

Ulianov Reisdorfer

## Ciência, Estética e Mística: modelos na psicologia analítica

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, sob orientação da Profa. Dra. Amnérís Maroni.

Este exemplar corresponde a versão final de Tese defendida e aprovada perante a comissão julgadora em 08/04/2009

Banca Examinadora:

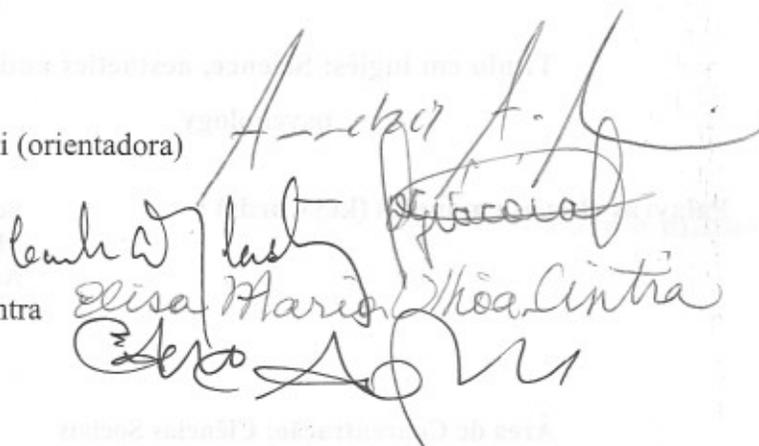
Profa. Dra. Amnérís Ângela Maroni (orientadora)

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior

Prof. Dr. Carlos Alberto Plastino

Profa. Dra. Elis Maria de Ulhôa Cintra

Prof. Dr. Carlos Alberto Bernardi



Suplentes:

Prof. Dr. Edemilson Antunes de Campos

Prof. Dr. Durval Luiz de Faria

Profa. Dra. Maria Suely Kofes

Campinas  
Abril de 2009

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**R277c**      **Reisdorfer, Ulianov**  
**Ciência, estética e mística: modelos na psicologia analítica /**  
**Ulianov Reisdorfer. - - Campinas, SP : [s. n.], 2009.**

**Orientador: Amnéris Ângela Maroni**  
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Jung, C. G. (Carl Gustav), 1875-1961. 2. Ciência. 3. Arte.**  
**4. Mística. 5. Psicologia junguiana. I. Maroni, Amnéris Ângela.**  
**II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e**  
**Ciências Humanas. III. Título.**

**(cn/ifch)**

**Título em inglês: Science, aesthetics and mystic: models in the analytical  
psychology**

**Palavras chaves em inglês (keywords) :**

**Science**  
**Mystic**  
**Art**  
**Jungian psychology**

**Área de Concentração: Ciências Sociais**

**Titulação: Doutor em Ciências Sociais**

**Banca examinadora: Amnéris Ângela Maroni, Carlos Alberto Plastino, Carlos**  
**Alberto Bernardi, Elisa Maria de Ulhôa Cintra, Oswaldo**  
**Giacóia Júnior**

**Data da defesa: 08-04- 009**

**Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais**

**Para a minha mãe**

## **Resumo**

Esta Tese pretende analisar a psicologia junguiana sob a ótica dos modelos epistemológicos de Bion. É possível identificar na psicologia junguiana o desenvolvimento de pelo menos três modelos epistemológicos análogos aos modelos bionianos: modelo científico, modelo estético-artístico e modelo místico-religioso. A aproximação entre os modelos bionianos e os modelos junguianos pode ser realizada por meio da análise do perspectivismo junguiano e de suas conseqüências em relação a uma abordagem científica de caráter generalizador e nivelador. Na origem da construção de diversos modelos estaria, em ambos, o caráter inacessível e desconhecido do inconsciente, portador de um excesso de sentido que ultrapassaria as diversas formas de abordá-lo.

## **Abstract**

This Thesis intends to analyze the junguian psychology under the optics of the Bion's epistemological models. It is possible to identify in the junguian psychology the development of at least three epistemological models similar to the bionian models: scientific model, aesthetic-artistic model and mystic-religious model. The approximation between the bionian models and the junguian models can be accomplished through the analysis of the junguian perspectivism and of their consequences in relation to a scientific approach of generalizing and leveling character. In the origin of the construction of several models it would be, in both, the inaccessible and unknown character of the unconscious, bearer of a meaning excess that would exceed the several forms of approaching it.

## **Agradecimentos**

Agradeço aos meus pais pela educação que me proporcionaram. Seus carinhos e cuidados formaram a base sobre a qual todo o meu desenvolvimento pessoal pôde se processar.

Agradeço à professora Amnéris Maroni pela orientação e amizade. Sua dedicação aos meus estudos sobre psicologia analítica, desde o projeto de Iniciação Científica, foi de fundamental importância para a realização desta Tese.

Agradeço aos professores Oswaldo Giacóia Júnior e Fernando Antonio Lourenço pelas observações e correções realizadas no Exame de Qualificação. Agradeço aos professores Carlos Alberto Plastino, Carlos Alberto Bernardi, Elisa Maria de Ulhôa Cintra, Durval Luiz de Faria, Edemilson Antunes de Campos e Suely Kofes por aceitarem o convite para participar da banca e se dispuserem a realizar uma leitura cuidadosa do meu trabalho.

Agradeço a Katiucha Reisdorfer pelo fornecimento de material bibliográfico necessário para a elaboração da Tese.

Agradeço aos professores e funcionários do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Toda minha formação acadêmica se deu no âmbito desta instituição, que me forneceu apoio material e intelectual desde a graduação.

Por fim, agradeço ao CNPq. Sem a bolsa de doutorado da instituição o presente trabalho jamais seria realizado.

## Abreviaturas

OC	Obras Completas de C. G. Jung, Rio de Janeiro, Editora Vozes. (parágrafos numerados*)
OC 1	Estudos Psiquiátricos
OC 2	Estudos Experimentais
OC 3	Psicogênese das Doenças Mentais
OC 4	Freud e a Psicanálise
OC 5	Símbolos da Transformação
OC 6	Tipos Psicológicos
OC 7	Estudos sobre Psicologia Analítica
OC 8	A Dinâmica do Inconsciente
OC 9, I	Os Arquétipos do Inconsciente Coletivo
OC 9, II	Aion – estudos sobre o simbolismo do Si-mesmo
OC 10	Civilização em Transição
OC 11	Psicologia da Religião Ocidental e Oriental
OC 12	Psicologia e Alquimia
OC 13	Estudos Alquímicos
OC 14, I	Mysterium Coniunctionis
OC 15	O Espírito na Arte e na Ciência
OC 16	A Prática da Psicoterapia
OC 17	O Desenvolvimento da Personalidade
OC 18	Vida Simbólica
MSR	JAFFÉ, Aniela. <i>C. G. Jung - Memórias, Sonhos, Reflexões</i> . São Paulo: Círculo do Livro, 1963.

---

\* Serão especificados em notas e referências bibliográficas os artigos inseridos nos volumes acima relacionados. Os artigos citados serão seguidos do nº do parágrafo [§]: (CW.....,§.....).

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	9
<b>Capítulo I: O Perspectivismo Junguiano e a Questão dos Modelos</b> .....	23
A influência de William James .....	28
Perspectivismo e interpretação .....	40
A necessidade do uso de modelos .....	47
<b>Capítulo II: Modelo Científico</b> .....	53
Modelo científico e controle experimental .....	54
Os precursores .....	60
O caráter científico dos experimentos .....	68
A questão da objetividade e a análise lógico-verbal do inconsciente .....	72
A crítica das ciências teórico-experimentais .....	81
<b>Capítulo III: Modelo Estético-Artístico</b> .....	91
Significados de Estética .....	91
Significados de Arte .....	97
Arte em geral e finalidade .....	99
Arte em geral e habilidade .....	103
Belas-artes como analogia .....	110
As duas formas de pensamento .....	115
Arte em Schopenhauer .....	124
Arte dionisíaca .....	137
Arte moderna .....	145
Fonte filosófica da concepção de arte em Jung .....	153
O modelo estético-artístico em <i>Tipos Psicológicos</i> .....	156

<b>Capítulo IV: Modelo Místico-Religioso</b> .....	167
A juventude de Jung .....	169
O incognoscível e a necessidade de modelos explicativos .....	172
Teologia negativa e romantismo .....	178
O incognoscível: herança kantiana? .....	190
O incognoscível e a psique objetiva .....	199
O cerne do modelo místico-religioso .....	207
O numinoso .....	218
Modelo místico-religioso e alquimia .....	232
<b>Conclusão</b> .....	241
<b>Bibliografia</b> .....	245

## INTRODUÇÃO

Em o *Paradoxo da Psicanálise*<sup>1</sup>, o psicanalista Antônio Muniz de Rezende sugere o quanto pode ser proveitoso o diálogo entre a psicanálise atual e as ciências teórico-experimentais (ou empírico-formais). Por parte da psicanálise, pode-se vislumbrar um questionamento do método e do estatuto científicos das ciências teórico-experimentais, com o objetivo daquela se postar como ciência *sui generis*, no sentido de que possui objeto e método diferenciados, contrariando as expectativas de inseri-la no âmbito de uma “ciência oficial”, representante de um conhecimento “mais objetivo” — esta postura a torna, segundo o autor, uma ciência paradoxal e pós-paradigmática.

Especificamente, o objeto da psicanálise — denominado psique, mente, alma, etc. —, de acordo com Rezende, exige uma lógica diversa da utilizada pelas ciências teórico-experimentais. Enquanto estas buscam exatidão e univocidade de significado<sup>2</sup>, a psicanálise trabalha com uma lógica-simbólica-relativa<sup>3</sup>, que aponta para uma pluralidade de significados e possibilidades de interpretação. A pluralidade de sentidos e interpretações indica um horizonte de incerteza, de não-exatidão, na presença de um objeto que escapa ao domínio sensorial, o que impede a tentativa de uma verificação empírica precisa, além de possibilitar a sua inserção no âmbito do imaginário e do simbólico. Desta forma, no sentido contrário de uma tentativa de manipular e delimitar o objeto de estudo, a psicanálise atual, na visão de Rezende, busca uma expansão do universo mental, ou uma expansão do pensamento, na medida mesma em que trabalha com um objeto sem limites definidos, ou

---

<sup>1</sup> REZENDE, Antônio Muniz de. *O Paradoxo da Psicanálise: uma ciência pós-paradigmática*. São Paulo: Via Lettera Editora e Livraria, 2000.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>3</sup> “Lógica, porque ainda é uma forma especial de pensamento. Simbólica, porque baseada na polissemia e não na univocidade. Relativa, porque não baseada no absoluto, mas na relatividade da situação, a começar pela presença do sujeito (que faz parte da observação)” (*Ibidem*, p. 40).

mesmo ilimitado. Neste contexto, o foco não se encontra mais num ideal de *episteme*, entendida como construção de um sistema teórico explicativo, o qual representaria uma verdade unívoca e generalizadora, mas na impossibilidade mesma de se adquirir um conhecimento último, definitivo.

Ao realizar essas reflexões, Rezende tem como parâmetro de uma psicanálise atual e expansiva a psicanálise de Wilfred Ruprecht Bion (1897-1979). A importância de Bion para a atualidade da psicanálise em seu diálogo com a ciência está, segundo o autor, em introduzir a noção de capacidade negativa como conceito operacional próprio da ciência psicanalítica<sup>4</sup>. Esta noção indica que o objeto da psicanálise (psique, mente, alma, etc.) é, em última instância, desconhecido e não passível de conhecimento direto. Bion usa, para expressar tal estado de incerteza, a analogia com a coisa-em-si kantiana e com a deidade da teologia mística ou teologia negativa; ambas (coisa-em-si e deidade) seriam acessíveis indiretamente, pelo intelecto, apenas por meio de suas manifestações ou expressões fenomênicas. Neste contexto, a psicanálise bioniana abandona a aspiração de formular teorias explicativas, que conotam conhecimento generalizador, objetivo e exato, e que têm como objetivo um conhecimento completo e definitivo do objeto de pesquisa, e busca a formulação de modelos epistemológicos, que indicam uma abordagem por analogia, que afirma e nega ao mesmo tempo: afirma que o objeto se comporta “como se” fosse do modo indicado pelo modelo, mas este é figurativo e impreciso o bastante para supor que não esgota o objeto e deixa espaço para futuras reformulações e desenvolvimento de outros modelos. Nas palavras de Rezende: “Já a capacidade negativa, segundo Bion, no presente contexto, é a capacidade de usar as teorias psicanalíticas sem se escravizar a elas, mas conservando a liberdade de pensamento (correspondente à liberdade de associação do

---

<sup>4</sup> Ibidem, p. 21.

paciente). É ser capaz de usá-las, mas conservando a capacidade de negar o que foi afirmado, por reconhecer que, de acordo com Bion, nem a melhor teoria é continente adequado para a experiência psicanalítica”<sup>5</sup>. Com efeito, na introdução a *Atenção e Interpretação*, Bion adverte sobre a necessidade de diferenciar a experiência emocional (O, a coisa-em-si) da sua comunicação ou verbalização, e enfatiza o caráter analógico de suas próprias teorizações sobre o processo de transformação/interpretação da experiência analítica. O importante é considerar que as descrições ou símbolos que utiliza para tal tarefa diferem daquilo que eles representam. A analogia, neste contexto, se baseia na *relação* entre determinados objetos e não nos objetos em si<sup>6</sup>. Somente operando no nível abstrato da relação, sem concretizá-la, pode uma analogia ser útil como instrumento interpretativo. O resultado é que se opera somente no nível metafórico do *como se*, impossibilitando a utilização da analogia como descrição fiel e completa da realidade. Neste contexto, a característica do modelo ou analogia é ser provisório, não assumindo a configuração de uma camisa-de-força teórica, que exige a adaptação do objeto aos seus conceitos, mas propiciando um espaço de abertura e expansão do pensamento, na busca de novos modos de se abordar o objeto.

Segundo Rezende<sup>7</sup>, Bion utiliza três modelos epistemológicos: modelo científico-filosófico, modelo estético-artístico e modelo místico-religioso. A ordem dos modelos indica uma crescente simbolização e abstração, uma sucessão que vai do mais exato e da univocidade de sentido ao incerto e polissêmico. Partindo do modelo científico-filosófico, que procura conservar a precisão das palavras e dos vocábulos, num sentido exato — o

---

<sup>5</sup> Ibidem, p. 155.

<sup>6</sup> Cf. BION, Wilfred Ruprecht. *A Atenção e Interpretação: o acesso científico à intuição em psicanálise e grupos*. Rio de Janeiro: Imago, 1991, p. 15.

<sup>7</sup> RÉZENDE, Antônio Muniz de. *Bion e o Futuro da Psicanálise*. Campinas: Papirus, 1993.

cientista exprime-se de maneira unívoca: isto é isto e não outra coisa — , Bion passa pelo modelo estético-artístico, que utiliza linguagem poética e imagética, preferencialmente polissêmica e simbólica — o poeta se expressa de maneira não unívoca: dizer isto querendo dizer outra coisa, podendo se encontrar significados ocultos por trás da linguagem metafórica utilizada —, e termina no modelo místico-religioso, que afirma que há uma reserva de sentido que não pode ser apreendido por qualquer tipo de linguagem, seja científica e exata, seja poética e metafórica.

O modelo científico, de acordo com Gérard Bléandonu<sup>8</sup>, desenvolveu-se a partir do início da década de 60, especificamente em *O Aprender com a Experiência* (1962) e em *Elementos de Psicanálise* (1963). Segundo Bléandonu, nesta época Bion sofreu influências do positivismo lógico do Círculo de Viena, desenvolvendo um pensamento que levava em conta apenas o conhecimento proveniente da experiência e refutando a existência e uma primazia das idéias acima e além da experiência, assim como procurava a formulação de uma linguagem unificada e exata que pudesse representar o conhecimento empírico<sup>9</sup>. A sessão analítica seria a primeira fonte de conhecimento experimental, caracterizado pela singularidade. Com o objetivo de sistematizar e comunicar esta experiência, Bion procurou criar um sistema de notação científica. O ideal desse sistema seria alcançado, segundo Bléandonu, quando a psicanálise realizasse algo análogo à matemática: “Bion preocupava-se em enunciar seu pensamento com a maior precisão utilizando a axiomática matemática. Se a teoria psicanalítica fosse arrumada racionalmente, deveríamos designar os fatores da ‘teoria das funções’ por símbolos de aplicação universal. O enunciado daria, então, o lugar a uma simples ‘manipulação de símbolos’. Constituindo abreviações, estes símbolos teriam

---

<sup>8</sup> BÉANDONU, Gérard. *Bion: a vida e a obra, 1897-1979*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993.

<sup>9</sup> “Bion foi um neopositivista na medida em que associa um formalismo lingüístico ao empirismo científico [...]” (Ibidem, p. 178).

por função designar de modo claro e preciso”<sup>10</sup>. Bion se inspirou, nesse trabalho de notação matemática, no matemático Gotlob Frege, o qual julgava que as ciências exatas careciam de um meio de expressão que permitisse evitar os erros de interpretação e impedir que ocorressem erros de raciocínio — a criação de uma linguagem constituída por fórmulas do pensamento puro sanaria esta deficiência.

Na busca de uma linguagem abstrata e matemática para expressar os fenômenos mentais, Bion chocou-se, segundo Bléandonu, com uma particularidade do objeto psicanalítico: o fato de não poder ser reduzido ao domínio dos sentidos, impedindo uma observação precisa e controlável. Uma psicanálise baseada no modelo científico, que aspira à precisão e à univocidade do sentido, tornou-se problemática. A formulação de outros modelos epistemológicos, para dar conta das facetas psíquicas não redutíveis ao modelo científico, tornou-se necessária. Foi em *Transformações* (1965) que Bion procurou desenvolver um modelo estético-artístico, e em menor grau um modelo místico-religioso — que se consolidou em *Atenção e Interpretação* (1970).

Com o conceito de transformação, Bion enfatizou o caráter essencialmente interpretativo e simbólico da psicanálise e da abordagem dos fenômenos mentais. Cunhou o símbolo O, para designar um estado mental desconhecido e não acessível diretamente, do qual paciente e analista partem. O único modo de torná-lo acessível seria por meio de uma transformação (interpretação-simbolização) da experiência analítica. Segundo David Zimmerman<sup>11</sup>, o conceito de transformação, em Bion, significa “[...] ‘formar para além de’, de modo que as mudanças da forma de um determinado fenômeno podem ser múltiplas e adquirir os mais diversos formatos e significados, porém sempre conservarão a propriedade

---

<sup>10</sup> Ibidem, p. 154.

<sup>11</sup> ZIMMERMAN, David E. *Bion: da teoria à prática – uma leitura didática*. 2ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.

de se conectarem entre si, devido à permanente manutenção de pelo menos um elemento imutável comum a todas as formas, que se constitui o que se conhece por ‘invariantes’”<sup>12</sup>. Bion teria emprestado da geometria projetiva, segundo Bléandonu<sup>13</sup>, as noções de invariante e transformação. Da mesma forma que se pode submeter as figuras geométricas a diversos tipos de transformação (translação, rotação, projeção, etc.), sendo possível reconhecer nas diversas formas a mesma figura transformada (invariante), o analista transforma-interpreta a experiência analítica, dando-lhe uma determinada configuração, ao mesmo tempo em que busca perceber os elementos inalterados, que permitem o reconhecimento da relação entre o resultado final da transformação e a experiência inicial. Bion estendeu estas noções para o campo de arte, descrevendo as transformações que um pintor realiza na representação-interpretação pictórica de uma paisagem, que poderia ser diversa conforme a técnica utilizada ou a escola do pintor. Neste contexto, Bion estendeu a analogia artística ao trabalho analítico realizado pelo psicanalista, concebendo que diferentes técnicas e teorias psicanalíticas permitiriam operar transformações/interpretações diversas. Por meio das transformações, segundo Bléandonu, Bion integrou os componentes psicológicos ao gênero estético, desenvolvendo assim um modelo estético-artístico<sup>14</sup>. Como Bion algumas vezes frisou, suas reflexões teóricas estavam voltadas principalmente para a prática psicanalítica, para o processo terapêutico, ou seja, para relação que se estabelece entre o analista e o seu paciente. Qualquer elaboração teórica, neste sentido, deveria estar a serviço da clínica, procurando “traduzir” a experiência emocional e viva do *setting* analítico. *Transformações* (1965) parte deste pressuposto, e é neste sentido que Bion considera a psicanálise como parte do grupo das transformações, na medida em que a

---

<sup>12</sup> Ibidem, p. 166.

<sup>13</sup> BLÉANDONU, Gérard. *Op. cit.*, p. 184.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 184.

experiência original do paciente e do *setting* é transformada, traduzida para níveis crescentes de abstração. Da mesma forma que uma paisagem viva é transformada, pela pintura, num quadro, a experiência da análise é transformada, pela interpretação do analista, num esquema teórico abstrato<sup>15</sup>.

Porém, como observa Rezende, o modelo estético ainda guarda certa relação com a percepção sensível, com o aspecto sensorial dos fenômenos mentais<sup>16</sup>. Uma aproximação mais simbólica e abstrata de O (incognoscível mental, também denominado Realidade Última) exigiu, então, a formulação de um modelo que fosse além do estético-artístico. Foi nesse processo de uma crescente abstração e simbolização que Bion formulou um modelo místico-religioso. É neste contexto que Bion desenvolveu a perspectiva de que a psique do paciente não pode ser observada ou acessada diretamente pelo analista, pois se constitui de fatores não sensíveis, não perceptíveis aos sentidos. Neste sentido, Bion nos diz: “Considera-se como tendo fundamento a aproximação científica, que se liga à base de impressões sensíveis, pela presença por exemplo, de psicanalista e paciente na sala. No que se refere à busca de O, a realidade última da personalidade, é sem base. Isto que não significa ser o método psicanalítico não-científico e sim que o termo ‘ciência’, como em geral se usa até aqui, com relação aos objetos sensíveis, não se coaduna a representar o acesso às realidades<sup>17</sup> a que a ‘ciência da psicanálise’ se dedica”<sup>18</sup>.

Ao desenvolver suas reflexões sobre O, Bion se aproximou das reflexões da teologia negativa sobre a Divindade em sua inacessibilidade ao conhecimento. Segundo

---

<sup>15</sup> Cf. BION, W. R. *Transformações: do aprendizado ao crescimento*. Tradução de Paulo César Sandler. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p. 18.

