustav. “Tipos Psicológicos”. Petrópolis: Editora Vozes. Obras Completas, vol. 6. (capítulos II, III e IX).

_____. “A natureza da psique”. Petrópolis: Editora Vozes. Obras Completas, vol. 8/2.

JUNG, Carl Gustav. “Psicologia e Religião”. Petrópolis: Editora Vozes. Obras Completas, vol. 9/1.

_____. “Os arquétipos e o inconsciente coletivo”. Petrópolis: Editora Vozes. Obras Completas, vol. 9/1. (capítulos I, II e VII).

_____. “Aion, estudos sobre o simbolismo do si-mesmo”. Petrópolis: Editora Vozes. Obras Completas, vol. 9/2.

_____. “Psicologia em transição”. Petrópolis: Editora Vozes. Obras Completas, vol. 10. (capítulos I ao IV)

_____. “Psicologia e Alquimia”. Petrópolis: Editora Vozes. Obras Completas, vol. 12. (capítulo II).

_____. “Estudos Alquímicos”. Petrópolis: Editora Vozes. Obras Completas, vol. 13. (capítulo IV).

_____. “O espírito na arte e na ciência”. Petrópolis: Editora Vozes. Obras Completas, vol. 15. (capítulos VI e VII).

_____. “O desenvolvimento da personalidade”. Petrópolis: Editora Vozes. Obras Completas, vol. 17. (capítulos VI, VII e VIII).

_____. “Fundamentos de Psicologia Analítica”. Petrópolis: Editora Vozes. Obras Completas, vol. 18/1.

_____. “A vida simbólica”. Petrópolis: Editora Vozes. Obras Completas, vol. 18/2.

JUNG, C.G. (concepção e organização). “O homem e seus símbolos”, (1964). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira S.A.

_____. “Memórias, Sonhos, Reflexões”, (1961) 1975, 8ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, S.A.

KANT, Immanuel. “Crítica da Razão Pura”, Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural.

NIETZSCHE, Friedrich. “Obras Incompletas”, *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural.

PALMER, Michael. “Freud e Jung, sobre a religião”, (1997) 2001. São Paulo: Edições Loyola.

PARIENTE, Jean-Claude. “Le langage et l’individuel”, 1973. Paris: Librairie Armand Colin. (Capítulo 7: *Système et modèles*, p.180ss).

RIEFF, Philip. “O Triunfo da Terapêutica”, (1966) 1990. São Paulo: Editora Brasiliense.

RUTHVEN, K.K. “O Mito”, (1976) 1997. São Paulo: Editora Perspectiva S.A.

SCHOPENHAUER, Arthur. “Crítica da Filosofia Kantiana”. Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural.

_____. “O Mundo como Vontade e Representação”, 2001. Rio de Janeiro: Contraponto.

_____. “Metafísica do Belo”, 2003. São Paulo: Editora UNESP.

SILVEIRA, Nise da. “Jung, Vida & Obra”, 2000. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S.A.

SIMANKE, Richard Theisen. “A mente e o sistema nervoso nos primórdios da metapsicologia freudiana: uma análise do *Projeto de uma psicologia* (1895)”, 2004 (não publicado, vol. 1 e 2).

_____. “Memória, afeto e representação: o lugar do *Projeto...* no desenvolvimento inicial da metapsicologia freudiana.” (não publicado).

STERN, Paul. “C.G.Jung, o profeta atormentado”, (1976) 1977. Rio de Janeiro: Editora Difel.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. “Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula”. Rev. TB Rio de Janeiro, 91:11/27, out.-dez., 1987.

VON FRANZ, Marie-Louise. “C.G.Jung, seu mito em nossa época”, (1975) 1997, 10ª edição. São Paulo: Editora Cultrix Ltda.

WITTGENSTEIN, Ludwig. “Tractatus Logico-Philosophicus”, (1961), 2001. São Paulo: Edusp.