<sup>16</sup> Cf. REZENDE, A. M. de. *Bion e o Futuro da Psicanálise*, p. 28. Bion utiliza a noção kantiana de estética, tal como encontrada na *Crítica da Razão Pura*, que se refere às formas *a priori* da sensibilidade e da percepção sensorial: tempo e espaço.

<sup>17</sup> Estados mentais e emocionais como o medo, o pânico, o amor, a ansiedade, a paixão, etc.

<sup>18</sup> BION, Wilfred Ruprecht. *A Atenção e Interpretação: o acesso científico à intuição em psicanálise e grupos*. Rio de Janeiro: Imago, 1991, pp. 98-99.

Rezende, neste contexto Bion recebeu claras influências da mística, especificamente de Mestre Eckhart, influências que vão desde a semelhança do vocabulário utilizado até a correspondência entre a estrutura do universo místico e a do universo psicanalítico de Bion<sup>19</sup>.

Mestre Eckhart distingue a Divindade de Deus, a primeira sendo incognoscível e o segundo sendo a emanção ou evolução da primeira, e como tal passível de conhecimento. No quadro geral da teologia de Mestre Eckhart, depois do momento inicial da Deidade, há uma evolução para Deus, quando o Inominável começa a ser chamado com os nomes divinos, cujo primeiro nome é Trindade. Sendo assim, só podemos conhecer a Divindade indiretamente por meio de sua geração trinitária, em seu desdobramento em Pai, Filho e Espírito Santo. Cada um dos Três se manifesta, ou se fenomenaliza (na linguagem de Kant). O Pai fenomenaliza-se na criação; o Filho, na encarnação e o Espírito Santo, nos dons que comunica. Da mesma forma, Bion identifica analogicamente O, o fundamento desconhecido da mente, com a Divindade, e fala de evoluções de O para K<sup>20</sup>, como emanções progressivas do Inominável em direção ao mundo do conhecimento humano, como a fenomenalização da coisa-em-si. Assim como a Deidade evolui no sentido de uma fenomenalização que a torna cognoscível, assim também a Realidade Última da mente torna-se cognoscível através dos sinais de sua presença, mas não em si mesma.

A semelhança estrutural entre o universo místico e a psicanálise de Bion prossegue na forma de acessar a Divindade ou a Realidade Última. Da perspectiva do místico, se apenas as emanções podem ser conhecidas, como entrar em contato com a Divindade? A resposta do místico é que é muito mais importante SER do que conhecer ou entender. Neste

---

<sup>19</sup> Cf. REZENDE, Antonio Muniz de. *Bion e o Futuro da Psicanálise*. Campinas, SP: Papyrus, 1993, p. 194.

<sup>20</sup> A letra K provém de *Knowledge*, e designa aquilo que pode ser conhecido, em oposição a O, que permanece desconhecido.

contexto, segundo Rezende, os místicos dizem que a nossa relação com a Deidade se faz por meio de um hábito entitativo chamado Graça, na qual Deus é em nós. Da mesma forma, Bion afirma que, no contato com O, é mais importante ser do que conhecer — Bion utiliza aqui a expressão “tornar-se O”. Na linguagem mística, é Deus agindo em nós. Em termos psicanalíticos, é O agindo em nós. São as transformações em nós, operadas por O. Operadas pela própria presença, digamos, de O em nós. Outra forma de relação entre o homem e a Divindade pode ser encontrada na caridade. Para a mística, a caridade estabelece uma relação direta com a Deidade, uma espécie de união mística amorosa, ou um conhecimento por conaturalidade afetiva — é por causa do afeto que ficamos sabendo da Divindade sem precisar nomeá-la. O termo correspondente na psicanálise de Bion é *at-one-ment* (união), que significa “estar de acordo com O”.

Rezende concebe o modelo místico-religioso como o ponto alto do pensamento de Bion, parâmetro sem o qual os outros dois modelos não podem ser compreendidos em suas funções. É da perspectiva de O como incognoscível que a formulação de modelos (provisórios e parciais) faz sentido, na medida em que não se pode formular uma teoria explicativa e totalizante. Neste sentido, os modelos são como perspectivas ou vértices complementares.

Partimos da hipótese de que o uso de modelos, assim como a sua tripartição bioniana (científico, estético e místico), também está presente na psicologia de Carl Gustav Jung.(1876-1961). Entendemos que a concepção dos modelos como vértices nos permite uma aproximação com o perspectivismo junguiano. O perspectivismo junguiano afirma que todo conhecimento é condicionado por pressupostos subjetivos, carregando em si uma visão de mundo particular e limitada, não podendo, desse modo, aspirar à universalidade ou

à objetividade, entendida como representação verdadeira (e única) da realidade. Desenvolveu-se gradualmente no início dos anos 10, como resultado da divergência crescente entre suas teorias psicológicas e a psicanálise de Freud<sup>21</sup>, tendo como objetivo original a justificação das diferenças entre ambas, e se consolidou em *Tipos Psicológicos* (1921), obra na qual Jung apresentou a diversidade de visões de mundo ao longo da história (sejam científicas, filosóficas, artísticas, etc.) como condicionadas por diferenças psicológicas típicas. A base filosófica para tal perspectivismo provavelmente proveio de William James e de Nietzsche.

Num artigo de 1912, intitulado “Tentativa de apresentação da teoria psicanalítica”<sup>22</sup>, Jung começou a apresentar o seu método construtivo, voltado para os aspectos finalistas e criativos da psique, opondo-o ao método “reduutivo-causal” (como Jung o denominava) de Freud. A fim de relativizar a teoria freudiana e defender sua própria concepção de inconsciente, afirmou o caráter instrumental e provisório das teorias científicas, consideradas como sugestões de como se poderiam considerar as coisas, e não como respostas definitivas, na medida em que o inconsciente em si não poderia ser observado diretamente, mas apenas indiretamente, por meio de sua relação com representações conscientes. Jung, ao longo de toda sua vida, enfatizou esta peculiaridade na abordagem dos fenômenos inconscientes: o inconsciente é algo que desconhecemos, e nosso conhecimento do mesmo está limitado pelas capacidades de apreensão da consciência. Vivemos num mundo de imagens, como Jung costumava dizer, e só podemos observar os fenômenos, e não a coisa-em-si, numa linguagem kantiana. Define-se aqui, então, o método próprio de uma psicologia do inconsciente: aproximação por analogia, sem

---

<sup>21</sup> O rompimento com Freud ocorreu de forma gradual entre 1912 e 1913.

<sup>22</sup> OC 4, §§ 203-522.

possibilidade de observação direta dos elementos inconscientes, derivando daí o caráter hipotético e provisório de qualquer teoria ou afirmação sobre o “fundamento” inconsciente da psique, na medida em que toda teoria permanece sempre no nível do *como se*. Neste contexto, inúmeras teorias (perspectivas) são possíveis como instrumentos de aproximação e abordagem analógica; seja a teoria freudiana, de caráter científico-causal, segundo Jung, seja a teoria junguiana, de caráter artístico-finalista, ou ainda as diferentes fases de desenvolvimento do pensamento de um único autor.

Creemos que o perspectivismo junguiano e seus desdobramentos nos permitem uma aproximação com a concepção de modelo em Bion, ou melhor, podemos ler Jung sob a ótica de Bion. Neste contexto, não se trata de uma assimilação do pensamento de Jung ao pensamento de Bion. Respeitando a particularidade do pensamento de Jung, manteremos Bion apenas como inspiração<sup>23</sup>.

---

23 Em *Eros na Passagem*, Amnéris Maroni indica um paralelo entre a psicanálise de Bion e a psicologia de Jung via modelos epistemológicos. Amnéris Maroni sugere que Jung se valeria concomitantemente de três modelos distintos para pensar a psique e a prática analítica: o modelo científico, o modelo artístico e o modelo místico. O modelo científico predominaria antes do rompimento com Freud, estando preocupado com os aspectos causais das doenças mentais, e associado com os aspectos gerais e regulares dos fenômenos psíquicos; o modelo artístico, desenvolvido ao longo das décadas de 10 e de 20, estaria preocupado com os aspectos teleológicos, com o sentido e o significado dos fenômenos psíquicos, concentrando-se na prática analítica e na singularidade das vivências pessoais (tanto de seus pacientes quanto a sua própria), que não poderiam ser reduzidas a uma regra geral e niveladora, própria do modelo científico; o modelo místico, desenvolvido a partir da década de 30, após o contato de Jung com textos alquímicos, estaria preocupado com o aspecto iniciático do processo de individuação, observando este a partir dos esquemas de “morte e renascimento”, ou “nascimento a partir do espírito”, assim como a partir da concepção de *coniunctio* ou *matrimônio místico*. Para Maroni, o fundamental nesta sucessão e coexistência de modelos diversos é o porquê de sua existência e necessidade. Segundo a autora, a meta a ser perseguida (e nunca alcançada) na psicologia junguiana, por meio do processo de individuação, seria a busca da totalidade psíquica, ou seja, a busca do Self como ponto de equilíbrio entre o eu consciente e o inconsciente, como símbolo da união dos opostos. Nesta busca sempre inacabada, a construção de diversos modelos serviria para se aproximar cada vez mais desta meta inalcançável, sendo o modelo místico o mais apropriado para abordar (imperfeitamente) o quinhão de desconhecido que sempre permanece após todas as tentativas de apreensão racional, imagética ou simbólica. Cf. MARONI, Amnéris. *Eros na Passagem: uma leitura da Jung a partir de Bion*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008, pp. 77-87.

No capítulo I, analisaremos a relação entre o perspectivismo junguiano e a necessidade de utilização de modelos epistemológicos. Identificaremos o contexto no qual surgiu o perspectivismo junguiano, relacionado com a necessidade de relativizar a psicanálise freudiana, e as possíveis fontes filosóficas do mesmo: pragmatismo de William James e o perspectivismo de Friedrich Nietzsche. A partir do perspectivismo junguiano, analisaremos o caráter essencialmente hermenêutico da psicologia analítica, e a conseqüente necessidade do uso de analogias ou modelos para se abordar o inconsciente, entendido como o incognoscível, como o desconhecido permanente, que exige uma linguagem analógica como forma de acesso.

No capítulo II, analisaremos o modelo científico junguiano. Identificaremos o seu contexto histórico: a necessidade de formação e consolidação de uma psicologia científica no final do século XIX e início do século XX. O modelo científico junguiano está especificamente relacionado com os experimentos de associação de palavras, realizados sob a direção de Jung na clínica psiquiátrica da Universidade de Zurique a partir de 1902. Jung promoveu, para tais experimentos, a construção de um ambiente experimental controlado e manipulável, tentando aplicar à psicologia o modelo experimental das ciências teórico-experimentais. Preocupou-se, nesse contexto, em desvincular a imagem de uma psicologia experimental em desenvolvimento de uma antiga psicologia filosófica, assim como tentou, por meio dos experimentos, fornecer uma base mais objetiva para uma psicanálise (freudiana) associada à arbitrariedade interpretativa. O modelo científico enfatizou o determinismo associativo e causal na relação entre os conteúdos da consciência e sua origem inconsciente, baseando-se em “leis de associação” de palavras. Com base nessas “leis”, Jung utilizou uma lógica gramatical como modelo para decodificar os processos

psíquicos inconscientes, podendo assim obter maior controle e compreensão dos processos psíquicos que procurava estudar.

No capítulo III, analisaremos o modelo estético-artístico junguiano. Primeiramente, definiremos o significado de estética e a de arte em Jung, na medida em que diferentes significados podem dar origem a modelos diversos. Depois, refletiremos sobre as prováveis fontes filosóficas das concepções de estética e arte em Jung (Immanuel Kant, Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Friedrich Nietzsche, Friedrich Schiller e Jacob Burckhardt), na medida em que Jung provavelmente as adquiriu de suas leituras filosóficas. O modelo estético-artístico enfatiza o caráter imagético, criativo e prospectivo do inconsciente. O primeiro esboço dessa interpretação apareceu em *Transformações e Símbolos da Libido* — posteriormente renomeado como *Símbolos da Transformação* —, de 1912. Nesse livro, Jung definiu a existência de dois tipos de pensamento: pensamento dirigido, associado à linguagem verbal e próprio da consciência, e pensamento fantasia, de caráter imagético e característico do inconsciente. A consequência dessa distinção foi a relativização do método de análise verbal utilizado no modelo científico, e a promoção de novas técnicas que privilegiassem a linguagem “própria” (imagética) do inconsciente. Não se trata mais de impor ao inconsciente uma lógica gramatical, mas de deixá-lo se expressar por imagens e fantasias. A analogia mais adequada para esta expressão inconsciente em imagens é a da criação artística ou criação genial, na qual o artista recebe as inspirações do inconsciente e procura lhes dar forma. O caráter criativo do inconsciente também está relacionado com as idéias de totalidade e equilíbrio psíquicos, que tomaram uma forma mais elaborada em *Tipos Psicológicos* (1921). Nesse contexto, Jung desenvolveu um modelo de formação e de desenvolvimento da personalidade, baseado na concepção da psique como um organismo auto-regulador, cuja tendência seria evitar o desequilíbrio

promovendo o desenvolvimento equitativo de todas as funções psíquicas — relacionam-se a esse modelo os conceitos de compensação, de unilateralidade, assim como suas reflexões sobre os opostos. A analogia com a estética pode ser observada de forma mais explícita em *Tipos Psicológicos*, na comparação que Jung faz entre sua concepção de totalidade psíquica e a aspiração do poeta Friedrich Schiller à recomposição nostálgica da totalidade das faculdades anímicas em *A Educação Estética do Homem*.

No capítulo IV, analisaremos o modelo místico-religioso junguiano. Discutiremos as suas possíveis fontes filosóficas e religiosas (filosofia kantiana, teologia mística, romantismo alemão, alquimia), mas, desde o início, enfatizaremos o significado pessoal que o modelo adquiriu para Jung. Com efeito, ao contrário da discussão dos modelos científico e estético-artístico, focada numa análise conceitual e mesmo filosófica, poderemos perceber a importância dos dados biográficos para a caracterização do modelo místico-religioso. Desde a infância Jung teve contato com um ambiente altamente religioso e espiritualista, e esta característica significativa de sua vida pessoal não poderia deixar de influenciar suas reflexões teóricas. O modelo místico-religioso enfatiza o caráter incognoscível, autônomo e emocional dos conteúdos inconscientes. Estas características podem ser observadas principalmente nas reflexões de Jung sobre a constelação dos arquétipos, especialmente o arquétipo do Si-mesmo. Aqui poderemos notar a utilização junguiana de analogias religiosas e místicas na abordagem do inconsciente, como na descrição do Si-mesmo como “imagem de Deus” ou “Deus interior”.

# CAPÍTULO I

## O PERSPECTIVISMO JUNGUIANO E A QUESTÃO DOS MODELOS

As reflexões de Jung sobre o uso de modelos e analogias na abordagem do inconsciente se relacionam estreitamente com o desenvolvimento de seu perspectivismo, tal como expresso em *Tipos Psicológicos* (1921). Por sua vez, o perspectivismo junguiano pode ser visto como uma tentativa pessoal de justificar e desenvolver uma psicologia própria, diversa da psicanálise freudiana, assim como faz parte de uma reflexão mais ampla sobre o caráter científico da psicologia, dividida desde o início entre o singular e o geral, entre o individual e o universal. Situar Jung no contexto desta situação ambígua da psicologia pode nos esclarecer o significado do seu perspectivismo e, por consequência, o significado do uso de modelos explicativos.

Segundo Luís Cláudio Figueiredo<sup>24</sup>, o projeto de uma psicologia como disciplina independente nasceu na encruzilhada de duas obrigações incompatíveis: estudar cientificamente o ser humano, com base nos modelos generalizadores e redutivos das ciências naturais, e compreender o caráter singular, único e irredutível do ser humano enquanto indivíduo. Esta dupla obrigação cindiu a psicologia desde o início, provocando a multiplicação de diferentes metodologias e abordagens do que se entendia por psicológico, ora se enfatizando o caráter singular-individual, ora se enfatizando o caráter geral-universal. O autor relaciona a origem desta dupla caracterização ao domínio do modelo científico das ciências naturais no século XIX e à reação romântica ao cientificismo vigente. São estas duas matrizes (cientificista e romântica) que acompanharão a psicologia

---

<sup>24</sup> FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça. *Matrizes do Pensamento Psicológico*. 8ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

ao longo de toda a sua história. Na ânsia de fundar uma ciência da psicologia como disciplina independente, reconhecida como ciência rigorosa, determinados sistemas de psicologia (behaviorismo e estruturalismo, por exemplo) procuraram abordar o homem como fenômeno calculável, previsível, generalizável. Neste contexto, a psicologia se aproximou das demais ciências naturais, adotando os seus métodos e exigindo o *status* de ciência, mas correndo o risco de ser tragada pelas disciplinas afins (biologia, fisiologia, etc.). Com objetivos diferentes, as psicologias de origem romântica (psicologia existencial ou humanista, por exemplo) procuraram reconhecer e sublinhar a especificidade de seu objeto (atos e vivências de um sujeito singular, não manipulável e generalizável), reivindicando a total independência em relação às outras ciências, e procurando formular métodos próprios.

A oposição destas duas tendências ameaçou e ameaça a constituição de uma psicologia como ciência independente. Se o indivíduo é realmente único e incomparável, sendo, portanto, refratário às leis da ciência e da sociedade, a psicologia pode ser necessária como disciplina independente, com um objeto próprio (o indivíduo, o singular), mas não pode aspirar ao *status* de ciência. Se o indivíduo é uma ilusão a ser desfeita, reduzido a mecanismos biológicos, sociais ou fisiológicos, então a psicologia também é uma ilusão transitória, não se justificando como ciência independente, mas constituindo mero apêndice de outras disciplinas (sociologia, biologia, fisiologia). De um lado, o objeto (indivíduo) de uma psicologia que não é ciência; de outro, o objeto (homem generalizável) de uma ciência que não chega a ser psicologia.

Jung, ao longo de sua carreira, preocupou-se constantemente com esta situação contraditória da psicologia, e com o modo pelo qual tal contradição poderia afetar o projeto de desenvolvimento e consolidação de uma psicologia científica. O próprio Jung se viu

dividido entre considerar o ser humano enquanto unidade singular, não passível de uma abordagem científica generalizadora, e enquanto unidade redutível a aspectos comuns, universais — característica contida no conceito de inconsciente coletivo, por exemplo. Em *Jung e a Construção da Psicologia Moderna*, principalmente no primeiro capítulo (“O individual e o universal”), Sonu Shamdasani procura fornecer uma descrição desse impasse epistemológico na psicologia analítica, em íntima relação com o mesmo impasse na psicologia em geral.

Como observa Shamdasani, o desenvolvimento de uma psicologia enquanto disciplina científica, independente da filosofia, foi baseado inicialmente na utilização de métodos experimentais para estudar quantitativamente os processos de percepção. Wilhelm Wundt (1832-1920), considerado o fundador da psicologia moderna, com a criação do seu laboratório de psicologia experimental em Leipzig, em 1879, enfatizou a importância da experimentação como fator distintivo da psicologia científica em relação a até então psicologia metafísica. O interessante, segundo Shamdasani, é que as pesquisas experimentais de Wundt foram inspiradas pelo estudo do problema da “equação pessoal” na astronomia, problema que se tornou a marca registrada da tentativa de desenvolver uma ciência objetiva da psicologia, ao mesmo tempo em que se transformou num abismo epistemológico delimitando esse mesmo projeto<sup>25</sup>. A questão da equação pessoal na astronomia pode ser resumida da seguinte forma. Em 1795, O astrônomo real de Inglaterra, Nevil Maskelyne, percebeu que as observações feitas pelo seu assistente do tempo que uma estrela levava para passar de um ponto a outro sempre registravam um intervalo menor que as suas. Com o tempo, as diferenças aumentaram, e o assistente foi demitido, devido às

---

<sup>25</sup> Cf. SHAMDASANI, Sonu. *Jung e a Construção da Psicologia Moderna: o sonho de uma ciência*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2005, p. 44.

supostas falhas de observação. Vinte anos depois, o astrônomo alemão Friedrich Wilhelm Bessel, interessado por erros de medida, suspeitou que os erros cometidos pelo assistente fossem causados por diferenças individuais, fatores pessoais sob os quais não se tem controle. Passou a investigar se a diferença também ocorreria com outros pares de astrônomos, e confirmou sua hipótese, passando a denominar tal discrepância na observação de “equação pessoal”. Este evento foi fundamental para todas as ciências que se apoiavam na observação, na medida em que obrigou a comunidade científica a focalizar o papel do observador humano e a natureza da observação para entender devidamente os resultados dos seus experimentos. Os cientistas passaram a investigar os processos psicológicos da sensação e da percepção estudando os órgãos dos sentidos e os mecanismos fisiológicos por meio dos quais o homem recebe informações do mundo<sup>26</sup>. Os experimentos astronômicos ofereceram aos psicólogos um excelente modelo para investigar o fator psicológico individual. Segundo Shamdasani, isto foi possível “porque os astrônomos tinham vinculado a distribuição do tempo às medidas do desempenho de tarefas simples, executadas pelas pessoas”<sup>27</sup>, permitindo a Wundt meios de estudar quantitativamente os processos mentais. A pesquisa astronômica sobre a equação pessoal, assim, favorecia a realização de investigações supostamente objetivas de experiências subjetivas.

Entretanto, longe de auxiliar na consolidação de uma psicologia científica, objetiva, o problema da equação pessoal se tornou um empecilho para tal pretensão. Segundo Shamdasani, William James, em *Princípios de Psicologia* (1890), criticou o pretensão alcance da objetividade da psicologia experimental do final do século XIX, contestando o seu *status* de ciência. A psicologia não constituía uma disciplina unificada, baseada em

---

<sup>26</sup> Cf. SCHULTZ, Duane P. e SCHULTZ, Sidney Ellen. *História da Psicologia Moderna*. 6ª. edição. São Paulo: Ed. Cultrix, 1994, p. 57.

<sup>27</sup> SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 45.

métodos objetivos, assemelhando-se mais a uma coleção de intrigas, conjecturas opiniáticas e preconceitos subjetivos. A diversidade de temas e abordagens psicológicas apenas denotava a incapacidade das mesmas em oferecerem uma visão objetiva que resolvesse o problema colocado pelas variações subjetivas dos diferentes psicólogos. Neste sentido, a equação pessoal, longe de constituir um fator quantitativamente definível, designava o modo pelo qual os investigadores só enxergarem apenas o que eram levados a esperar, sob o efeito de suas próprias pré-concepções. A partir de suas peculiaridades pessoais, os psicólogos teriam criado arbitrariamente regras gerais, aplicáveis a todos os indivíduos<sup>28</sup>.

Como observa Shamdasani, a psicologia, com o problema da equação pessoal, esteve desde o início dividida entre concepções diversas dos fenômenos psíquicos. Ao lado de abordagens que procuravam reduzir os complexos processos mentais a seus elementos mais simples e gerais, formulando a idéia de uma mente típica e quantificável (caso do estruturalismo, por exemplo), desenvolveram-se psicologias que enfatizavam as diferenças individuais, tais como as pesquisas de Francis Galton (1822-1911) sobre as diferentes capacidades para produzir imagens mentais, a psicologia individual de Alfred Binet (1857-1911), cujos experimentos levaram à distinção de cinco tipos morais e intelectuais de pessoas, ou a psicologia diferencial de William Stern (1871-1938), que se concentrava na descoberta dos princípios das diferenças individuais, distanciando-se de uma psicologia experimental voltada essencialmente para a formulação de leis gerais do funcionamento mental<sup>29</sup>. Jung, neste contexto, influenciado pela noção de equação pessoal tal como empregada por William James, também viria a desenvolver uma abordagem psicológica

---

<sup>28</sup> Ibidem, p. 48.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 57.

que desse conta das diferenças individuais, para além dos elementos universais. A sua tipologia psicológica encontraria aqui a sua inspiração primeira.

### **A influência de William James**

Não foi pequena a influência do pensamento de William James sobre a psicologia de Jung, principalmente na época de sua ruptura com Freud, nos primeiros anos da década de 10. Como observa Shamdasani, no rascunho de *Memória, Sonhos, Reflexões*, biografia de Jung compilada por Aniella Jaffé, havia um capítulo final sobre James que foi excluído da versão final. Nele Jung afirmava que havia sido influenciado pelo trabalho de James sobre a psicologia da religião<sup>30</sup>, além de se sentir muito interessado pela filosofia pragmática de James, a qual era de grande importância para a psicologia. Shamdasani enumera três aspectos da filosofia de James que se tornaram importantes para Jung na época da ruptura com Freud: pragmatismo, pluralismo e tipologia. Estes três aspectos, como veremos, foram fundamentais para a superação do modelo científico junguiano, utilizado nos primeiros dez anos de sua carreira, ajudando a modificar a sua concepção de ciência, além de constituírem uma base possível de seu perspectivismo, consolidado em *Tipos Psicológicos* (1921).

Nas primeiras tentativas de diferenciar seu pensamento da psicanálise freudiana, Jung adotou a concepção pragmática do uso de teorias científicas como instrumentos de pesquisa e não como respostas a enigmas. Em “Tentativa de apresentação da teoria psicanalítica”<sup>31</sup>, artigo de 1912, Jung começou a apresentar o seu método construtivo, voltado para os aspectos finalistas e criativos da psique, opondo-o ao método “reduutivo-

---

<sup>30</sup> No capítulo IV, sobre o modelo místico-religioso, abordaremos esta questão com mais detalhe.

<sup>31</sup> OC 4, §§ 203-522.

causal” — como Jung o denominava — de Freud. Ao longo do artigo, criticou vários aspectos da concepção freudiana da neurose, comparando cada elemento com sua própria concepção: opôs a identificação freudiana entre libido e sexualidade à sua idéia de libido homogênea, indiferenciada, não redutível a qualquer função orgânica; opôs a concepção freudiana da origem da neurose num conflito da infância à sua idéia de que a etiologia da neurose deveria ser procurada num conflito atual; opôs a concepção freudiana do sonho como realização de desejos à sua concepção de um significado teleológico e compensatório dos sonhos. Neste contexto, Jung realizou uma crítica aberta à psicanálise freudiana, não deixando dúvidas de seu descontentamento com a mesma. Embora a psicanálise freudiana tivesse seu valor prático e teórico, não concordava em considerá-la a única abordagem possível e válida dos fenômenos inconscientes. Todas as teorias científicas, afinal, eram apenas sugestões de como se poderiam considerar as coisas<sup>32</sup>, e não correspondências exatas com a realidade, ou sistemas explicativos que resolvessem o enigma do mundo. No prefácio à primeira edição deste mesmo artigo, chamou a atenção para a possibilidade de se considerar suas críticas como uma cisão dentro do movimento psicanalítico, e defendeu sua postura invocando a consideração pragmática das teorias científicas desenvolvida por William James em *Pragmatismo* (1907). Segundo Jung, citando um trecho de *Pragmatismo*:

De minha parte, adotei como diretriz a regra pragmática de WILLIAM JAMES: “Você deve extrair o valor prático de cada palavra e colocá-lo em ação dentro da corrente de sua experiência. Isto parece menos, então, uma solução do que um programa de mais trabalho e mais, sobretudo, uma indicação dos meios pelos quais se podem mudar realidades existentes.

---

<sup>32</sup> OC 4, § 241.

*As teorias tornam-se, portanto, instrumentos e não respostas a enigmas, em que possamos nos apoiar. Não nos detemos nelas. Nós avançamos e, por vezes, mudamos a natureza com sua ajuda*”<sup>33</sup>.

Jung procurou enfatizar, aqui, o caráter hipotético e transitório de toda sistematização teórica, cujo objetivo não é a aquisição de um conhecimento definitivo, mas a utilidade teórica (programa para mais pesquisa) e prática (mudar as realidades existentes). Jung pôde, assim, relativizar a teoria freudiana das neuroses como um dos programas possíveis de pesquisa, um instrumento útil de investigação, abrindo espaço para a constituição de programas diversos.

Jung utilizou a perspectiva pragmática das teorias científicas durante toda sua vida. Com efeito, o critério da “verdade” de uma teoria se baseava na sua utilidade prática, na modificação significativa que esta era capaz de promover no comportamento daquele que a adotava. Teorias psicológicas diversas e incompatíveis poderiam obter resultados práticos significativos. Se a psicanálise de Freud ou a psicologia individual de Adler eram eficazes para a melhoria do estado mental de diversos pacientes, então poderíamos adotá-las, não nos importando se descreviam a realidade tal como ela é. Tal realidade, afinal, nunca poderia ser alcançada, pois o sujeito do conhecimento sempre esteve e sempre estará limitado pelas suas próprias capacidades cognitivas. Neste contexto, uma teoria é verdadeira na medida em que funciona, em que altera a realidade existente<sup>34</sup>. Jung seguiu de perto, aqui, o pragmatismo de James.

---

<sup>33</sup> OC 4, “Prefácio à primeira edição”.

<sup>34</sup> OC 4, § 578. Neste contexto, Jung não seguia o preconceito médico de se considerar procedimentos de curanderismo, xamanismo, cura psíquica, cura pela fé, etc., como procedimentos ultrapassados e supersticiosos, que deveriam ser eliminados pelo progressivo avanço da ciência. Se tais procedimentos se mostravam eficazes, tinham tanto direito de existência quanto qualquer tratamento médico e “científico”.

Com efeito, James, em *Pragmatismo*, expôs o método pragmático de resolução de disputas filosóficas. O critério que decidiria a disputa entre duas concepções filosóficas ou teóricas diversas, e mesmo incomensuráveis, não seria a correspondência de ambas com a realidade, mas a diferença prática, em termos de significação e modificação de conduta, que faria a aceitação de uma em detrimento de outra. “Toda a função da filosofia deve ser a de achar que diferença definitiva fará para mim e você, em instantes definidos de nossa vida, se esta fórmula do mundo ou aquela outra for a verdadeira”<sup>35</sup>. Neste contexto, nem materialismo, nem espiritualismo, como concepções inconciliáveis, poderiam desconsiderar de antemão o seu oposto, o primeiro em nome de um positivismo científico dominante, e o segundo em nome de uma realidade essencial, para além do mundo dos sentidos. Ambos poderiam ser verdadeiros, na medida em que demonstrassem sua utilidade prática, ou sua utilidade para a vida. Se o sistema espiritual mais abstrato for capaz “fazer diferença” na vida de determinada pessoa, não há motivos para não considerá-lo verdadeiro. Verdadeiro, afinal, é aquilo que atua, que possui eficácia. James procurou superar, neste sentido, toda abstração e toda solução verbal, baseadas puramente em princípios que tivessem pretensões ao absoluto; se contrapôs, assim, ao dogma, à artificialidade e à pretensão de finalidade na Verdade, entendida como a perfeita correspondência entre representação e objeto representado. A verdade, no contexto do pragmatismo, tornou-se um processo vivo e histórico de transformação e crescimento, que mantém sua validade apenas na medida em que prova o seu valor para a vida, na medida em que é capaz de fornecer um significado vital para determinado tipo de vida. Neste contexto, diversos tipos de vida exigem diversos tipos de verdade, ou diversos tipos de sistemas teóricos, pois “todas as nossas teorias são

---

<sup>35</sup> JAMES, William. “Pragmatismo”. Tradução de Jorge Caetano da Silva, in *Pragmatismo e outros textos*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 19.

*instrumentais*, são modos mentais de *adaptação* à realidade, de preferência a revelações ou respostas agnósticas a alguma charada mundial divinamente instituída”<sup>36</sup>. Jung adotou a mesma relação entre verdade e vida, teoria e adaptação à realidade. Neste contexto, como observa Shamdasani, James e Jung defendiam uma psicologia funcional em lugar de uma psicologia estrutural<sup>37</sup>.

Com efeito, segundo Duane Schultz e Sydney Schultz, a psicologia funcional se desenvolveu nos Estados Unidos como uma reação à psicologia estrutural dominante até então. Em vez de se preocuparem com o estudo dos elementos básicos da consciência, que, por associação, constituiriam os seus processos mais complexos, o principal interesse dos psicólogos funcionais era a utilidade ou o propósito dos processos mentais para o organismo vivo em suas permanentes tentativas de adaptar-se ao ambiente. Os processos mentais eram considerados atividades que levavam a conseqüências práticas, em vez de elementos componentes de alguma espécie de padrão<sup>38</sup>. Neste contexto, o funcionalismo teria sofrido influência da teoria da evolução de Darwin e dos estudos sobre o comportamento animal do final do século XIX<sup>39</sup>. A obra de Darwin foi uma importante força plasmadora da psicologia funcional. A teoria da evolução fez surgir a possibilidade de uma continuidade no funcionamento mental entre os homens e os animais inferiores. Se a mente humana havia evoluído a partir de mentes mais primitivas, existiriam semelhanças no funcionamento de ambas. O próprio Darwin, em *A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais* (1872), realizou um estudo das expressões emocionais nos homens e nos animais, sugerindo que a mudança de gestos e posturas que caracterizavam as principais

---

<sup>36</sup> Ibidem, p. 69.

<sup>37</sup> SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 79.

<sup>38</sup> SCHULTZ, Duane P. e SCHULTZ, Sidney Ellen. *História da Psicologia Moderna*. 6ª. edição. São Paulo: Ed. Cultrix, 1994, p. 143.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 124.

emoções poderiam ser interpretadas em termos evolutivos, alegando que as expressões emocionais eram remanescentes de movimentos que um dia serviram a alguma função prática; além disso, segundo Duane Schultz e Sydney Schultz, a importância dos fatores mentais na evolução da espécie era patente na teoria de Darwin. A consequência para a psicologia foi a consideração tanto das reações emocionais mais básicas quanto das funções mentais mais desenvolvidas como processos de adaptação do organismo às condições ambientais. A consciência e suas funções, longe de constituírem objeto de uma reflexão filosófica abstrata, localizadas num mundo ideal, passaram a ser consideradas no âmbito de sua utilidade prática, de seu valor vital. Neste sentido, toda filosofia ou sistema teórico, por mais abstrato que fosse, estaria submetido às necessidades de adaptação do organismo.

William James não fez parte da escola funcional de psicologia, mas, como observam Duane Schultz e Sydney Schultz, pode ser considerado o principal precursor americano da psicologia funcional<sup>40</sup>. Já na psicologia de Jung, embora não se filie diretamente à psicologia funcional, podemos notar a proximidade com a perspectiva funcional na sua concepção de consciência e suas funções (pensamento, sentimento, percepção e intuição)<sup>41</sup>. Efetivamente, Jung considera a consciência como um órgão de

---

<sup>40</sup> Ibidem, p. 147.

<sup>41</sup> Em *Tipos Psicológicos*, Jung desenvolve a tese de que existem diversas formas de apreensão e organização da realidade, dependentes de diferenças típicas predominantes em diferentes grupos de pessoas. Ao lado da diferença tipológica básica entre introvertido e extrovertido, Jung estabelece a diversidade dos tipos funcionais: tipo pensamento, tipo sentimento, tipo sensação e tipo intuição. Jung considera a consciência como uma espécie de aparelho de adaptação ou orientação, constituído por um certo número de funções psíquicas. O pensamento é a função do conhecimento intelectual e da formação lógica de conclusões; o sentimento é a função que avalia as coisas subjetivamente, um processo que atribui ao conteúdo de uma determinada representação um *valor* definido no sentido de aceitação ou rejeição (prazer ou desprazer); a sensação é a função que abrange todas as percepções através dos órgãos sensoriais; a intuição é a função relativa à percepção por vias inconscientes ou a percepção de conteúdos inconscientes. Na descrição de Jung: “Para uma orientação plena da consciência, todas as funções deveriam concorrer igualmente; o pensamento deveria facultar-nos o conhecimento e o julgamento, o sentimento deveria dizer-nos como e em que grau algo é importante ou não para nós, a sensação deveria proporcionar-nos a percepção da realidade concreta por meio da vista, do ouvido, do tato, etc. e a intuição deveria fazer com que adivinhássemos as possibilidades ou planos de fundo mais ou menos escondidos de uma situação” (OC 6, § 965).

adaptação do organismo ao ambiente, um instrumento mais desenvolvido, certamente, capaz de superar a compulsividade do comportamento instintivo, mas ainda assim um fator limitado às funções adaptativas. A função pensamento, ao permitir ao homem formular sistemas teóricos abstratos, neste sentido, tem um objetivo prático. A ciência, neste contexto, não pode aspirar a um conhecimento absoluto, oriundo de um observador neutro, um puro sujeito do conhecimento, pois se encontra condicionada, assim como qualquer outra atividade humana, por fatores vitais.

A visão pragmática das teorias científicas e sistemas filosóficos tem como consequência imediata o pluralismo intelectual. Como observa James, a consideração do conhecimento no âmbito de sua função adaptativa, no âmbito de sua utilidade vital, impede qualquer concepção de um sabedor onisciente, de um sujeito do conhecimento portador de uma verdade absoluta. Toda verdade é relativa, na medida em que é condicionada pela situação histórica e vital do sujeito que conhece. Segundo James, em todos os ramos da ciência formulações teóricas rivais foram propostas, de tal maneira que os investigadores se acostumaram à noção de que nenhuma teoria é absolutamente uma transcrição da realidade, e que qualquer uma delas pode ser útil. As teorias, neste contexto, “[...] são apenas uma linguagem humana, uma taquigrafia conceptual, como se costuma chamá-las, nas quais escrevermos nossos informes sobre a natureza; e as línguas, como é bem conhecido, toleram muitas escolhas de expressão e muitos dialetos”<sup>42</sup>. Jung adotou a mesma posição, utilizando-a para relativizar a psicanálise freudiana. Não poderia existir uma única teoria psicológica que pretendesse fornecer uma completa elucidação dos fenômenos mentais, na medida em que uma teoria “verdadeira” ou “correta” não fazia sentido na perspectiva

---

<sup>42</sup> Ibidem, p. 22.

pragmática. Teorias paralelas e rivais poderiam coexistir, e uma teoria junguiana do funcionamento psíquico teria tanto direito de existir quanto uma teoria freudiana.

O mais importante, no entanto, foi a relação do pluralismo intelectual com a existência de tipos psicológicos. A diversidade de perspectivas teóricas poderia ser remetida à diversidade de formas típicas de apreensão e de relação com o ambiente. Novamente, Jung parece ter seguido James neste aspecto. No primeiro capítulo de *Pragmatismo*, James tratou a oposição filosófica entre empiristas e racionalistas como expressões de temperamentos opostos: o espírito terno (*tender minded*), de caráter racionalista, idealista, monista, religioso, dogmático, etc., e o espírito duro (*tough minded*), de caráter empírico, materialista, pluralista, irreligioso, cético, etc. Toda a história da filosofia, neste contexto, poderia ser interpretada como uma certa colisão de temperamentos humanos. Não se trataria de um fator secundário, que se intrometeria pela porta dos fundos da reflexão filosófica, dificultando a objetividade do pensamento, mas do elemento essencial e definidor de qualquer filosofia. O temperamento seria o determinante insuperável de qualquer conhecimento. Nas palavras de James:

Os livros de todos os grandes filósofos são como muitos homens. O nosso sentido de um aroma pessoal essencial em cada um deles, típico, mas indescritível, é o fruto mais apurado de nossa própria educação filosófica realizada. O que o sistema pretende ser é um quadro do grande universo de Deus. O que é — e, oh, tão profundamente! — é a revelação de quão intensamente singular é o cheiro pessoal de alguma criatura humana<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Ibidem, p. 14.

Como observa Shamdasani, ao afirmar que os sistemas filosóficos não passavam de confissões involuntárias das idiossincrasias psicológicas de seus respectivos autores, James estava reformulando a sua noção de equação pessoal<sup>44</sup>, que se referia ao condicionamento subjetivo de toda teoria psicológica. Jung, da mesma forma, desenvolveu a idéia de que as divergências teóricas, tais como as existentes entre Freud, Adler e o próprio Jung, poderiam ser remetidas a diferenças tipológicas básicas. Inicialmente pensada no âmbito da divergência teórica da psicologia do inconsciente, Jung estendeu, em *Tipos Psicológicos* (1921), a oposição entre tipos diversos ao campo mais amplo da filosofia, da teologia, da estética, da biografia, etc., buscando estabelecer o condicionamento subjetivo nos mais diversos ramos do saber. O quanto as suas reflexões sobre os tipos psicológicos foram influenciadas pela filosofia de James, podemos ver em suas primeiras formulações sobre as diferenças típicas. Segundo Shamdasani, Jung comentou, num manuscrito nunca publicado sobre a psicologia de Alfred Adler<sup>45</sup>, de 1912, a diferença entre a concepção finalista de Adler e a perspectiva causal freudiana. A preferência pela perspectiva finalista ou causalista seria um aspecto ditado pelo temperamento, tal como descrito por James em *Pragmatismo*, ao tratar da diferença entre espírito tenro e espírito duro. A perspectiva de Adler poderia ser comparada ao espírito tenro, enquanto a de Freud poderia ser comparada ao espírito duro. A verdadeira base para a divergência entre ambos, neste sentido, seria o embate de visões de mundo inconscientes, determinadas por diferenças tipológicas<sup>46</sup>. Jung recorreu, assim, à tipologia de James na tentativa de entender os conflitos teóricos na psicanálise.

---

<sup>44</sup> SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 75.

<sup>45</sup> Em 1911, Alfred Adler promoveu o primeiro grande cisma na psicanálise, fundando, com uma série de seguidores, a Sociedade para a Psicanálise Livre.

<sup>46</sup> SHAMDASANI, *op. cit.*, pp. 70-72.

No ano seguinte, no Quarto Congresso de Psicanálise, em Munique, Jung proferiu uma conferência sobre tipologia<sup>47</sup>, seu primeiro esboço sobre as diferenças típicas que dariam origem a *Tipos Psicológicos*. Ao falar da existência de dois tipos básicos de atitude (introversão e extroversão), Jung comentou que as observações mais pertinentes sobre as diferenças tipológicas foram realizadas por William James, que partia da idéia fundamental de que todo filósofo pensa a partir de seu próprio temperamento<sup>48</sup>. A seguir forneceu uma rápida descrição da oposição entre temperamento de “espírito tenro” e “espírito duro”, caracterizando o primeiro como intelectual, monista, otimista, religioso, indeterminista e dogmático, podendo ser associado com a atitude introvertida, e o segundo como sensualista, irreligioso, materialista, pessimista, pluralista, determinista e cético, podendo ser associado com a atitude extrovertida. Segundo Marilyn Nagy<sup>49</sup>, Jung certamente tinha Freud em mente quando descreveu a tipologia do homem de espírito duro, utilizando a caracterização de James. No fim da conferência, Jung associou abertamente a psicanálise de Freud a uma teoria essencialmente redutiva, pluralista e causalista, contrapondo-a à teoria psicológica de Adler, de caráter intelectualista, monista e finalista<sup>50</sup>. As divergências teóricas entre ambos, assim, poderiam se descritas com base na oposição entre extroversão (Freud) e introversão (Adler), estreitamente relacionadas com a oposição de temperamentos desenvolvida por James em *Pragmatismo*, ou seja, a tipologia de James se tornou a base comparativa, no início da reflexão junguiana sobre os tipos psicológicos, para o desenvolvimento da teoria tipológica de Jung.

---

<sup>47</sup> “A questão dos tipos psicológicos” (OC 6, §§ 931-950).

<sup>48</sup> OC 6, § 935.

<sup>49</sup> NAGY, Marilyn. *Questões Filosóficas na Psicologia de C. G. Jung*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 42.

<sup>50</sup> OC 6, § 949.

Quanto à origem do perspectivismo junguiano, talvez não possamos remetê-la totalmente à filosofia de William James e à consideração do problema da equação pessoal na psicologia. Podemos vislumbrar também uma possível influência da filosofia de Friedrich Nietzsche<sup>51</sup>. Certamente Nietzsche foi uma das maiores influências filosóficas que Jung recebeu. Através de toda a sua obra Jung fez numerosas referências a Nietzsche; precocemente — na Universidade (1896-1899), em suas conferências na sociedade estudantil *Zofingia* — tomou contato com a filosofia de Nietzsche, vindo posteriormente a dedicar uma série de seminários à interpretação psicológica do *Zarathustra* (1934-1939). O perspectivismo junguiano, ao proibir a formulação de uma verdade definitiva, uma chave única para a explicação de todos os fenômenos, afirmando que as diferentes teorias expressam apenas as diferentes subjetividades dos autores que as elaboram, ou seja, são confissões subjetivas, repetiria a afirmação de Nietzsche de que toda filosofia é a “confissão pessoal de seu autor”<sup>52</sup>. É neste contexto que Bishop afirma que *Tipos Psicológicos* pode ser lido como uma abordagem psicológica do perspectivismo de Nietzsche<sup>53</sup>, encerrando também a possibilidade de transformação da personalidade através da diferenciação das funções inferiores e refletindo, assim, a idéia nietzschiana do homem como animal não fixado, passível de inúmeras possibilidades de expressão e desenvolvimento.

Entretanto, não encontramos referências diretas ao perspectivismo de Nietzsche na obra de Jung, em contraste com a patente relação entre sua tipologia e a filosofia de James.

---

<sup>51</sup> Como Shamdasani notou, a idéia de William James sobre a filosofia como um embate entre temperamentos humanos endossava a noção semelhante que Nietzsche esboçou em *Além do Bem e do Mal*, embora o próprio James não tenha recorrido aos conceitos de Nietzsche. Cf. SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 74.

<sup>52</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, aforismo 3.

<sup>53</sup> Cf. BISHOP, Paul. *The Dionysian Self: C. G. Jung's reception of Friedrich Nietzsche*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 154.

A única referência se encontra num comentário enigmático sobre a diferença de sua formação filosófica e psiquiátrica em relação à formação de Freud e Adler em *Psicologia do Inconsciente*<sup>54</sup>. No fim livro, Jung afirmou:

Eu, pessoalmente, tive a grande vantagem em relação a Freud e Adler, de que a minha formação não veio da psicologia das neuroses e suas unilateralidades. Vim da psiquiatria, bem preparado por Nietzsche, para a psicologia moderna. Pude observar a interpretação freudiana e a concepção adleriana. Fui colocado, desde o início, no meio do conflito e vi-me obrigado a levar em conta a relatividade de todas as opiniões existentes, bem como a dos meus próprios pontos de vista, isto é, considerá-los como expressões de um determinado tipo psicológico<sup>55</sup>.

Se colocarmos este comentário dentro do seu contexto, seu significado se torna mais claro. Parte do livro foi dedicado à análise das diferenças entre a teoria das neuroses de Freud e Adler, análise que terminou no capítulo sobre os diferentes tipos de atitude. Na visão de Jung, ambas as teorias eram eficazes em determinados casos, pois que captavam aspectos diversos da neurose: sexualidade e vontade de poder. Não seriam, assim, mera especulação, pois possuiriam uma base empírica comum e segura, apesar de a interpretarem de formas diversas. Mas, se a base empírica era a mesma, como é possível que observassem aspectos tão dissimilares, ao mesmo tempo em que consideravam suas teorias como as únicas válidas? A resposta estava na diferença de temperamentos, na determinação tipológica de ambos os autores<sup>56</sup>. Segundo Jung, sua própria teoria das neuroses não tinha a pretensão de ser a única válida, pois que ele, diferente de Freud e Adler, tinha consciência

---

<sup>54</sup> OC 7, §§ 1-200.

<sup>55</sup> OC 7, § 199.

<sup>56</sup> Cf. OC 7, §§ 56-60.

de sua própria determinação subjetiva<sup>57</sup>. O comentário final — que citamos acima — sobre a comparação das diversas teorias sobre a neurose, inclusive a do próprio Jung, refere-se justamente à determinação tipológica, à existência de diversas perspectivas teóricas com base na diferença de temperamentos. Nietzsche, então, é citado no âmbito do perspectivismo junguiano.

Se levarmos em consideração que sua leitura de Nietzsche é anterior à sua leitura de James, podemos imaginar que Jung tomou o primeiro contato com a idéia do condicionamento subjetivo de toda formulação teórica e filosófica por meio da filosofia de Nietzsche. A tipologia de James, entretanto, possuiria uma descrição mais próxima daquilo que Jung pretendia com o desenvolvimento da sua tipologia psicológica. A oposição entre “espírito duro” e “espírito tenro” constituiria, neste sentido, uma comparação já pronta para ser utilizada, adaptando-se bem à distinção junguiana entre tipo extrovertido e introvertido.

### **Perspectivismo e interpretação**

A adoção da perspectiva pragmática, pluralista e tipológica de James possibilitou a Jung criticar e relativizar a noção de uma ciência objetiva, baseada na idéia de um observador neutro, capaz de fornecer uma descrição ou explicação exata daquilo que observa. Especialmente em psicologia, o sujeito do conhecimento não poderia se furtar à determinação mais patente de sua capacidade de observação: seu próprio tipo psicológico, que o força a apreender o mundo de acordo com uma ótica particular. Trata-se, como muito bem observou Shamdasani, do problema da equação pessoal em psicologia, com a conseqüente consideração de uma Psicologia Individual, preocupada em estudar as

---

<sup>57</sup> Sobre isto, ver “A divergência entre Freud e Jung” (OC 4, §§ 768-784), artigo de 1929, no qual Jung afirma que a crítica filosófica o ajudou a perceber que sua própria psicologia, como todas as outras, tem o caráter de uma confissão subjetiva.

diferenças individuais, para além de uma psicologia que pretendesse estabelecer leis gerais do comportamento humano. Em *Tipos Psicológicos*, obra na qual o perspectivismo junguiano atingiu seu estágio maduro, Jung criticou a idéia de uma ciência objetiva, assim como a noção de uma psicologia preocupada apenas com a generalização do comportamento humano. Logo no início do primeiro capítulo, Jung afirmou:

O ideal e objetivo da ciência não consistem em dar uma descrição, a mais exata possível, dos fatos — a ciência não pode competir com a câmera fotográfica ou com o gravador de som —, mas em estabelecer a lei que nada mais é do que a expressão abreviada de processos múltiplos que, no entanto, mantêm certa unidade. Este objetivo se sobrepõe, por intermédio da *concepção*, ao puramente empírico, mas será sempre, apesar da sua validade geral e comprovada, um produto da constelação psicológica subjetiva do pesquisador. Na elaboração de teorias e conceitos científicos há muita coisa de sorte pessoal. Há também uma equação pessoal psicológica e não apenas psicofísica [...] O efeito dessa equação pessoal já começa na observação. *Vemos aquilo que melhor podemos ver a partir de nós mesmos* [...] Esta equação pessoal aparece mais ainda quando se trata de expor ou comunicar o que se observou, sem falar da concepção e abstração do material experimental<sup>58</sup>.

Logo depois, Jung deu o golpe final nas pretensões de uma ciência objetiva da psicologia, afirmando que não se pode exigir um olhar exclusivamente objetivo na observação científica; já seria o bastante o não olhar subjetivamente *demais*. Nenhuma teoria psicológica, neste contexto, poderia pretender uma validade geral, na medida em que

---

<sup>58</sup> OC 6, § 8.

estaria sujeita à interpretação subjetiva<sup>59</sup>. Na conclusão de *Tipos Psicológicos*, Jung alertou para o perigo de se desenvolver uma psicologia interessada unicamente no estudo dos aspectos gerais do comportamento humano. O próprio Jung não fugia desta tentativa, pois a sua noção de um inconsciente coletivo procurava justamente dar conta daquilo que existia de comum em todos os seres humanos<sup>60</sup>, mas o homem não poderia ser reduzido aos aspectos uniformes da psique, pois tal redução nos forneceria no máximo a imagem de um “macaco”, entendido como substrato filogenético do ser humano. Somente a consideração das diferenças típicas e individuais poderia fornecer uma imagem adequada da verdadeira complexidade do homem. Em vez de se espelhar nas ciências naturais, que pressupõem como base uma e a mesma natureza, a psicologia deveria levar em consideração as diferenças individuais. Neste contexto, a existência de múltiplas teorias para se explicar a natureza dos processos psíquicos complexos se tornou natural e necessária. Nas palavras de Jung:

Caso fique comprovada a existência de diferenças de tipos na psique humana — e afirmo que não vejo razões para que assim não seja — o teorizador científico se defronta com um dilema desagradável: ou deixa subsistir, lado a lado, maior número de teorias contraditórias sobre o mesmo processo, ou fazer uma tentativa, de antemão fracassada, de fundar uma seita que reivindica possuir o único método certo e a única teoria verdadeira<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Jung se aproxima de Bion neste aspecto. Da mesma forma que, em Bion, interpretar é transformar, e toda necessidade de comunicação leva à abstração da experiência emocional do paciente (de O), em Jung, a necessidade de comunicação e formulação do material experimental impede uma reprodução exata da observação, e esta mesma já está condicionada pelo viés subjetivo do pesquisador.

<sup>60</sup> OC 6, § 926.

<sup>61</sup> OC 6, § 928.

Jung optou claramente pela primeira alternativa. No caso da psicologia, segundo Jung, tal pluralismo seria decisivo, na medida em que, ao contrário de qualquer teoria das ciências naturais, o objeto da explicação seria da mesma natureza do sujeito, o que levaria à complexa situação de que um processo psicológico (o processo de conhecer) deveria explicar outro (o processo psicológico observado). Tal situação não poderia ser superada pela imaginação de um “espírito objetivo” que estivesse fora do processo psicológico e pudesse pensar objetivamente a psique a ele subordinada, pois a psique não poderia posicionar-se fora de si mesma. Mais do que em qualquer outra ciência, segundo Jung, na psicologia o próprio observador alteraria aquilo que observa, e a própria observação já seria uma interpretação.

A psicologia, neste contexto, distancia-se do ideal de uma ciência objetiva. Mario Trevi<sup>62</sup>, por exemplo, identifica em Jung uma dupla tendência: construir um sistema teórico científico, buscando entender o homem independente de seus condicionamentos históricos (temporais e espaciais)<sup>63</sup>, e uma atitude de crítica a toda estrutura teórica que pretendesse esgotar a complexidade da psique e das diferenças individuais, em defesa de um conteúdo essencialmente experiencial, não redutível a qualquer teorização. Segundo Trevi, a segunda tendência se mostrou ser a característica essencial e mais promissora da psicologia analítica. Originou-se da transição, no pensamento do próprio Jung, da idéia de uma psicologia como ciência objetiva para uma psicologia como uma atitude original do observador. Trata-se da diferenciação que expusemos acima, na qual Jung enfatizou a relação intrincada e indissociável entre observador e observado como peculiaridade da psicologia. Tal tendência, segundo Trevi, desenvolveu-se com a reflexão de Jung sobre os

---

<sup>62</sup> TREVI, Mario. “Towards a critical approach to Jung”, in *Carl Gustav Jung: critical assessments*. Vol I. Renos K. Papadopoulos (org.). London and New York: Routledge, 1992, pp. 356-375.

<sup>63</sup> Como a teoria dos arquétipos.

tipos psicológicos, logo após o rompimento com Freud, ou seja, encontra-se no início da psicologia analítica, no momento em que esta se constituiu para se diferenciar da psicanálise freudiana. Referindo-se à conferência de 1913 sobre tipos psicológicos<sup>64</sup>, Trevi observa como Jung, ao relativizar as teorias de Freud e Adler, enfatizou a impossibilidade de se constituir qualquer verdade objetiva sobre a vida psíquica, na medida em que não poderia ser independente da estrutura de referência do intérprete. O perspectivismo junguiano, neste contexto, surgiu como uma atitude essencialmente hermenêutica, e a hermenêutica, de acordo com o autor, pode ser considerada a característica essencial da psicologia analítica. Trevi entende a hermenêutica, em forma resumida e simplificada, como a arte e a problemática da interpretação enquanto processo de pensamento que objetiva a compreensão de um texto escrito ou falado. O texto, por sua vez, pode ser entendido como qualquer concretização do pensamento ou do sentimento humano que se oferece para um intérprete, ou, num sentido mais amplo, o mundo e o comportamento do homem que, portando significados explícitos ou implícitos, se oferecem à compreensão de qualquer pessoa que se posicione frente aos mesmos como um intérprete interessado<sup>65</sup>. O perspectivismo junguiano aponta para um problema de natureza estritamente hermenêutica, na medida em que trabalha com a noção de interpretação, ao mesmo tempo em que leva em consideração o vívido e insuperável problema do próprio intérprete. O intérprete, ao encarar o texto a ser interpretado, reconhece que não há tal coisa como um texto “objetivo”, indiferente ao próprio intérprete, mas que o texto só pode ser lido levando em consideração a situação ou perspectiva existencial do mesmo no momento em que toma o texto como

---

<sup>64</sup> “A questão dos tipos psicológicos”, que expusemos acima.

<sup>65</sup> TREVI, Mario. *Op. cit.*, p. 361.

horizonte de interesse<sup>66</sup>. Tal seria a atitude de Jung ao tentar compreender a psique. Toda teoria psicológica constitui um determinado horizonte de entendimento, que imediatamente reconhece os seus próprios limites, permitindo e apelando a outros horizontes de entendimento, numa espécie de círculo hermenêutico. Toda teoria é uma verdade relativa, condicionada pela perspectiva existencial (notadamente tipológica) do observador/intérprete, e não tem o direito de se pretender definitiva ou universal. Afinal, o vivo e dinâmico processo de formação da verdade, como vimos na perspectiva pragmática adotada por Jung, chama constantemente pela constituição de novas verdades. Se uma verdade deixou de conter um significado vital, se deixou de ser eficaz, outra verdade pode substituí-la, e tal processo não tem fim, na medida em que a verdade última não pode ser alcançada. Trata-se sempre de perspectivas parciais, limitadas pela subjetividade do observador/intérprete.

A associação mais clara, realizada por Jung, entre psicologia analítica e hermenêutica se encontra em “A estrutura do inconsciente”<sup>67</sup>, artigo de 1916. Na quinta seção do artigo, Jung procurou resolver o problema da identificação dos aspectos individuais da psique com seus aspectos coletivos. Nem o individual poderia ser reduzido ao coletivo, nem o coletivo ao individual. Uma psicologia das diferenças individuais não poderia desconsiderar os aspectos comuns da psique de todos os homens (inconsciente coletivo), alegando ter validade exclusiva. O mesmo poderia ser dito de uma psicologia científica e generalizadora, que desconsiderasse as diferenças individuais. Seria melhor, neste contexto, reconhecer a necessidade do pluralismo de princípios, tal como defendido por William James. A idéia de uma psicologia individual científica seria uma *contradictio*

---

<sup>66</sup> Ibidem, p. 364.

<sup>67</sup> OC 7.

*in adjecto*, pois que esta lidaria com os aspectos singulares do homem. O psicólogo que praticasse “cientificamente” a análise individual trairia a psicologia individual, na medida em que todo indivíduo, da perspectiva de sua psicologia individual, deveria ter ser próprio manual, e não um manual geral elaborado por uma psicologia científica. Jung passou a refletir, então, sobre a complexa posição do analista diante de seu paciente. Primeiramente, alertou para o perigo de se reduzir as fantasias do paciente a elementos já conhecidos, alocando-as numa estrutura de significado preestabelecido. Isto poderia facilitar a tarefa do analista, constituindo um atalho explicativo, mas impediria a verdadeira compreensão do significado oculto da fantasia. Esta, antes de tudo, possuiria um significado simbólico. Jung, neste contexto, não definiu o símbolo como o sinal que oculta algo geralmente conhecido, mas como uma tentativa de elucidar, mediante a analogia, alguma coisa ainda totalmente desconhecida e em processo. A fantasia, segundo Jung, constituiria um *verdadeiro símbolo hermenêutico*. Jung afirmou:

A hermenêutica, ciência largamente praticada há muito tempo, consiste em enfileirar analogias depois de analogias, a partir de um símbolo dado. Em primeiro lugar são anotadas as analogias subjetivas produzidas ao acaso pelo paciente e em segundo lugar, as analogias objetivas oferecidas pelo analista à base de seu conhecimento geral. Através deste processo, o símbolo inicial é ampliado e enriquecido: desta forma chegaremos a um quadro extremamente complexo e multifacetado<sup>68</sup>.

O importante, na visão de Jung, não era se esta ampliação ou enriquecimento pudesse levar a uma formulação “correta”, racionalmente falando, do significado

---

<sup>68</sup> OC 7, “A estrutura do inconsciente”, p. 146.

simbólico, mas o valor vital deste significado, conforme uma perspectiva pragmática. O traçado vital hermeneuticamente construído, afinal, não poderia dar origem a princípios aplicáveis a todos, pois constituiria um ponto de vista de validade limitada e efêmera<sup>69</sup>. A abordagem do inconsciente do paciente, neste sentido, não poderia estar submetida a princípios gerais, mas deveria se guiar pelo processo dinâmico e interativo, entre paciente e analista, de construção de analogias. Metaforicamente falando, podemos dizer que o paciente é uma espécie de texto, cujo significado oculto não pode ser esgotado, na medida em que um conhecimento completo e definitivo do mesmo não é possível; o significado vital é elaborado no próprio processo analítico, sendo dependente da interação entre paciente e analista. Não há uma Verdade sobre o significado simbólico, não há uma *única* interpretação do mesmo. O quadro, como diz Jung, é complexo e multifacetado, e cada análise pode levar a um enquadramento diverso.

### **A necessidade do uso de modelos**

A reflexão de Jung sobre o símbolo como expressão de algo essencialmente desconhecido, não redutível ao já conhecido, e a conseqüente necessidade de se utilizar analogias para se acessar as manifestações simbólicas do inconsciente do paciente levam-nos diretamente para a questão do uso de modelos na psicologia analítica<sup>70</sup>. A analogia, em Jung, comporta uma pluralidade de sentidos, contém uma penumbra de associações. Frente ao caráter essencialmente incognoscível do inconsciente<sup>71</sup>, o intelecto e o uso da linguagem verbal alcançam um limite não ultrapassável. O desconhecido, neste contexto, só pode ser

---

<sup>69</sup> OC 7, “A estrutura do inconsciente”, p. 147.

<sup>70</sup> Como expusemos na introdução, utilizamos o modelo como sinônimo de analogia, tal como definido na obra de Bion.

<sup>71</sup> O inconsciente, em Jung, é definido negativamente como o não-consciente, como o não conhecido. Veremos com mais detalhes a relação entre o inconsciente entendido como o incognoscível e a necessidade do uso de modelos ao tratarmos do modelo místico-religioso.

acessado indiretamente, por meio de uma linguagem analógica, simbólica ou onírica. Uma linguagem verbal, que traz consigo a possibilidade da definição e distinção precisa de conceitos, possibilitando a construção de um sistema teórico abstrato, dá lugar a uma linguagem analógica e imagética, menos abstrata, que traz consigo a possibilidade de fusão e multiplicação de sentidos, permitindo a formação de ambigüidades ou ambivalências. Isto é necessário, segundo Jung, para refrear o impulso consciente de conhecimento, a *hybris* da consciência em reduzir o desconhecido ao já conhecido, numa busca incansável pelo entendimento da totalidade do real, e a conseqüente redução do mesmo a um sistema teórico. Afinal, o significado vital do inconsciente ultrapassa qualquer tentativa de sistematização, e o homem, limitado por determinações vitais, tais como expostas no perspectivismo junguiano, não pode abarcar a totalidade do real, aqui compreendido o seu mundo interior. A perspectiva particular não pode tomar a palavra em nome do todo.

A necessidade de analogias para se pensar o incognoscível é enfatizada, por exemplo, por Hannah Arendt, em *A Vida do Espírito*<sup>72</sup>. Ao refletir sobre a atividade de pensar, em contraste com a atividade de conhecer<sup>73</sup>, Arendt desenvolve a idéia do ego pensante, uma pura atividade do pensamento que se retira do mundo sensível, do mundo das aparências/fenômenos. O pensamento só pode atuar na medida em que se cega para o sensorialmente dado, removendo tudo o que está à mão, a fim de que o que está distante, aquilo que não é sensível, manifeste-se<sup>74</sup>. O não sensível é o mundo das idéias, abstraídas da experiência sensorial. Na atividade do pensamento, “o que está perto e aparece

---

<sup>72</sup> ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

<sup>73</sup> Arendt parte da distinção kantiana entre razão, faculdade das idéias, e entendimento, faculdade do conhecimento sensível. Pensar, para Arendt, é uma atividade especulativa, que não pode ser referida diretamente à experiência dos sentidos. Conhecer, por sua vez, pressupõe a relação de conceitos com uma base empírica.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 66.

diretamente aos nossos sentidos agora está distante; e o que se encontra distante está realmente presente”<sup>75</sup>, como se o homem se retirasse para uma terra imaginária, a “terra dos invisíveis”. A invisibilidade, a não sensorialidade do pensamento o torna inadequado para a função do conhecimento, na medida em que esta deve se ancorar no mundo da experiência sensível, no mundo empírico, e os objetos (*Objekt*) do pensamento, assim, não podem se constituir em objetos (*Gegenstand*) do conhecimento. No entanto, o pensamento ainda pode se relacionar com a sensibilidade, exercendo indiretamente uma função cognitiva. Esta aproximação, segundo Arendt, se faz pela utilização de metáforas e analogias, pelas quais o pensamento toma de empréstimo imagens originalmente concebidas para corresponder a experiências dos sentidos<sup>76</sup>. A analogia, como observa Arendt, comentando Aristóteles, descobre uma percepção intuitiva de similaridades em dessemelhantes, uma similaridade de relações — “a consciência está para o inconsciente assim como a ponta do iceberg está para a sua parte submersa”, por exemplo. Por meio de tal linguagem metafórica, o que era inicialmente invisível e incognoscível, os objetos do pensamento, aproxima-se do mundo sensível, do mundo das aparências, adquirindo corpo, por assim dizer. Foi Kant, segundo Arendt, quem enfatizou o uso da analogia como único modo pelo qual a razão especulativa — a atividade do pensamento — pode se manifestar. Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant teria afirmado que a analogia fornece ao pensamento abstrato e sem imagens uma intuição colhida do mundo das aparências, cuja função é a de estabelecer a realidade de nossos conceitos, como que desfazendo a retirada do mundo da atividade do pensamento. Na medida em que a atividade da razão transcende o mundo empírico, e suas idéias não encontram nenhuma intuição adequada, a metáfora ou analogia

---

<sup>75</sup> Ibidem, pp. 66-67.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 79.

realiza uma transformação ou transição “de um estado existencial, aquele do pensar, para outro, aquele do ser uma aparência entre aparências”<sup>77</sup>. A analogia tem como função, então, tornar sensível uma experiência que não aparece, possibilitar a referência ao mundo sensível de experiências não-sensíveis. Nas palavras da autora:

Analogias, metáforas e emblemas são fios com que o espírito se prende ao mundo, mesmo nos momentos em que, desatento, perde o contato direto com ele: são eles também que garantem a unidade da experiência humana. Além disso, servem como modelos no próprio processo de pensamento, dando-nos orientação quando tememos cambalear às cegas entre experiências nas quais nossos sentidos corporais, com sua relativa certeza de conhecimento, não nos podem guiar [...] A linguagem, prestando-se ao uso metafórico, torna-nos capazes de pensar, isto é, de ter trânsito em assuntos não sensíveis, pois permite uma transferência, *metapherein*, de nossas experiências sensíveis<sup>78</sup>.

O grande perigo da utilização de analogias, segundo Arendt, é a sua concretização, entendida como o apelo à evidência inquestionada da experiência sensível. Ao invadirem o domínio científico, *locus* do conhecimento empírico, o uso de analogias pode desvirtuar no abuso das mesmas para fornecer evidência plausível para uma determinada teoria<sup>79</sup>. Neste momento, abandona-se o nível do *como se*, e as analogias deixam de portar seu valor instrumental como modelos no próprio processo de pensamento, como afirmado por Arendt.

---

<sup>77</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>78</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>79</sup> Ibidem, p. 86.

As reflexões de Arendt sobre o uso de analogias se adaptam perfeitamente ao uso de modelos ou analogias no pensamento de Bion. Com efeito, em *Atenção e Interpretação*, especialmente nos capítulos 3 e 4, Bion enfatiza o caráter não sensível da realidade psíquica (O, o incognoscível) e a necessidade do psicanalista de abandonar memória, desejo e compreensão, no sentido de abstrair-se da experiência sensorial, a fim de acessar tal realidade. O, em última instância, não pode ser conhecido, não pode ser esgotado, mas apenas pensado e vivenciado. Os modelos, neste sentido, servem como aproximações indiretas e provisórias de uma realidade em si incognoscível, e constituem formas mais “sensíveis” e imagéticas de se acessar O — menos abstratas do que sistemas teóricos<sup>80</sup>. Bion também chama a atenção para o perigo de concretização da analogia, momento no qual o modelo deixa de ser um instrumento que auxilia o processo de pensar e se torna uma camisa-de-força teórica, predeterminando a compreensão da experiência psicanalítica.

Jung adota posição semelhante. O inconsciente, o Incognoscível, não pode ser conhecido, muito menos esgotado, mas apenas abordado indiretamente por meio de analogias. Ao lidarmos com o inconsciente, trabalhamos sempre com imagens, metáforas, somente no nível do *como se*, e nunca com coisas em si mesmas, e o analista deve se preocupar com o perigo de transformar o modelo explicativo que elabora na realidade mesma, como se fosse a representação fiel da realidade. O perspectivismo junguiano e o seu pragmatismo, como expusemos acima, impedem esta possibilidade de antemão, pelo menos em teoria<sup>81</sup>. Além disso, na medida em que o próprio inconsciente trabalha com uma

---

<sup>80</sup> David Zimerman chama a atenção para a perspectiva de visualização concreta que os modelos bionianos possibilitam. Nas palavras de Bion: “O uso de um modelo é eficaz por devolver o sentido do concreto para uma investigação que pode ter perdido o contato com o seu *background* por meio da abstração e dos sistemas teóricos a ela associados” (BION, citado por ZIMMERMAN, David. *Op. cit.*, p. 50).

<sup>81</sup> Com a teoria dos arquétipos e do inconsciente coletivo, o próprio Jung ainda acalentava o sonho de estabelecer uma essência universal e imutável do psiquismo, para além de toda limitação subjetiva.

linguagem simbólica e analógica, em sonhos e fantasias, o uso da analogia por parte do analista respeita a pluralidade de sentidos que esta carrega, não permitindo o esgotamento e a redução do desconhecido ao já conhecido. Neste contexto, o uso de analogias para abordar o Incognoscível difere do esquema descrito por Arendt, na medida em que a analogia não é utilizada apenas por ser a forma mais adequada do não-sensível se tornar sensível, do incognoscível se tornar indiretamente cognoscível, mas também por ser a forma específica na qual o próprio Incognoscível (o inconsciente) se manifesta.

Por fim, como observa Antônio Muniz de Rezende, a idéia de modelo, em Bion, é indissociável da noção de vértice<sup>82</sup>. Devido ao caráter provisório e relativo dos modelos utilizados, ao não pretenderem ser descrições definitivas e literais da realidade, eles constituem diferentes maneiras de se abordar um assunto ou objeto, os quais se oferecem à “percepção” do observador a partir de diversos vértices ou “pontos de vista”. Enquanto um determinado vértice ou modelo permite ao observador perceber e elaborar determinados aspectos de um determinado assunto ou objeto, outro vértice ou modelo permite a percepção e a elaboração de aspectos diversos deste mesmo assunto ou objeto. O perspectivismo de Jung trabalha justamente com esta questão. O inconsciente pode ser abordado de diferentes maneiras, conforme a perspectiva do observador, e teorias diversas, tais como a Freud, Adler e Jung, surgem exatamente desta diversidade, possuindo, assim, um caráter relativo. Nos capítulos seguintes, veremos como o próprio Jung adotou diferentes modelos ou perspectivas na abordagem do inconsciente.

---

<sup>82</sup> Cf. REZENDE, Antônio M. Bion e o Futuro da Psicanálise Campinas, SP: Papirus, 1993, pp. 30-32.

## CAPÍTULO II

### MODELO CIENTÍFICO

O modelo científico, em Jung, está especificamente relacionado com os experimentos de associação de palavras, realizados sob a direção de Jung na clínica psiquiátrica da Universidade de Zurique a partir de 1902. Jung promoveu, para tais experimentos, a construção de um ambiente experimental controlado e manipulável, tentando aplicar à psicologia o modelo experimental das ciências teórico-experimentais. Inseriu-se, com essa tentativa, no contexto mais amplo do desenvolvimento de uma psicologia com aspirações científicas do final do século XIX e início do século XX. Segundo Sonu Shamdasani, foi o trabalho de Jung com os experimentos de associações que estabeleceu sua reputação como uma das estrelas em ascensão no cenário da psiquiatria internacional, pois a impressão de “se poder conduzir a psicoterapia de uma maneira supostamente científica, por meio da adoção de alguns procedimentos do laboratório experimental, significou muito para a popularidade de Jung [no meio acadêmico]”<sup>83</sup>. Neste sentido, ainda segundo Shamdasani, a atitude geral da psicologia acadêmica com o trabalho de Jung, para a qual, a partir da década de 20, o uso da experimentação e de métodos estatísticos eram os traços cruciais para se garantir um *status* científico à psicologia, tem sido a de que seus primeiros estudos com associações de palavras eram “científicos”, considerando o restante de sua obra como não científico — e sendo, por isso, depreciado.<sup>84</sup>

A identificação estreita entre método experimental e ciência, assim como sua valorização, encontrava-se na perspectiva epistemológica do próprio Jung durante os seus

---

<sup>83</sup> SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 61.

<sup>84</sup> *Ibidem*, pp. 43-44.

estudos psiquiátricos — de 1900 a 1909. Nesse sentido, só podemos falar da adoção junguiana de um **modelo** científico e da relativização concomitante do mesmo retrospectivamente, com o desenvolvimento de seu perspectivismo a partir de 1913. Os trabalhos de Jung no período de 1900 a 1909 expõem o comprometimento de Jung com uma ciência não relativizada, calcada na perspectiva positivista de controle e de estabelecimento de “fatos”. Este comprometimento pode ser observado em sua mudança de atitude para com a especulação filosófica e espiritualista a partir de 1900. Jung leu Kant, Schopenhauer, Nietzsche e filósofos românticos como Schelling, Carl Gustav Carus e Eduard von Hartmann na juventude, e proferiu palestras sobre estes autores na sociedade estudantil Zofíngia, durante a sua graduação em medicina na Basileia (1895-1900). Nessas palestras, defendeu a validade do pensamento filosófico, vitalista e espiritualista frente ao materialismo e ao ceticismo científicos reinantes, relativizando e limitando o seu alcance<sup>85</sup>. Porém, como observa Shamdasani, após Jung ter descoberto sua vocação como psiquiatra, em torno de 1900, parece ter passado por algo semelhante a uma conversão à perspectiva científica natural, passando a criticar abordagens metafísicas<sup>86</sup>. Posteriormente, especificamente após o rompimento com Freud, Jung voltaria a valorizar os aspectos filosóficos e espiritualistas da psicologia, afastando-se da perspectiva estritamente científica e adquirindo a fama de “místico”, “poeta”, “ocultista”, “filósofo”, etc.

### **Modelo científico e controle experimental**

Em *O Coração e a Razão*, Léon Chertok e Isabelle Stengers descrevem a tentativa de Freud de formular um método científico para o tratamento da histeria. Os passos

---

<sup>85</sup> Cf. BISHOP, Paul. *The Dionysian Self: C. G. Jung's reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin; New York: de Gruyter, 1995, pp. 27-42.

<sup>86</sup> SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 222.

decisivos nessa formulação foram o abandono da hipnose e a produção da neurose de transferência. O foco dessa mudança, segundo os autores, era despojar as manifestações neuróticas de seus aspectos incontroláveis, imprevisíveis, complexos, em vista de uma nova técnica que transformaria os pacientes em sujeitos purificados, simplificados, comensuráveis<sup>87</sup>. A substituição da neurose comum pela neurose de transferência permitiria a Freud criar uma “doença de laboratório”, colocada a serviço do conhecimento. Em analogia com a química do século XIX, na qual o cientista criava seu objeto ao desvinculá-lo do mundo natural por meio de procedimentos de laboratório, seria possível criar uma doença artificial, submetida aos procedimentos definidos pela cena analítica, sendo acessível, assim, às intervenções e ao controle do analista.

Freud seguiria, nessa tentativa de formulação de um método científico, a tendência geral de desenvolvimento da ciência no fim do século XIX, para a qual a diferença essencial entre ciência e não-ciência estava na possibilidade de controle e manipulação<sup>88</sup>.

Nas palavras dos autores:

---

<sup>87</sup> CHERTOK, Léon e STENGERS, Isabelle. *O Coração e a Razão: a hipnose de Lavoisier a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 75.

<sup>88</sup> A psicanálise freudiana, entretanto, não pode ser reduzida em sua totalidade ao cientificismo do final do século XIX. Como observa Carlos Plastino, em *O Primado da Afetividade*, a posterior experiência clínica de Freud obrigou-o a modificar e criticar, mesmo que inconscientemente, o paradigma moderno de conhecimento, calcado na idéia de um sujeito neutro, separado de seu objeto de estudo, que procura reduzir a complexidade do real a elementos mais simples e sistematizáveis, com o objetivo de prever e intervir nos processos da natureza. O conhecimento científico, neste contexto, articula-se com a necessidade de controle e dominação, seja da natureza, do homem ou da sociedade. Segundo Plastino, a própria psicanálise pagou tributo inicialmente a esta perspectiva, como o testemunha a concepção maquínica que preside a primeira concepção de “aparelho psíquico” elaborada por Freud (Cf. PLASTINO, Carlos Alberto. *O Primado da Afetividade: a crítica freudiana ao paradigma moderno*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 26), mas, posteriormente, principalmente durante os anos 20, com a elaboração da segunda tópica, Freud relativizou o modelo mecânico da psique e o alcance da capacidade de conhecimento e controle da consciência, passando a enfatizar a participação do inconsciente nos processos de apreensão da realidade, a qual supõe “[...] não uma atividade que ordena a realidade constituindo objetos, mas uma atitude de recepção e acolhimento do impacto do real sob sua forma magmática” (PLASTINO, Carlos. *Op. cit.*, p. 98). A concepção do Id como inconsciente originário, e a concomitante superação da idéia do inconsciente como processo derivado da consciência, por meio da repressão, neste contexto, possibilitou a Freud relativizar uma concepção de psiquismo subordinada ao consciente e ao racional, permitindo-lhe considerar a importância da afetividade na constituição de subjetividade.

Talvez estejamos hoje demasiadamente esquecidos, neste século XX em que o ideal científico está associado à noção de “revolução”, de descoberta teórico-experimental que cause uma reviravolta, como a do átomo quântico ou a do ADN, de que, no fim do século XIX, triunfaram a química e o pasteurismo, ciências agnósticas quanto àquilo que manipulavam, gloriosas quanto à eficiência de sua manipulação. E as experiências “laboratoriais” de Charcot, fazendo e desfazendo paralisias, inscreveram-se nesse ideal de racionalidade *ativa*, em que a razão não remete à compreensão dos mecanismos, mas a seu controle [...] <sup>89</sup>

O conceito de racionalidade ativa, de acordo com os autores, encontrou a sua fundamentação filosófica em Kant e a sua expressão científica em Lavoisier. O tribunal kantiano da razão instaurou o sujeito pensante ativo, para o qual o objeto de observação ou a natureza deve se comportar como testemunha frente às indagações da razão-juíza, respondendo somente às perguntas que esta lhe dirige. Constituiu, assim, um componente fundamental da moderna orientação teórico-experimental: o cientista deve se apresentar como mestre, como juiz, e não como aluno submisso; deve ditar à natureza os princípios e regras em termos dos quais ela deve responder a suas indagações. Lavoisier, por sua vez, fundou a química moderna, experimental, no fim do século XVIII, em contraste com a química praticada até então. A química anterior a Lavoisier era caracterizada como uma arte da experiência, definida pela complexidade e pela multiplicidade de seu objeto de estudo, não passível de redução a regras gerais ou reproduzíveis; exigia do químico, nesse sentido, acúmulo de experiências e um certo “tato” ou intuição, únicos guias confiáveis no emaranhado e multiplicidade de processos químicos. Em contraste com esta situação,

---

<sup>89</sup> Ibidem, p. 72.

Lavoisier definiu a química como uma técnica experimental. Com Lavoisier, o químico deixou de se definir por sua experiência e capacidade individual e passou a se definir por sua ação: constituir o cenário experimental e fechá-lo de tal maneira que ele ficasse integralmente submetido ao seu controle<sup>90</sup>. O procedimento experimental visava à purificação e à simplificação dos fenômenos observados, despojando-os de seus traços incontroláveis e parasitários. Somente uma cena experimental assim constituída poderia demonstrar uma relação unívoca entre os termos (selecionados) postos em cena. “Nenhum químico antes dele, pretendia demonstrar Lavoisier, controlara suficientemente suas experiências, nenhum se havia certificado de não deixar escapar nada e de não penetrar em nada sub-repticiamente. O fato não era tudo o que se podia observar, nem tampouco tudo o que se podia reproduzir”<sup>91</sup>. O fato experimental era algo controlado, produzido a fim de responder às indagações e às expectativas do pesquisador, à maneira do tribunal kantiano.

No contexto da difusão e da consolidação da ciência teórico-experimental no século XIX, o emprego de uma racionalidade ativa e experimental pode ser estendido à fundação de uma psicologia científica e experimental na segunda metade do mesmo século, cujo fundamento institucional é identificado com a criação do laboratório de psicologia experimental de Wilhelm Wundt, em Leipzig, em 1879, considerado o marco inicial da psicologia moderna. Para Wundt, foi a adoção da experimentação o fator que separou definitivamente a psicologia experimental ou empírica da até então psicologia metafísica ou filosófica, que procurava desvendar as leis fundamentais da mente por meio da pura especulação. Segundo Shamdasani:

---

<sup>90</sup> Ibidem, p. 68.

<sup>91</sup> Ibidem, p. 31.

Wundt dizia que existiam dois métodos na ciência natural: a experimentação e a observação [...] A segunda era aplicável em campos como a botânica e a zoologia, dotados de objetos naturais que permaneciam em estado relativamente constante. A psicologia, entretanto, ao lidar com processos em lugar de objetos permanentes, só poderia contar com observações exatas mediante o recurso da observação experimental. Somente com a experimentação os processos psíquicos poderiam ser iniciados e interrompidos quando desejado.<sup>92</sup>

Wundt não foi o primeiro a chegar a esta conclusão no campo da psicologia. A tentativa de aplicar métodos quantitativos e objetivos ao estudo da mente já havia sido realizada por pesquisadores alemães como E. W. Weber, G. T. Fechner (1801-1887) e Hermann von Helmholtz (1821-1894). Comum a todos estes autores era a tentativa de estabelecer uma relação direta entre a fisiologia e o estudo dos processos mentais, concentrando-se na pesquisa de processos sensoriais e da percepção. O estudo da relação entre fenômenos corporais e mentais permitiria uma abordagem experimental e quantitativa, fornecendo à psicologia um *status* científico. Segundo Leslie Spencer Hearnshaw<sup>93</sup>, Weber, em suas pesquisas sobre o tato sensível (publicadas em 1846), empregou pela primeira vez o método das “diferenças apenas perceptíveis”, que pode ser considerado o início da psicofísica e do acesso quantitativo à psicologia, e formulou a lei na qual as diferenças perceptíveis são constantemente proporcionais às magnitudes do estímulo original, sendo saudada como a possibilidade de se quantificar estados qualitativos. Fechner, trabalhando com a relação entre o estímulo e a sensação (trabalho publicado em 1860), introduziu a metodologia, a experimentação sistemática e a avaliação

---

<sup>92</sup> SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 46.

<sup>93</sup> HEARNSHAW, L. S.. *The Shaping of Modern Psychology*. London: Routledge, 1987. Especialmente o capítulo 9, pp. 124-148.

quantitativa dos resultados, formulando os métodos básicos da psicofísica quantitativa. Helmholtz sistematizou o acesso experimental aos problemas da percepção sensorial, bem como mediu a velocidade dos impulsos nervosos. Como professor de fisiologia, foi bem sucedido ao medir a velocidade dos impulsos nervosos, primeiro nos sapos e depois no homem, e estabeleceu o fato de que estes não eram instantâneos, ou quase instantâneos, como se acreditava anteriormente, mas comparativamente lentos. Isto implicava claramente que os processos mentais, uma vez que envolviam seqüências causais no tempo, eram parte do mundo físico, e possibilitou o desenvolvimento dos experimentos de medida de tempos de reação, utilizados por Wundt — e posteriormente por Jung.

Wundt, por sua vez, organizou toda a área da psicologia fisiológica, relacionado com o grande domínio da psicologia em geral, e deu à psicologia sua identidade institucional. Sua psicologia experimental foi essencialmente uma psicologia fisiológica, que lidava com processos perceptivos e sensoriais, atenção, psicofísica, tempos de reação, etc.; também foi um dos responsáveis pela introdução dos experimentos de associação de palavras — foco das pesquisas experimentais de Jung. Segundo Hearnshaw, nos vinte e cinco anos após o estabelecimento do laboratório de Wundt em Leipzig, o cenário psicológico se transformou rapidamente. Laboratórios foram fundados em diversas partes da Alemanha, Estados Unidos, França, Canadá, Bélgica, Holanda, Áustria, Grã-Bretanha, Argentina e Espanha. No início do século XX, a psicologia não consistia mais em meditações desordenadas de filósofos; tornou-se um organizado e independente corpo de conhecimento com seus próprios métodos e com suas próprias bases institucionais. As pesquisas experimentais realizadas por Jung inserem-se diretamente neste processo de consolidação. Podemos notar em seus experimentos a mesma preocupação em relacionar processos mentais e processos fisiológicos, definindo os primeiros de acordo com a sua

capacidade de expressão física-fisiológica — definição da atenção como processo emocional enraizado no corpo, por exemplo, e não como processo lógico. Esta relação lhe permitiu empregar métodos quantitativos, como a medição dos tempos de reação, e instrumentos para medir as reações fisiológicas concomitantes aos experimentos, como o galvanômetro (para medir as variações da resistência elétrica do corpo) e o pneumógrafo (para medir as variações da inervação respiratória), permitindo um certo controle e objetividade na pesquisa dos processos mentais. É para os experimentos de associação de palavras que devemos nos voltar agora, se quisermos compreender as implicações da adoção de métodos experimentais no modelo científico junguiano.

### **Os precursores**

Resumidamente, o experimento de associação de palavras utilizado por Jung consistia em uma pessoa experimental responder o mais rápido possível, com a primeira palavra que lhe ocorresse, a uma palavra qualquer proferida pelo experimentador. A repetição desse procedimento, com a utilização de uma série de palavras diversas, produzia pares de palavras, chamados de “associações”, ou, mais especificamente, associações verbais. A palavra proclamada se denominava “palavra-estímulo” e a resposta, “reação”.

Jung não foi o primeiro a utilizar este procedimento em experimentos psicológicos. Francis Galton já havia apontado a utilidade da livre associação de palavras para efeito de diagnósticos psicológicos em *Experimentos Psicométricos* (1879), e Wundt e alguns de seus alunos realizaram experimentos sistemáticos com associações de palavras nas duas últimas décadas do século XIX. Porém, a adoção desse procedimento experimental adquiriu um novo significado nas pesquisas da clínica da Universidade de Zurique, na qual se procurou empregar as experiências de associação no diagnóstico de doentes mentais e no

estudo de processos inconscientes. Com efeito, as experiências de Wundt estavam voltadas para o estudo da consciência — seus elementos e processos — em pessoas sadias. Wundt buscava, segundo Hearnshaw, a compreensão dos elementos da consciência e de suas leis de associação, ou seja, qual a combinação desses elementos (sentimentos e sensações) e as leis que regiam essas mesmas associações, dando prosseguimento experimental, em certo sentido, à tradição associacionista do empirismo britânico. Segundo Jung, os experimentos só adquiriram um interesse clínico com a sua introdução na psiquiatria, especialmente por meio de Emil Kraepelin (1856-1926), aluno de Wundt, e de seu discípulo Gustav Aschaffenburg, os quais procuraram estudar as associações em estados alterados de consciência (fadiga, sonolência, consumo de álcool)<sup>94</sup>. Para Jung, estas pesquisas forneceriam a ponte para o estudo da mente enferma, permitindo a comparação das associações de pessoas sadias (em estado de alteração da consciência) com as associações de doentes mentais. Jung e seus colegas da clínica da Universidade de Zurique, sob a orientação e incentivo de Eugen Bleuler (diretor da clínica), realizaram tal comparação, buscando o estabelecimento de leis que regessem o mecanismo associativo e permitissem uma compreensão objetiva da psique inconsciente. Busca de leis ou conexões necessárias e maior objetividade: encontramos aqui as primeiras características que definem o modelo científico adotado por Jung nos primeiros dez anos de sua carreira. Jung insere-se aqui na longa tradição filosófica da busca de leis de associação dos elementos mentais, especificamente desenvolvida pelo empirismo britânico.

Embora a concepção de associação de idéias já estivesse presente em Aristóteles, que estabeleceu as leis tradicionais de associação de idéias (semelhança, contraste e contigüidade), utilizadas em toda reflexão posterior sobre o mecanismo de associações,

---

<sup>94</sup> OC 2, §§ 864-866.

foram filósofos do empirismo britânico que a consideraram a característica fundamental do funcionamento mental. Encontramos a concepção de associação de idéias em Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) e David Hume (1711-1776), mas a associação de idéias recebeu um tratamento mais amplo inicialmente em David Hartley (1705-1757), considerado o fundador da escola associacionista de psicologia — suas idéias foram desenvolvidas posteriormente por James Mill (1773-1836), Alexander Bain (1818-1903) e Herbert Spencer (1820-1903). Comum aos diversos adeptos da tradição associacionista era a idéia de que a consciência era o resultado da combinação, de acordo com certas leis de associação, de elementos mais simples derivados da experiência dos sentidos. Hume, por exemplo, dividiu os elementos mentais em duas categorias: impressões (sensações, paixões e emoções) e idéias, derivadas da experiência sensorial; ambas também foram divididas em simples e complexas, o que possibilitaria uma análise das impressões e idéias complexas em suas unidades mais simples e irreduzíveis (atomismo); a combinação de idéias e impressões obedeceria a algumas leis de associação, especificadas como semelhança, contigüidade e causalidade. Hartley, assim como Hume, concebeu a mente (consciência) como uma composição de pequenas e irreduzíveis partículas de sensação e pensamento, relacionadas entre si por uma cadeia de associações e regidas por certas leis, as quais estabeleceriam conexões necessárias; reduziu as leis de associação ao princípio da contigüidade ou sucessão temporal e espacial, afirmando que idéias e sensações que ocorrem freqüentemente juntas adquiririam uma conexão necessária, de forma que o aparecimento de uma evocaria necessariamente a idéia ou sensação correspondente. James Mill, posteriormente, inspirado em Hartley, desenvolveu o princípio das associações

indissolúveis (“lei da frequência”), que afirma que sensações e idéias que ocorrem freqüentemente juntas se ligam de forma necessária<sup>95</sup>.

O desenvolvimento da tradição associacionista desembocou, assim, numa concepção elementarista e mecanicista da mente, calcada numa abordagem reducionista, que procura relacionar e reduzir os mais complexos e elevados fenômenos mentais às suas partes ou componentes mais simples e fundamentais, à maneira da física corpuscular do século XVIII, que procurava explicar o mundo físico por meio de uma redução de seus processos mais complexos à interação de suas unidades ou partículas mais simples, ou à maneira de uma “química mental”. Não é de se espantar, portanto, que a psicologia experimental nascente empregasse a associação de idéias como um dos focos de suas pesquisas, pois trazia consigo certo cunho de cientificidade, com a possibilidade de se empregar leis e princípios redutivos-explicativos, assim como a possibilidade de se relacionar mecanismos mentais a mecanismos corporais, foco de uma psicologia experimental que se desenvolveu inicialmente como psicologia fisiológica. Além disso, a tradição associacionista criticou a idéia de livre-arbítrio, fornecendo uma visão determinista do funcionamento mental, explicando-o por meio de conexões necessárias e excluindo assim o acaso do mesmo. Com efeito, se a mente (consciência) pode ser reduzida aos seus elementos mais simples, derivados da experiência dos sentidos, e estes se associam de acordo com a frequência em que se conectam e segundo certas leis de associação, desemboca-se numa concepção determinista, voltada para o condicionamento mental — do qual o *behaviorismo* é o representante mais claro.

---

<sup>95</sup> Essas concepções da tradição associacionista do empirismo britânico exerceram influência na construção de modelos educacionais no século XVIII. Com efeito, a concepção de que todas as nossas idéias provêm da experiência dos sentidos e de que é possível estabelecer conexões necessárias entre as mesmas (e com as sensações), de acordo com a frequência em que se relacionam, possibilitam a idéia de um condicionamento mental através da aquisição de hábitos, da repetição contínua de certas ações e pensamentos em situações semelhantes.

As reflexões de Jung sobre os seus experimentos de associação de palavras durante a primeira década do século XX indicam certa similaridade com esta perspectiva associacionista e determinista. Sua relação com a concepção associacionista pode ser constatada em sua “Psicologia da dementia praecox: um ensaio”, publicado em 1907. No capítulo II, ao discutir a idéia de complexo de tonalidade afetiva, Jung comparou os “elementos da vida psíquica” (sentimentos, idéias e sensações) a unidades que, em analogia com a química, poderiam ser comparadas a moléculas psíquicas. Em seguida forneceu um exemplo:

Por exemplo: *encontro na rua um velho amigo*; em meu cérebro, surge uma imagem, uma *unidade funcional*: a imagem de meu amigo X. Distinguimos nesta unidade (“molécula”) três componentes (“radicais”): *percepção sensorial*, *os componentes intelectuais* (representação, imagens de memória, juízos, etc.), *tonalidade afetiva*. Esses três elementos encontram-se firmemente unidos de maneira que, ao emergir a imagem de memória de X, em geral, todos os elementos a ela associados também vêm à tona.<sup>96</sup>

Definiu um complexo de tonalidade afetiva (inconsciente) como uma unidade psíquica mais elevada, que pode ser analisada e decomposta em elementos isolados, associados em torno de um afeto. Estendeu esta concepção para a análise da consciência ao afirmar que a mesma formação associativa ocorre no complexo do eu, definido como uma expressão psicológica de uma combinação firmemente associada entre todas as sensações corporais.

---

<sup>96</sup> OC 3, § 79.

Entretanto, não podemos conceber Jung como um associacionista nos moldes do empirismo britânico, mesmo tendo em vista o determinismo implícito em seu modelo científico. Com efeito, Jung não procurou reduzir o funcionamento mental ao princípio da associação, pois aplicou-o especificamente aos processos inconscientes. A consciência, por sua vez, era dotada de funções sujeitas a modificações voluntárias. Distinguiu, assim, dois níveis de funcionamento mental: um nível inconsciente, caracterizado pelo determinismo associativo, sujeito a leis gerais e concebido como base do psiquismo, e um nível consciente, caracterizado por certa liberdade, individualidade e maleabilidade adaptativa. Esta divisão permitiu a Jung contornar a identificação filosófica tradicional do psíquico com a consciência (como se pode observar na tradição associacionista do empirismo britânico), resguardando-a de uma redução mecanicista, ao mesmo tempo em que lhe permitiu aplicar um modelo científico (determinista, composto de leis e redutível a princípios explicativos) à parcela não consciente do funcionamento mental.

Jung combinou, neste contexto, o aspecto redutivo-causal e determinista dos experimentos de associação com a abordagem clínica da psicologia francesa do subconsciente, especialmente as pesquisas sobre histeria e sobre hipnose de Pierre Janet, e com as reflexões de Freud sobre os mecanismos inconscientes na histeria e nos sonhos.

Jung citou e se referiu positivamente às idéias de Janet sobre dissociação mental e sobre automatismos subconscientes desde seu primeiro trabalho (“Sobre a psicologia e patologia dos fenômenos chamados ocultos”<sup>97</sup>, sua tese de doutorado apresentada em 1902) e assistiu a palestras de Janet em Paris no inverno de 1902. Durante toda a sua carreira, considerou a idéia de “*abaissement du niveau mental*”, de Janet, como condição da eclosão de processos inconscientes, assim como identificou os automatismos subconscientes

---

<sup>97</sup> OC 1, §§ 1-150.

descritos por Janet com o determinismo associativo de suas experiências de associação. As reflexões de Janet sobre suas experiências com histéricos e hipnose levaram o mesmo a formular a concepção de dois níveis de funcionamento mental: um nível superior (consciente), constituído pela capacidade de percepção, atenção, vontade e aquisição de novas lembranças (em suma, responsável pela adaptação à realidade) e um nível inferior (subconsciente), constituído por automatismos psicológicos (privação de pensamentos, idéias patológicas súbitas, compulsividade, etc.). O “*abaissement du niveau mental*” corresponderia à passagem do nível superior para o nível inferior de funcionamento mental.

Quanto a Freud, Jung tomou conhecimento de seus trabalhos sobre histeria e sonhos antes de iniciar suas experiências de associação (citou-os em sua tese de doutorado), aderindo de forma entusiástica a suas concepções sobre o inconsciente, com ressalva ao caráter exclusivamente sexual da interpretação freudiana. As reflexões de Freud sobre o caráter causal-determinista dos processos inconscientes e sua influência sobre a consciência parecem ter correspondido às aspirações de Jung em formular uma concepção determinista a científica das manifestações do inconsciente com base nos seus experimentos de associação. Em “*Psicologia da dementia praecox: um ensaio*” (1907), comparou os fenômenos de manifestação inconsciente descritos por Freud em *Psicopatologia da Vida Cotidiana* (1901) com os distúrbios ocorridos nos experimentos de associação, concluindo que ambos teriam origem na constelação de um complexo inconsciente, que perturbaria o fluxo normal e controlado da consciência:

Em *Psicopatologia da Vida Cotidiana*, FREUD observa como os distúrbios aparentemente acidentais da ação (lapsos na fala, na ação, esquecimento, etc.) são conseqüências de complexos de pensamentos constelados. Na *Interpretação dos Sonhos* ele ressalta a mesma

influência sobre nossos *sonhos*. Em nossos trabalhos, comprovamos experimentalmente que os complexos também perturbam as experiências de associação de modo característico e regular. (Formas peculiares de reação, perseveração, prolongamento do tempo de reação, eventual quebra na reação, esquecimento posterior das reações críticas ou pós-críticas, etc.).<sup>98</sup>

Algumas páginas adiante, comentou os deslocamentos por similaridade sonora ou combinações fraseológicas nas expressões verbais dos distúrbios de complexos (como os ocorridos nas experiências de associação), indicando o exemplos de Freud na *Psicopatologia da Vida Cotidiana* como ilustrativos destes mecanismos<sup>99</sup>. Essa aproximação poderia ressaltar o caráter causal-determinista visado por Jung nas experiências de associação. Com efeito, na *Psicopatologia da Vida Cotidiana* Freud defendeu o determinismo nas manifestações inconscientes e criticou aqueles que atribuíam ao acaso os fenômenos descritos em sua obra (especialmente no último capítulo: “Determinismo, crença no acaso e superstição – alguns pontos de vista”), e na segunda edição alemã ampliada (1907) da *Psicopatologia* citou as experiências de associação de palavras de Jung como fonte de pesquisa para lapsos de linguagem.

Em “O tempo de reação no experimento de associações”<sup>100</sup> (1905), numa defesa mais enfática do determinismo nos experimentos de associação, Jung criticou a idéia de livre arbítrio na manifestação dos complexos inconscientes: “À nossa consciência do eu parece que o processo de associação é obra sua, sujeito a seu julgamento, à sua livre vontade e à sua atenção. Na verdade, porém, como indica o nosso experimento, a consciência do eu é apenas o fantoche que dança no palco, movido por um mecanismo

---

<sup>98</sup> OC 3, § 92.

<sup>99</sup> OC 3, § 109.

<sup>100</sup> OC 2, §§ 560-638.

automático e oculto”<sup>101</sup>. No parágrafo seguinte comparou as reações nos experimentos de associação aos “atos sintomáticos” descritos por Freud na *Psicopatologia*.

### **O caráter científico dos experimentos**

Como exposto acima, com os experimentos de associação Jung pretendia abordar o inconsciente de acordo com um modelo científico, essencialmente causal-determinista. As leis de associação, seguindo a tradição associacionista, permitiriam encontrar fenômenos mentais regulares, capazes de um tratamento quantitativo e objetivo. Jung enxergava aqui uma possibilidade da superação de uma psicologia filosófica, descrita como dogmática e especulativa, sujeita a juízos subjetivos e sem comprovação empírica.

Em sua aula inaugural como livre-docente na Universidade de Zurique (realizada em 21 de outubro de 1905)<sup>102</sup> Jung afirmou o *status* científico dos experimentos de associação. Começou lamentando o caráter híbrido da psicologia existente até então, dividida principalmente entre uma psicologia filosófica e uma psicologia experimental. Imputou à primeira o caráter dogmático e obscuro dos conceitos psicológicos existentes, e visualizou a salvação para este estado no desenvolvimento da psicologia experimental. Comparou este estado com a situação da psicopatologia, também colocando suas esperanças no desenvolvimento de uma psicopatologia experimental, descrevendo os experimentos de associação de Kraepelin e Aschaffenburg como o ponto de partida desta tendência, na qual Jung também situou seus próprios experimentos. Em seguida passou a defender o caráter científico das experiências de associação, comparando-o a experimentos fisiológicos. Segundo Jung:

---

<sup>101</sup> OC 2, § 609.

<sup>102</sup> “A importância psicopatológica dos experimentos de associação” (OC 2, §§ 863-917).

O experimento é, pois, semelhante a qualquer outro da fisiologia no qual submetemos um objeto experimental vivo a um estímulo adequado, aplicando, por exemplo, estímulos elétricos a diversos lugares do sistema nervoso, estímulos de luz ao olho e acústicos ao ouvido. De modo idêntico aplicamos, com a palavra-estímulo, um estímulo psíquico ao órgão psíquico. [...] Com este material podemos constatar, comparando-o com o de outras pessoas experimentais, que este ou aquele determinado estímulo produz uma determinada reação. Temos, assim, em mãos o meio de pesquisar a “lei de associação”.<sup>103</sup>

Defendeu, então, o cunho necessário da “lei de associação” e a conseqüente determinação da vontade, assim como criticou a perspectiva oposta, centrada na liberdade da vontade e no acaso das associações. Concluiu este raciocínio afirmando:

Em princípio devemos admitir, pois, que a associação é uma conexão necessária e segundo certas leis. Com isso o experimento de associações, que parece estar entregue ao acaso mais desenfreado, ganha a seriedade e a segurança de qualquer outro experimento científico. Por definição, o acaso não se sujeita a nenhuma regra, mas o acontecer necessário, sim.<sup>104</sup>

Jung também tentou, antes do rompimento com Freud, por meio dos experimentos, fornecer uma base mais objetiva para uma psicanálise (freudiana) associada à arbitrariedade interpretativa. Preocupou-se aqui com a questão do *status* científico da psicanálise — questão discutida até hoje —, paradoxalmente situada no cruzamento do singular e do universal, da arte interpretativa e subjetiva e do método generalizador e objetivo.

---

<sup>103</sup> OC 2, § 868.

<sup>104</sup> OC 2, § 869.

Em seu artigo “Psicanálise e o experimento de associações”<sup>105</sup> (1905), Jung comentou o método freudiano de livre associação, referindo-se à dificuldade de utilizá-lo de forma proveitosa, sem que alguém se perdesse no caos associativo e no caráter subjetivo das interpretações possíveis de tal emaranhado. Criticou assim a sua falta de objetividade, condicionando o seu uso ao acúmulo de experiência clínica e à capacidade individual de cada psicanalista. Jung parece ter evocado, neste contexto, uma das condições exigidas para a consideração científica de qualquer disciplina, do ponto de vista de uma ciência teórico-experimental: a formulação de um método ou técnica generalizadora, capaz de ser aprendida teoricamente e de produzir resultados reproduzíveis, independente da capacidade individual de seu usuário; esta exigência confronta-se, no sentido empregado por Jung, com a existência de um “tato” médico<sup>106</sup>. Jung afirma:

Uma das principais razões contra o emprego geral do método de FREUD é e continuará sendo que numa psicanálise devem ser presumidas no médico tanto a sensibilidade psicológica quanto a rotina, ou seja, peculiaridades individuais que não podem ser pressupostas em todo médico ou psicólogo. Portanto, faz parte da psicanálise uma orientação típica do pensar que visa à reprodução de simbolismos. Só se pode conseguir esta atitude por meio de treino constante. É um modo de pensar inato num poeta, mas que é cuidadosamente evitado precisamente no pensar científico que deve ser constelado por idéias claras.<sup>107</sup>

Seguindo esta linha de raciocínio, descreveu a psicanálise de Freud como uma arte difícil, desprovida de fundamentos seguros que pudessem orientar aqueles não

---

<sup>105</sup> OC 2, 660-727.

<sup>106</sup> Trata-se da mesma questão exposta acima, quando comentamos a química pré- e pós-Lavoisier, discutida com mais detalhes na obra de Chertok e Stengers.

<sup>107</sup> OC 2, § 662.

familiarizados com sua técnica interpretativa. Os experimentos de associação poderiam assumir, neste contexto, a posição de uma técnica introdutória mais objetiva, capaz de orientar os novos adeptos da psicanálise no emaranhado associativo, permitindo-lhes obter um diagnóstico mais rápido dos distúrbios mentais, além de fornecer um conhecimento científico mais profundo sobre o surgimento e a construção interna das neuroses psicógenas<sup>108</sup>. Jung concluiu a sua palestra afirmando que as experiências de associação poderiam ser um “[...] instrumento valioso para a descoberta do complexo patogênico e, portanto, facilitar e abreviar a psicanálise de FREUD”<sup>109</sup>. Consistiria, neste sentido, numa técnica mais acessível, menos sujeita a obscuridades e interpretações subjetivas.

Em um artigo do mesmo ano (“O diagnóstico psicológico da ocorrência”<sup>110</sup>), Jung suavizou suas críticas ao caráter “artístico” e subjetivo da psicanálise de Freud, mas o contexto em que a comentou sugere uma estratégia defensiva, e não uma modificação da perspectiva acima exposta. O artigo comentava o uso dos experimentos de associação em processos criminais, os quais tinham o objetivo de descobrir o conhecimento dos depoentes em relação a certas situações e fatos relacionados com os crimes e delitos cometidos. Conforme as reações apresentadas a certas palavras-estímulo (relacionadas com os crimes e delitos), seria possível apontar os suspeitos mais prováveis ou mesmo os culpados da ação delituosa. Jung concordou com as críticas feitas à precariedade e falta de objetividade destes experimentos quando realizados na área criminal, mas não concordou com a desconsideração dos experimentos de associação em geral. Reafirmou o seu caráter determinista e a existência de leis de associação. Em seguida comentou a crítica de que os experimentos de associação exigiriam do experimentador o “raro dom da psicanálise”, do

---

<sup>108</sup> OC 2, § 665.

<sup>109</sup> OC 2, § 727.

<sup>110</sup> OC 2, §§ 728-792.

qual Freud daria admiráveis provas. Em resposta afirmou: “Certamente FREUD é pessoa genial, mas, ao menos em seus princípios, sua psicanálise não é uma arte inimitável, mas um método transferível e aprendível, cujo manejo é *fortemente* apoiado nos experimentos de associações, como talvez se possa ver nos trabalhos publicados a partir desta clínica [ — da Universidade de Zurique]”<sup>111</sup>. O contexto da frase sugere a defesa do método de associações das experiências de Jung, vinculado criticamente ao “tato” interpretativo freudiano. Parece-nos que, para garantir a cientificidade dos experimentos de associações, Jung concedeu um caráter mais objetivo à psicanálise freudiana, associada aos seus experimentos, em vez de tentar diferenciá-los da mesma.

O curioso é que, após o rompimento com Freud e o desenvolvimento dos modelos estético e místico, Jung procurou se distanciar de uma perspectiva científica causal-determinista e objetiva, enfatizando o caráter subjetivo e artístico de toda interpretação psicológica, ao mesmo tempo em que imputou a Freud uma perspectiva científica causal-determinista, ou causal-redutiva, não preocupada com os aspectos subjetivos e artísticos da análise psicológica. Houve uma inversão de posições, por parte de Jung. Metaforicamente falando, podemos dizer que, na primeira década de sua carreira, Jung pretendeu ser “mais realista que o rei”.

### **A questão da objetividade e a análise lógico-verbal do inconsciente**

Em seus experimentos, Jung utilizou uma lógica gramatical como parâmetro para decodificar os processos psíquicos inconscientes. A adoção desta perspectiva obedeceu à necessidade de um tratamento objetivo e controlável exigido pela utilização de um modelo

---

<sup>111</sup> OC 2, § 765, grifo nosso.

científico-experimental. Neste contexto, as primeiras reflexões de Jung sobre o inconsciente derivam diretamente deste modelo.

Com efeito, a necessidade de objetividade e controle experimental levaram Jung a selecionar os “fatos” e as formas de abordar os mesmos. Exemplo disso encontramos na eleição da atenção como elemento fundamental e determinante nas variações das reações ocorridas nas experiências. Como o próprio Jung comentou, as associações constituiriam processos psíquicos muito fugazes e variáveis, sofrendo influência de inúmeros eventos psíquicos que fugiriam ao controle experimental. A atenção, neste contexto, representaria o fator que mais facilmente se deixaria manipular e submeter ao experimento<sup>112</sup>, assim como proporcionaria um acompanhamento mais objetivo das alterações (emocionais) do sujeito experimental. Seguindo a tendência inicial de uma psicologia experimental fisiológica, preocupada em observar as relações entre fenômenos mentais e fisiológicos, Jung considerou a possibilidade de se observarem efeitos físicos concomitantes às reações. Neste sentido, definiu a atenção, de acordo com a concepção de Eugen Bleuler, como processo emocional enraizado no corpo, podendo assim ser experimentalmente observada através de suas manifestações físicas (com a utilização de aparelhos como galvanômetro e pneumógrafo). De acordo com Jung:

Entendemos a atenção como um estado que surge no complexo de associações; se caracteriza em última análise por tensão muscular e fornece ao complexo acentuado a base psicofísica. A estabilização da idéia acentuada no campo da consciência parece ser a finalidade do eco

---

<sup>112</sup> OC 2, §§ 3-5.

físico. Provavelmente é através da conexão somática que a idéia acentuada ou o “sentimento” que a substitui se mantém em foco no meio das outras. Torna-se uma “idéia diretiva”.<sup>113</sup>

Conforme esta perspectiva emocional-fisiológica, reinterpretou os resultados das experiências de associação de Kraepelin e Aschaffenburg com pessoas em estados alterados de consciência (fadiga, sonolência, consumo de álcool). Ambos haviam explicado as alterações e distúrbios nas associações como resultado de excitações motoras derivadas da fadiga mental e corporal. Jung reinterpretou-as como efeitos da variação do nível de atenção que os sujeitos experimentais investiam nas palavras-estímulo. Afirmou que a excitação motora diminuiria a intensidade da atenção, o que provocaria as alterações nas associações. Esta conexão seria possibilitada pela definição da atenção como estado emocional, vinculada a certos processos somáticos, sobretudo musculares<sup>114</sup>. Assim, a excitação motora não seria a causa direta, mas apenas indireta das alterações. Neste sentido, buscou superar uma perspectiva essencialmente fisiológica das alterações mentais por uma interpretação que levasse em conta a causalidade psicológica. Somente a estreita relação entre fenômenos mentais e físicos, como a concepção emocional da atenção, permitiria esta nova perspectiva.

A atenção também possibilitava o emprego de manipulações experimentais. Jung concentrou seu interesse na relação entre estados de concentração e distração mental. As diferenças e alterações na qualidade das associações dependeriam do nível de atenção investido na apreensão das palavras-estímulo. Para observar estas variações, concebeu alguns dispositivos e situações experimentais que provocassem estados de distração ou

---

<sup>113</sup> OC 2, § 383.

<sup>114</sup> OC 2, § 132.

redução da atenção. Por exemplo, o sujeito experimental deveria, ao mesmo tempo em que ouvia a palavra-estímulo, prestar atenção às batidas de um metrônomo, as quais eram graficamente expressas pelo desenho de linhas, por parte da pessoa experimental, num papel (Jung chamou este estado de distração externa); ou o sujeito experimental deveria dividir sua atenção entre a escuta da palavra-estímulo e a concentração em uma imagem ou pensamento interno (Jung chamou este estado de distração interna); ou o nível de atenção era alterado pela exposição dos sujeitos experimentais a estados de fadiga e privação de sono.

A necessidade de objetividade também condicionou a forma de abordagem e classificação do processo associativo. Jung estava ciente da dificuldade de se observar diretamente as conexões associativas em si mesmas, consideradas como fatores psíquicos e cerebrais inobserváveis, sendo apenas deduzidos indiretamente por meio de suas manifestações externas, especificamente através de sua expressão verbal. Nas palavras de Jung:

Não queremos, pois, reivindicar que as reações que descrevemos sejam associações no sentido estrito; perguntamo-nos inclusive se não seria melhor deixar completamente de lado a palavra “associação” e falar de “reação lingüística”, pois a conexão externa entre a palavra-estímulo e a reação é grosseira demais para dar um quadro absolutamente preciso dos processos psíquicos extremamente complicados que são as associações. [...] Quando descrevemos e classificamos as conexões expressas verbalmente, não estamos classificando as associações propriamente ditas, mas apenas seus sintomas objetivos a partir dos quais só é possível reconstruir conexões psíquicas com muita cautela.<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> OC 2, § 20

Neste contexto, os princípios lógicos de abordagem e classificação dos experimentos associativos deveriam se adaptar às condições limitativas do procedimento experimental, ou seja, deveriam centrar-se no mecanismo acústico-verbal, exigindo o emprego de uma lógica gramatical para interpretar os resultados das associações lingüísticas. O quanto esta abordagem era condicionada pelo procedimento experimental (e “objetivo”) podemos notar ao compará-la com as formas posteriores que Jung desenvolveu para acessar o inconsciente. Com o desenvolvimento dos modelos estético e místico, Jung abandonou a abordagem lógico-verbal em benefício de uma perspectiva imagética e simbólica. Em *Transformações e Símbolos da Libido* (1912) já podemos observar esta tendência. Nessa obra, Jung definiu a existência de dois tipos de pensamento: pensamento dirigido, associado à linguagem verbal e próprio da consciência, e pensamento fantasia, de caráter imagético e característico do inconsciente. A consequência dessa distinção foi a relativização do método de análise verbal utilizado no modelo científico, e a promoção de novas técnicas que privilegiassem a linguagem “própria” (imagética) do inconsciente — da qual a imaginação ativa é o exemplo mais claro. Não se trataria mais de impor ao inconsciente uma lógica gramatical, mas de deixá-lo se expressar por imagens e fantasias.<sup>116</sup>

Assim, no modelo científico junguiano, os procedimentos experimentais limitariam a análise dos elementos e processos inconscientes a uma área psíquica relativamente delimitada: as associações que se processam através do mecanismo da fala. Quanto ao aspecto imagético do inconsciente, Jung o colocou em segundo plano, pois constituiria “[...]”

---

<sup>116</sup> Encontramos uma descrição da importância da abordagem imagética e simbólica na psicologia junguiana e uma concomitante desvalorização de uma lógica verbal em *Figuras da Imaginação*, de Amnérís Maroni, especificamente no capítulo I (“Tornar-se consciente: imagem ou palavra?”). Cf. MARONI, Amnérís. *Figuras da Imaginação*. São Paulo: Summus, 2001, pp. 37-67.

um campo bem especial que dificilmente consegue manifestar-se o bastante e é, por isso, pouco acessível ao exame externo [...]”<sup>117</sup>. Da mesma forma que Freud, segundo Chertok e Stengers, procurou despojar as manifestações neuróticas de seus aspectos incontrolláveis, imprevisíveis e complexos, em vista de uma nova técnica que transformaria os pacientes em sujeitos purificados, simplificados e comensuráveis, Jung construiu uma cena experimental que selecionaria os aspectos observáveis e manipuláveis das manifestações inconscientes, relegando o restante de suas formas de expressão (mais obscuras, menos acessíveis ao exame externo) ao segundo plano. Em nome da objetividade e do controle, desconsiderou a complexidade e a totalidade das manifestações inconscientes, fatores enfatizados em seus modelos posteriores.

Para a análise gramatical das associações, Jung utilizou os esquemas de classificação de Kraepelin e Aschaffenburg. Estes distinguiram as associações em internas e externas. Segundo Jung, as associações internas seriam caracterizadas pela conexão significativa entre a palavra-estímulo e a reação verbal, ou seja, o conteúdo ou o significado das palavras seria o fator conectivo essencial<sup>118</sup>. Subdividiu as associações internas em diversas categorias<sup>119</sup>: 1) coordenação, subdividida em agregação — duas palavras estão ligadas por uma semelhança de conteúdo ou de natureza, ou seja, existe na base delas um conceito geral que englobaria ambas; por exemplo: mar – lago (acumulação de água), cereja – maçã (fruta) —, supra-ordenação — a reação é considerada como todo ou como o conceito geral da palavra-estímulo; por exemplo: gato – animal, batismo – costume antigo —, subordenação — a reação é considerada parte ou subconceito da palavra-estímulo; por

---

<sup>117</sup> OC 2, § 28.

<sup>118</sup> Segundo Jung, as associações internas corresponderiam à categoria de *semelhança* das leis aristotélicas de associação.

<sup>119</sup> Não forneceremos aqui o esquema completo de classificação, pois este se subdivide em muitas categorias. Apenas pretendemos dar alguns exemplos para facilitar a compreensão. O esquema completo se encontra em OC 2, §§ 29-113.

exemplo: árvore – pinheiro, casa – a casa na rua X — e contraste — por exemplo: tristeza – alegria, bem – mal, claro – escuro; 2) predicado, cujas conexões denotam julgamentos, propriedades e atividades que de alguma forma se referem à idéia-estímulo como sujeito ou objeto; por exemplo: cobra – venenosa, avó – idosa (ambos indicando um julgamento objetivo), pai – bom, soldado – corajoso (ambos indicando um julgamento de valor); 3) dependência causal, cujas conexões denotam uma relação causal; por exemplo: sofrimento – lágrimas, cortar – doloroso. As associações externas, por sua vez, não se conectariam através do significado ou conteúdo, mas por reunião externa ou superficial<sup>120</sup>, como coexistência temporal e espacial ou sucessão imediata (por exemplo: tinta – caneta, mesa – cadeira, domingo – igreja), identidade ou sinônimos (por exemplo: brigar – rixa, magnífico – esplêndido) e formas lingüístico-motoras ou expressões habituais (por exemplo: liberdade – igualdade, mais – luz, olho – dente, algo – mais, pão – ganhar, cabeça – abaixar).

As associações internas ocorreriam, geralmente, quando o sujeito experimental se concentrasse na palavra-estímulo, procurando interpretá-la de forma significativa e reflexiva. As associações externas ocorreriam com a diminuição da atenção, o que propiciaria o surgimento de conexões associativas mais superficiais e mecânicas. Os procedimentos experimentais de distração buscavam provocar esta modificação na qualidade das associações. Enfatizando o mecanismo da atenção, que inibiria todas as idéias não relacionadas com a direção do pensamento momentâneo (preocupado em fornecer uma reação significativa à palavra-estímulo), Jung afirmou que a distração causaria uma diminuição nesta atividade inibidora, propiciando o surgimento de idéias relacionadas de forma superficial à palavra-estímulo, ou relacionadas ao hábito ou

---

<sup>120</sup> Segundo Jung, as associações externas corresponderiam à categoria de *contigüidade* das leis aristotélicas de associação.

frequência de sua utilização, estabelecendo assim um paralelo com a “lei de frequência” de James Mill. De acordo com Jung: “Com base na práxis de nossos experimentos isto não significa outra coisa senão isto: as idéias já automatizadas e condensadas na linguagem se associam ao esforço da pessoa para assimilar a palavra-estímulo e elaborá-la”.<sup>121</sup> Aqui distinguiu claramente entre dois níveis de funcionamento mental (Pierre Janet): um nível consciente, dotado de atenção e atividades significativas, e um nível inconsciente, constituído por processos automáticos e habituais, responsáveis pelas reações mais superficiais dos experimentos de associação.

Além das associações internas e externas, Jung distinguiu também as associações de som, conectadas pela semelhança sonora (como as rimas; por exemplo: coragem – selvagem, costume – perfume) e responsáveis pelas reações mais superficiais e mecanizadas. Num estado de atenção muito limitada, a palavra-estímulo permaneceria na periferia do campo consciente, sendo percebida apenas por causa de sua aparência externa como som — a associação sonora seria desprovida de qualquer conteúdo significativo.

Tendo como base este esquema de classificação e interpretação, Jung desenvolveu, juntamente com seu colega Franz Riklin, a concepção de complexos de tonalidade afetiva. Enfatizando os distúrbios das experiências de associação e a modificação na qualidade das mesmas (aumento ou diminuição de associações internas, externas e de som), elaborou a hipótese de que a atenção não dependeria apenas das distrações experimentalmente produzidas. Um complexo de carga afetiva (formado por um conjunto de idéias, sentimentos e emoções associados em torno de um afeto) também atuaria sobre a atenção, modificando a qualidade das associações e provocando distúrbios característicos. Quando uma palavra-estímulo se relacionasse com um complexo de tonalidade afetiva (que conteria

---

<sup>121</sup> OC, § 384.

idéias, sentimentos e emoções significativas para a pessoa experimental, e provocaria assim reações emocionais), a pessoa experimental reagiria de acordo com as associações que este mesmo complexo impusesse. Os complexos (inconscientes), então, seriam fatores fundamentais no determinismo causal das associações.

Os distúrbios característicos provocados pelos complexos inconscientes seriam: a) tempo de reação mais prolongado do que a média da pessoa experimental, o que indicaria algum nível de bloqueio emocional despertado pela palavra-estímulo; b) repetição pelo examinado da palavra-estímulo, como se tivesse entendido ou escutado mal; c) compreensão errada da palavra-estímulo, como se algum mecanismo inconsciente deslocasse intencionalmente seu significado; d) falha (não ocorre nenhuma reação), como uma ausência de idéias, relacionada com algum bloqueio emocional despertado pela palavra-estímulo; e) perseveração, isto é, influência da carga emocional despertada pela palavra-estímulo nas associações subseqüentes — a atenção permaneceria na palavra-estímulo crítica, o que provocaria um estado de distração nas reações subseqüentes, caracterizadas pelo aumento de associações superficiais (de som e externas) ou com conteúdo estranho ao significado das palavras-estímulo (por exemplo: à associação crítica pai – sexo, de caráter emocional para certa pessoa experimental, seguiria mesa – amado); f) lapsos de linguagem (gaguejar, etc.); g) reprodução incorreta (após o experimento é retomada a série de palavras-estímulo para ver se o examinado ainda se lembra da reação antes dada) — a reprodução incorreta indicaria uma falha de memória, relacionada com um bloqueio emocional despertado pela palavra-estímulo.<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> O procedimento de reprodução foi claramente inspirado pelo conceito de repressão da psicanálise freudiana. O esquecimento da reação seria causado por um mecanismo inconsciente responsável pelo bloqueio de idéias pessoalmente desagradáveis, presentes em algum complexo inconsciente reprimido. Para tal, ver “Observações experimentais sobre a faculdade da memória”, de 1905 (OC 2, §§ 639-659).

## **A crítica das ciências teórico-experimentais**

O uso do modelo científico, calcado na utilização de procedimentos experimentais, como afirmamos acima, restringiu-se aos primeiros dez anos da carreira de Jung. O quanto Jung se distanciou desta concepção de ciência teórico-experimental podemos ver em suas críticas posteriores ao método científico experimental, assim como na modificação de sua idéia de ciência, na medida em que Jung nunca deixou de afirmar o *status* científico de sua psicologia.

Como observa Shamdasani, os experimentos de associação de palavras de Jung sofreram várias críticas. Em 1903, Binet criticou os procedimentos experimentais utilizados por Jung, afirmando que forçavam os sujeitos experimentais a apresentar associações artificiais, não espontâneas. O método artificial de Jung simplesmente levava à produção de artefatos experimentais, pois não lidava apropriadamente com o problema da sugestão<sup>123</sup>. William Stern, em sua revisão do artigo de Jung “O tempo de reação no experimento de associações”<sup>124</sup>, em 1905, criticou o procedimento de pedir esclarecimentos posteriores aos sujeitos experimentais a respeito de suas associações. O esclarecimento retrospectivo, neste contexto, continha o perigo de o pesquisador projetar nas associações os conteúdos mentais do esclarecimento, estabelecendo arbitrariamente uma relação significativa entre ambos<sup>125</sup>. O próprio Jung estava ciente deste problema, mas buscava contornar o perigo de “concluir a partir da pessoa experimental mais do que está nela”<sup>126</sup> — acusação também feita a Freud — ao utilizar em seus experimentos pessoas conhecidas e treinadas na observação da

---

<sup>123</sup> Cf. SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 62.

<sup>124</sup> OC 2 §§ 560-638.

<sup>125</sup> Cf. SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 63.

<sup>126</sup> OC 2, § 761.

atividade associativa. Pierre Janet, no Congresso Internacional de Medicina de Londres, em 1913, também criticou os procedimentos experimentais de Jung. Com sujeitos adequados e interessados, cujas idéias fixas já fossem conhecidas do experimentador, poderiam ser preparadas listas compatíveis de palavras. Além disso, termos incomuns ou ofensivos poderiam induzir tempos longos de reação, um dos fatores de identificação dos complexos, e o próprio desconforto daqueles sujeitos experimentais que não gostavam de ser usados nos experimentos poderia influir mais no resultado final das associações do que suas recordações emocionais oriundas dos complexos<sup>127</sup>. Todas as críticas confluem, neste sentido, para a falta de objetividade dos experimentos de associação, destacando seu caráter subjetivo, tanto da parte dos sujeitos experimentais, cujas inúmeras diferenças individuais e atitudes para com os experimentos dificultavam uma observação objetiva, generalizável, quanto da parte do experimentador, cuja arbitrariedade interpretativa e sugestiva poderia influenciar decisivamente no resultado final dos experimentos. Apesar de defender a objetividade dos experimentos, Jung estava ciente da interferência dos fatores subjetivos no procedimento experimental e na análise dos resultados, dificultando o estabelecimento seguro e objetivo da relação entre as associações e os complexos. Em “O diagnóstico psicológico da ocorrência”, de 1905, por exemplo, reconheceu as dificuldades e a complexidade de analisar objetivamente as associações em diferentes sujeitos experimentais. No caso da análise das associações de indivíduos suspeitos de um crime, certas palavras-estímulo poderiam provocar reações emocionais não relacionadas com a existência de um complexo especial (o complexo relacionado ao crime), e a raridade de determinadas palavras-estímulo poderia provocar reações diversas em diferentes pessoas.

Nas palavras de Jung:

---

<sup>127</sup> Cf. SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 63.

A raridade e complexidade da palavra-estímulo também provocam emoções, uma vez que a atenção é mais exigida. Muitas pessoas também se inibem por medo de responder algo tolo, sobretudo as mulheres incultas que facilmente entram em confusão. Por isso não se pode excluir de antemão que surjam também características de complexo em lugares onde emoções foram provocadas somente por causa da dificuldade<sup>128</sup>.

Mais adiante, também observou a dificuldade de relacionar uma determinada associação com um complexo específico. Uma palavra-estímulo poderia afetar vários complexos ao mesmo tempo. Isto revelaria, segundo Jung, uma das principais falhas do experimento: a multiplicidade de sentidos das palavras-estímulo, na medida em que seria difícil imaginar quantas relações diferentes, concretas e simbólicas, determinadas palavras poderiam suscitar<sup>129</sup>. O caráter polissêmico da linguagem seria um obstáculo para a objetividade das associações, gerando dificuldades na reação verbal do sujeito experimental e na própria análise do experimentador. Por fim, no fim do artigo, reconheceu que o método da associação constituía um instrumento delicado, somente útil na mão de pessoas experientes, estas devendo pagar caro até conseguirem dominá-lo. Não se poderia esperar, neste sentido, muita coisa do método tal como se apresentava no momento, exigindo aperfeiçoamentos futuros<sup>130</sup>.

Tais aperfeiçoamentos buscavam, justamente, a superação da arbitrariedade interpretativa do experimentador, com o fornecimento de parâmetros objetivos de análise e observação das reações. O uso do galvanômetro para medir as reações fisiológicas-

---

<sup>128</sup> OC 2, § 777.

<sup>129</sup> OC 2, § 781.

<sup>130</sup> OC 2, § 792.

emocionais concomitantes às associações poderia auxiliar o experimentador nesta busca de objetividade. Em “Sobre os epifenômenos psicofísicos no experimento de associações” (1907), por exemplo, afirmou que o “reflexo galvano-psicofísico” poderia ser um subsídio para a identificação do complexo e sua carga emocional, auxiliando na superação da arbitrariedade da interpretação dos distúrbios. Nas palavras de Jung:

Este experimento<sup>131</sup>, aparentemente tão simples, apresenta uma grande dificuldade, isto é, a interpretação dos distúrbios; ou, dito de outro modo, qual o tipo de complexos que causa estes distúrbios (“características dos complexos”)? Em resposta a esta pergunta podemos dizer que o mais importante é a *rotina* dos experimentos; e, em vista desse fato, sugerimos que a interpretação é atualmente mais arte do que ciência. Talvez no futuro sejam descobertas leis para o método de interpretação. Quem não dominou sua rotina pode facilmente dar uma sugestão errada e perder-se. Esta acusação e, especialmente, a de interpretação arbitrária foram feitas à minha análise [...] <sup>132</sup>

Não notamos aqui a defesa enfática que Jung fez dos experimentos de associação como método científico e objetivo em 1905, em “Psicanálise e o experimento de associações”, no qual criticou a falta de objetividade do método freudiano de livre associação, condicionado ao uso e ao acúmulo de experiência clínica e à capacidade individual de cada psicanalista (o “tato” médico), e no qual propôs a utilização dos experimentos de associação como instrumento científico, capaz de fornecer uma base objetiva para a psicanálise freudiana. Com o decorrer de sua pesquisa, Jung tomou consciência das dificuldades de uma abordagem científica e objetiva do inconsciente,

---

<sup>131</sup> Experimento de associações de palavras.

<sup>132</sup> OC 2, § 1024.

calcada no modelo das ciências teórico-experimentais. O abandono dos experimentos de associação, provavelmente, teve relação direta com a crescente conscientização do caráter hermenêutico e “artístico” da abordagem dos fenômenos inconscientes. Shamdasani observa que Jung abandonou os experimentos por causa da tomada de consciência do papel representado pela equação pessoal. Baseando-se num comentário de Baynes, afirma que Jung constatou que a personalidade e o sexo do experimentador introduziam um incalculável fator de variação nos experimentos<sup>133</sup>, o que dificultaria ou impediria a realização de uma análise objetiva, generalizável. Podemos dizer que aqui Jung se aproximou do perspectivismo, relativizando a objetividade científica. Dos experimentos de associação, posteriormente aproveitou a concepção de complexo inconsciente com carga emocional e a idéia de autonomia do inconsciente, mas definitivamente deixou de lado o modelo de controle experimental e objetividade científica.

Não só o abandono das experiências de associação denotou seu desconforto com o modelo científico. Suas críticas posteriores às ciências teórico-experimentais demonstraram claramente o quanto Jung se distanciou destas. Em “Sincronicidade: um princípio de conexões acausais” (1950), Jung defendeu a existência de coincidências significativas, a conexão de dois eventos mentais, ou entre um evento mental e um físico, com base em seu significado, independente da relação causal entre ambos. Tal princípio de relação estaria fora do âmbito da ciência, baseada no princípio da causalidade, ou no princípio de razão, segundo a linguagem schopenhauriana, na medida em que implicava uma relativização ou anulação das determinações espaciais e temporais. Tempo, espaço e causalidade seriam anulados frente a uma “outra ordem” da realidade, uma ordem holística, cujos antecedentes históricos poderiam ser encontrados na idéia de macrocosmo-microcosmo medieval, nos

---

<sup>133</sup> Cf. SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 64.

procedimentos mânticos da astrologia e do *I Ching*, ou na harmonia preestabelecida de Leibniz. Tais conexões significativas, entretanto, não seriam regulares, mas raras e espontâneas, não sendo passíveis de um tratamento experimental. O método científico experimental, para Jung, preocupava-se em constatar a existência de acontecimentos regulares que pudessem ser repetidos. Além disso, o experimento impunha condições limitativas à natureza, pois o seu escopo era fazer com que esta fornecesse respostas às perguntas formuladas pelo pesquisador. O resultado era que o método experimental deixava de lado todos aqueles aspectos que não pudessem ser estatisticamente contados. Nas palavras de Jung:

[A ciência] estabelece condições e as impõe à natureza, obrigando-a, deste modo, a dar uma resposta à questão levantada pelo homem. É impedida de dar respostas tiradas da intimidade de suas possibilidades porque estas possibilidades são restringidas ao máximo possível. [...] Nestas circunstâncias, a ação da natureza é inteiramente excluída em sua totalidade irrestrita. Mas se queremos conhecer em que consiste esta ação, precisamos de um método de investigação que imponha um mínimo de condições possíveis, ou, se possível, nenhuma condição, e assim deixe a natureza responder com sua plenitude<sup>134</sup>.

Neste contexto, somente uma abordagem que considere a situação global de um determinado evento, sem a necessidade da pergunta que imponha condições e restrinja a totalidade do processo natural, poderia superar as limitações do método experimental. A busca de Jung, após o abandono do modelo científico, é por tal abordagem da natureza, ou do inconsciente entendido como natureza. A linha de desenvolvimento do pensamento de Jung

---

<sup>134</sup> OC 8, § 864.

é, neste sentido, a de dar ênfase às manifestações espontâneas do inconsciente, despotencializando a atividade da consciência inquiridora e controladora. O modelo estético-artístico e, principalmente, o modelo místico-religioso portam claramente esta marca, como veremos nos capítulos seguintes.

Entretanto, Jung sempre defendeu o caráter científico de sua psicologia. Mas o sentido de ciência é outro, não mais se identificando com as ciências teórico-experimentais. Como observou Shamdasani, a última discussão de Jung sobre o *status* científico de sua psicologia ocorreu em 1960, na troca de correspondência com o psiquiatra inglês Edward Bennet<sup>135</sup>. Respondendo às observações de Bennet de que a hipótese do inconsciente coletivo carecia de prova científica, Jung afirmou que o caráter científico de sua psicologia não poderia ser derivado da obtenção de provas experimentais, tais como ocorrem na física ou na química. A única prova a ser considerada no âmbito da psicologia do inconsciente seria a da aplicabilidade de uma hipótese científica, não entendendo com isso o seu uso prático na terapia, mas a sua aplicação como princípio de compreensão, fornecendo uma explicação adequada ou satisfatória de determinados fenômenos. O valor heurístico de uma hipótese ou teoria definiria a sua inclusão no âmbito científico. Jung lamentou o fato de que muitos acusavam sua psicologia de anticientífica, pois procedia de forma claramente científica, na medida em que observava, classificava e estabelecia relações entre dados observados. Uma das origens das acusações de não ser científico provavelmente seria a definição estreita de ciência, identificada com o método experimental. Jung afirmou:

---

<sup>135</sup> Cf. Cartas a Bennet (22.05.1960, 03.06.1960, 11.06.1960 e 23.06.1960), in *Cartas de C. G. Jung*, vol. III. Editado por Aniella Jaffé, em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

A questão é o termo “científico”, que no ambiente anglo-saxão parece significar apenas evidência química, física e matemática. No Continente, porém, qualquer espécie de abordagem lógica e sistemática adequada é chamada “científica”; por isso os métodos históricos e comparativos são científicos. História, mitologia, antropologia, etnologia são “ciências” como geologia, zoologia, botânica, etc<sup>136</sup>.

Jung coloca claramente a sua psicologia no rol das ciências de campo, irredutíveis a uma abordagem experimental, às restrições dos procedimentos de laboratório. Como observa Isabelle Stengers, as ciências de campo se distinguem das ciências teórico-experimentais pelo fato de não conferirem ao cientista o poder de pôr em cena sua própria questão, depurando um fenômeno e forçando-o a responder às suas indagações. Ao cientista de campo cabe a tarefa de reunir os *indícios* que o orientarão na tentativa de reconstruir uma situação *concreta*, não criada artificialmente em laboratório. Os cientistas, neste contexto, não se assemelham aos juízes do tribunal kantiano, mas aos investigadores dos romances policiais<sup>137</sup>. Distanciando-se do âmbito das “provas experimentais”, nenhum campo pode dar crédito a “fatos”, pois o que um campo pode afirmar, outro pode contradizer, sem com isso falsificar um dos dois. O espaço para a multiplicação e coexistência de hipóteses e teorias rivais — ou o espaço ficcional, na visão de Stengers —, neste sentido, é ampliado. O pluralismo e o perspectivismo junguianos se adaptam a este contexto. Teorias e modelos diversos sobre o inconsciente são possíveis, e não há prova experimental que solucione as controvérsias. O único critério científico cabível é a análise do valor heurístico das teorias. Sua concepção de inconsciente coletivo não é científica?

---

<sup>136</sup> Ibidem, p. 265.

<sup>137</sup> Cf. STENGERS, Isabelle, *A Invenção das Ciências Modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002, pp. 170-171.

Então Jung desafia: forneçam uma hipótese ou teoria que descreva e se adapte melhor aos fenômenos que observa<sup>138</sup>.

---

<sup>138</sup> Não pretendemos aqui criticar a posição de Jung, que equipara os dados da psicologia do inconsciente aos dados das ciências de campo. Apenas visamos à exposição da modificação de sua concepção de ciência após o abandono do modelo científico. Ciências de campo como a paleontologia, a arqueologia ou a história certamente encontram indícios concretos para apoiar suas hipóteses, tais como fósseis, ruínas ou pergaminhos; o caso é mais complexo e contestável na psicologia do inconsciente, onde os dados psíquicos são fugidios e intangíveis, dependendo em demasia da interpretação do pesquisador. Neste contexto, Jung considera como base empírica mais segura de suas hipóteses as lendas e mitos de todas as épocas, consideradas como diversas roupagens dos arquétipos do inconsciente coletivo. Neste sentido, uma mitologia comparada se torna fundamental para a defesa do caráter científico de sua psicologia.

## CAPÍTULO III

### MODELO ESTÉTICO-ARTÍSTICO

A visualização de um modelo estético-artístico na obra de Jung é, se comparada à visualização do modelo científico e do modelo místico-religioso, altamente problemática. A razão disso está na variedade de significados que os termos estética e arte possuem, a qual repercute na psicologia junguiana. Se, por um lado, podemos localizar em textos do autor definições precisas do que o mesmo entende por ciência ou religião, por outro lado, suas idéias sobre estética e arte se encontram dispersas e carecem de uma delimitação mais acurada. Neste contexto, devemos identificar na obra de Jung os momentos em que estes diversos significados aparecem, buscando defini-los e relacioná-los o modelo estético-artístico junguiano. Pelas características das idéias de arte e estética presentes na obra junguiana, supomos que se originaram de suas leituras filosóficas, especificamente das concepções de arte e estética em Immanuel Kant, Friedrich Schiller, Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Jacob Burckhardt e Friedrich Nietzsche<sup>139</sup>. É na comparação com estes autores que podemos melhor visualizar o modelo estético-artístico.

#### **Significados de Estética**

Podemos identificar pelo menos três significados de estética na obra de Jung, todos presentes em *Tipos Psicológicos*, de 1921. O primeiro significado se relaciona com o termo

---

<sup>139</sup> Em entrevista a Ximena de Ângulo, em 1953, Jung afirmou que utilizava conceitos filosóficos para formular suas descobertas e conclusões em psicologia. Neste sentido, suas concepções sobre a psicologia do inconsciente não se originaram diretamente de Freud, mas de Kant, Schopenhauer, C. G. Carus e Eduard von Hartmann. Estes filósofos, lidos por volta dos 16 anos, dotaram-lhe com as “ferramentas do pensamento”. Além disso, Nietzsche e Jacob Burckhardt foram indicados como “influências marginais”, não tão importantes quanto os primeiros. Cf. Ximena de Ângulo, “Comentários sobre uma tese de doutorado”, in *C. Jung: entrevistas e encontros*. William McGuire e R. F. C. Hull (orgs.) São Paulo: Editora Cultrix, 1982.

grego *aisthesis*, que diz respeito à sensibilidade e à percepção sensível. O derivado *aisthetikos*, neste contexto, significa “o que é capaz de percepção”<sup>140</sup>. Jung utiliza o termo estética nessa acepção ao discutir a especificidade dos tipos sensação e intuição<sup>141</sup>. Em contraste com os tipos pensamento e sentimento, Jung define os tipos sensação e intuição como *tipos estéticos*. Segundo o autor, enquanto o pensamento e o sentimento trabalham com elaborações racionais e lógicas, os tipos sensação e intuição adotam um ponto de vista estético<sup>142</sup>. Com isso, Jung quer caracterizar as funções sensação e intuição como mera receptividade, que visam à percepção do que está acontecendo, independente de interpretação ou avaliação; não procedem seletivamente segundo princípios, como no caso de julgamentos intelectuais ou sentimentais, mas têm que estar abertas ao que acontece, ao puro acontecer<sup>143</sup>, ou melhor, seus conteúdos têm caráter de “dados”, em oposição ao caráter de “produzido” dos conteúdos do sentimento e do pensamento<sup>144</sup>. Embora o conceito de estética diga respeito à percepção sensorial, à sensação, Jung estende

---

<sup>140</sup> Cf. SAFRA, Gilberto. *A Face Estética do Self: teoria e clínica*. Aparecida, SP: Idéias & Letras: São Paulo: Unimarco Editora, 2005, p. 20, nota 3.

<sup>141</sup> Em *Tipos Psicológicos*, Jung desenvolve a tese de que existem diversas formas de apreensão e organização da realidade, dependentes de diferenças típicas predominantes em diferentes grupos de pessoas. Ao lado da diferença tipológica básica entre introvertido e extrovertido, Jung estabelece a diversidade dos tipos funcionais: tipo pensamento, tipo sentimento, tipo sensação e tipo intuição. Jung considera a consciência como uma espécie de aparelho de adaptação ou orientação, constituído por um certo número de funções psíquicas. O pensamento é a função do conhecimento intelectual e da formação lógica de conclusões; o sentimento é a função que avalia as coisas subjetivamente, um processo que atribui ao conteúdo de uma determinada representação um *valor* definido no sentido de aceitação ou rejeição (prazer ou desprazer); a sensação é a função que abrange todas as percepções através dos órgãos sensoriais; a intuição é a função relativa à percepção por vias inconscientes ou a percepção de conteúdos inconscientes. Na descrição de Jung: “Para uma orientação plena da consciência, todas as funções deveriam concorrer igualmente; o pensamento deveria facultar-nos o conhecimento e o julgamento, o sentimento deveria dizer-nos como e em que grau algo é importante ou não para nós, a sensação deveria proporcionar-nos a percepção da realidade concreta por meio da vista, do ouvido, do tato, etc. e a intuição deveria fazer com que adivinhássemos as possibilidades ou planos de fundo mais ou menos escondidos de uma situação” (OC 6, § 965).

<sup>142</sup> OC 6, §§ 222-223. Ver também OC 6, § 728.

<sup>143</sup> OC 6, § 1022.

<sup>144</sup> OC 6, § 865.

analogicamente este significado para a função intuição, entendida como *percepção por via inconsciente*, etimologicamente relacionada com *intueri* (olhar para dentro)<sup>145</sup>.

O modelo estético-artístico junguiano não incorpora esse sentido, na medida em que este se limita a uma área restrita de caracterização dos tipos psicológicos; aquele se relaciona antes com um conceito de estética mais amplo, que inclui a totalidade das funções psíquicas. Apesar disso, desempenha papel importante na psicanálise como modelo alternativo à ênfase tradicional sobre a palavra e a linguagem discursiva. Podemos encontrar um exemplo disso em *A Face Estética do Self*, de Gilberto Safra. Para Safra, a palavra e a linguagem discursiva não esgotam as possibilidades de expressão simbólica do paciente e de desenvolvimento mental do ser humano. Para além e anteriormente à linguagem, o indivíduo apresenta seu existir por gesto, por sonoridade, por formas visuais; o sujeito se constitui e se apresenta sensorialmente, organiza sua experiência em função do tempo, do espaço, do gesto, a partir de sua corporeidade. Problematizando a concepção tradicional de psicanálise, Safra se refere à capacidade do analista intuir os estados emocionais do paciente; o que costumeiramente, na literatura psicanalítica, é visto como apreensão do inefável, do não-sensorial, o autor localiza, pelo contrário, no corpo<sup>146</sup>. Assim, uma linguagem sensorial, corporal ou pré-verbal assume importância central na relação terapêutica. Também encontramos esta aceção de estética no modelo estético-artístico bioniano. Segundo Antônio Muniz de Rezende, a idéia de estética, em Bion, refere-se ao conceito filosófico kantiano de estética formulado na “Estética Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*<sup>147</sup>, o qual diz respeito às formas *a priori* da intuição (espaço e

---

<sup>145</sup> OC 6, § 865.

<sup>146</sup> Cf. SAFRA, *op. cit.*, p 51.

<sup>147</sup> Cf. REZENDE, *Bion e o Futuro da Psicanálise*. Campinas, SP: Papirus, 1993, p. 94.

tempo), subordinadas aos interesses gnoseológicos do entendimento, limitando-se assim ao âmbito da percepção sensível.

Os dois outros significados de estética podemos encontrar na análise que Jung faz da *Educação Estética do Homem*, de Schiller, no capítulo II de *Tipos Psicológicos*. O significado mais amplo, e mais utilizado por Jung, coincide com o uso tradicional, pelo menos desde Baumgarten (1750), de estética como teoria do belo e da arte. É com este sentido em mente que o autor procura criticar “soluções estéticas” para a abordagem dos fenômenos inconscientes, afirmando que o inconsciente constitui uma totalidade que abarca tanto o feio quanto o belo. Neste contexto, uma perspectiva estética representaria uma abordagem unilateral e insuficiente do inconsciente como um todo, também constituído por aspectos sombrios, horríveis e assustadores, refratários a um tratamento estético. Tratar ou vivenciar esses aspectos esteticamente implicaria violência e desvio de suas características originais<sup>148</sup>. Jung critica, assim, o *estado estético* proposto por Schiller, na medida em que este o associa à contemplação do belo. Com efeito, Schiller desenvolve sua concepção de estado estético com base na idéia do livre jogo das faculdades (imaginação e entendimento) descrito por Kant na *Crítica da Faculdade do Juízo*, na qual o sentimento de harmonia e promoção de vida proporcionado pelo livre jogo é especificamente associado à beleza.

Porém, no cerne da crítica junguiana ao estado estético schilleriano, podemos identificar um terceiro significado — positivo, na perspectiva de Jung — do conceito de estética. Trata-se da definição schilleriana do estado estético. O estado estético representa uma disposição intermediária, na qual o sujeito não é constrangido nem física nem

---

<sup>148</sup> Esses aspectos serão objeto do modelo místico-religioso.

moralmente, mas vivencia um estado de pura determinabilidade e liberdade<sup>149</sup>. Relaciona-se com a sua tentativa de harmonização do impulso sensível e do impulso formal, refletindo o pensamento kantiano sobre a autonomia da experiência estética, não subordinada aos interesses sensoriais (o agradável), aos interesses práticos (o bom e o útil) e aos interesses cognitivos<sup>150</sup>. Tendo em mente as formulações de Kant, Schiller elabora a seguinte caracterização de estético:

Todas as coisas que de algum modo possam ocorrer no fenômeno são pensáveis sob quatro relações diferentes. Uma coisa pode referir-se imediatamente a nosso estado sensível (nossa existência e bem-estar): esta é sua índole física. Ela pode, também, referir-se a nosso entendimento, possibilitando-nos conhecimento: esta é sua índole *lógica*. Ela pode, ainda, referir-se a nossa vontade e ser considerada como objeto de escolha para uma ser racional: esta é sua índole *moral*. Ou, finalmente, ela pode referir-se ao todo de nossas faculdades sem ser objeto determinado para nenhuma isolada dentre elas: esta é sua índole *estética*. Um homem pode ser-nos agradável por sua solícitude; pode, pelo diálogo, dar-nos o que pensar; pode incutir respeito pelo seu caráter; enfim, independente disso tudo e sem que tomemos em consideração alguma lei ou fim, ele pode aprazer-nos na mera contemplação e apenas por seu modo de aparecer. Nesta última qualidade, julgamo-lo esteticamente. Existe, assim, uma educação para a saúde, uma educação do pensamento, uma educação para a moralidade, uma

---

<sup>149</sup> Não se trata da liberdade moral, como definida por Kant, mas do livre jogo das faculdades, ou uma liberdade indeterminada (livre-arbítrio). Cf. o comentário de Márcio Susuki na nota 64 da edição da *Educação Estética do Homem* por nós utilizada.

<sup>150</sup> Segundo Benedito Nunes, foi Kant quem estabeleceu firmemente a autonomia do belo (e da bela-arte) em face do conhecimento e da moralidade, constituindo a estética como uma disciplina autônoma, claramente separada da ética e da teoria do conhecimento. Cf. NUNES, Benedito. *Introdução à Teoria da Arte*. São Paulo: Editora Ática, 1995, p. 13.

educação para o gosto e a beleza. Esta tem por fim desenvolver em máxima harmonia o todo de nossas faculdades sensíveis e espirituais.<sup>151</sup>

Jung demonstra particular interesse nesta formulação. Visualiza o potencial positivo do estado estético, caracterizado pela ausência de determinação e relacionado com o todo de nossas diferentes forças<sup>152</sup>; aproxima-se, neste sentido, da própria tentativa junguina de constituição de um estado intermediário, no qual os diversos opostos psíquicos (inconsciente-consciente, introversão-extroversão, pensamento-sentimento, sensação-intuição, etc.) se aproximariam. O estado estético schilleriano serve de modelo, neste contexto, para o projeto junguiano de totalidade e equilíbrio psíquico. O único porém, para Jung, está na identificação desse sentido de estética com a contemplação do belo.

O significado de estética do modelo estético-artístico que propomos se relaciona principalmente com a definição schilleriana de estado estético; estética se associa, assim, às idéias de totalidade e equilíbrio<sup>153</sup>. E se relaciona em menor grau, mas não menos importante, com a acepção tradicional de estética como teoria da arte e do belo; a razão disso está em que Jung, embora se recuse a aceitar que aborde esteticamente os fenômenos inconscientes, acaba elaborando um modelo de abordagem do inconsciente — ou da relação entre consciência e inconsciente — que se aproxima analogicamente à atividade das belas-artes.

---

<sup>151</sup> SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem*: numa série de cartas. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Susuki. São Paulo: Iluminuras, 1995, carta XX.

<sup>152</sup> OC 6, § 190.

<sup>153</sup> Como veremos no fim deste capítulo, a idéia de equilíbrio, embora presente em *Tipos Psicológicos*, é problemática na caracterização da psicologia junguiana.

## Significados de Arte

Podemos distinguir dois conceitos de arte em Jung, e esta distinção é importante para a especificação do modelo estético-artístico junguiano. Jung utiliza o termo arte em alguns momentos para designar arte em geral, e em outros momentos para designar belas-artes. Na caracterização da arte em geral e das belas-artes o autor parece seguir a mesma distinção kantiana entre ambas.

Segundo Ronaldo Campos, quando Kant se refere à arte o faz pensando no conceito grego de *téchne*<sup>154</sup>, que, por sua vez, significa meio de fazer, de produzir. Artísticos são todos os processos que, mediante o emprego de meios adequados, permitem ao homem fazer bem uma determinada coisa; e arte é a disposição prévia que habilita o sujeito a agir de maneira pertinente, orientado pelo conhecimento antecipado daquilo que quer fazer ou produzir. Pressupõe, neste sentido, *liberdade e finalidade*, ou um arbítrio que põe a razão como fundamento da produção artística, na mediada em que uma representação antecede o produto como causa de sua realidade efetiva<sup>155</sup> — correspondem aos imperativos técnicos (hipotéticos) expostos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Além disso, a arte, enquanto técnica, distingue-se da ciência, enquanto teoria. A técnica implica uma *habilidade de fazer* que não sabe por completo e de antemão o que deve ser feito e qual efeito irá produzir, não podendo ser clara e metodicamente ensinada — é um aprender fazendo. A teoria, de forma diversa, é passível de transmissão conceitual, constituindo um *saber* que antecede e organiza o fazer. Como veremos adiante, Jung incorpora ao seu conceito de arte em geral as idéias de finalidade e habilidade de fazer.

---

<sup>154</sup> CAMPOS, Ronaldo. “Arte, forma, natureza – o conceito de natureza como analogon da arte”, in *Belo, Sublime e Kant*. Rodrigo Duarte (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 101.

<sup>155</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, § 43, p. 149.

De outra parte, a bela-arte é definida por Kant como arte do gênio. O gênio é o talento (dom natural) que dá regra à arte<sup>156</sup>; e como o talento enquanto faculdade produtiva inata do artista pertence à natureza, é *como se* a natureza desse regra à arte. Com isso, Kant quer afirmar que o artista genial é inteiramente oposto ao espírito de imitação, na medida em que sua produção artística *parece* desprovida de qualquer regra acadêmica ou arbitrária, o que indica falta de intenção ou finalidade, como se fosse um mero efeito da natureza. Em oposição ao cientista, o artista genial não é capaz de transformar sua criação em uma espécie de itinerário bem claro e definido, a partir do qual as demais pessoas sejam capazes de chegar aos mesmos resultados por ele obtidos. A consequência é que a genialidade não pode ser aprendida ou ensinada, e toda obra genial possui o caráter de *originalidade*. No artista genial, natureza e arte se aproximam, como se trabalhassem em conjunto. Jung incorpora essas idéias em suas reflexões sobre as belas-artes. Adota a noção de gênio e artista original, localizando no inconsciente (entendido como natureza) a fonte da criação artística, ou seja, entende que toda produção verdadeiramente artística é involuntária. Embora discuta a idéia de gênio no âmbito da filosofia de Schopenhauer, como veremos adiante, sua referência primeira é kantiana, na medida em que a noção de gênio em Schopenhauer é herança da Kant<sup>157</sup>.

Ambas as acepções de arte fazem parte do modelo estético-artístico junguiano. Porém, não possuem a mesma importância. Acreditamos que o modelo estético-artístico constitui uma analogia com a criação artística genial, uma analogia com as belas-artes. O conceito de arte em geral, por sua vez, é periférico ou secundário. Apesar disso, pode-se

---

<sup>156</sup> Ibidem, § 46, p. 153.

<sup>157</sup> Cf. BARBOZA, Jair. *A Metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2001, p. 68.

conceber um modelo estético-artístico com base no mesmo, embora possua características diversas do modelo que acreditamos ter identificado por meio da leitura dos textos de Jung.

### **Arte em geral e finalidade**

É com base no conceito de arte em geral que Amnérís Maroni, em *Eros na Passagem*, desenvolve a idéia de um modelo estético-artístico na psicologia junguiana<sup>158</sup>. Segundo Maroni, o modelo estético junguiano tem a ver com a pergunta *para que*, com o *telos*, com o *sentido*, com o *significado*; e também se relaciona com a *fantasia criativa*, com o *pensamento-fantasia*, com a *compreensão*, com a *singularidade*. Dos oito termos, apenas fantasia criativa e pensamento-fantasia se relacionam com o que entendemos por belas-artes. Isso indica que a autora tem consciência da proximidade do modelo estético-artístico com a arte genial, mas concentra sua descrição na semelhança entre psicologia junguiana e arte em geral. Podemos perceber isso nos textos de Jung que a autora utiliza para fundamentar sua argumentação.

Como observa Maroni, o mal-estar de Jung com o modelo científico já é perceptível em 1914, após a ruptura com Freud, no apêndice ao artigo “O Conteúdo da Psicose”<sup>159</sup>. Neste apêndice, Jung estabelece os limites da abordagem científica, subsumida à categoria de causalidade, e afirma a validade de uma abordagem alternativa análoga à arte, dependente da idéia de finalidade ou intencionalidade. Para contrapor-se à psicanálise freudiana, que Jung identifica com o método científico reduutivo-causal (ou analítico-causal), ou seja, voltado para o passado e operando segundo a redução de fenômenos complexos a seus elementos mais simples e gerais, o autor propõe a adoção de um método

---

<sup>158</sup> Cf. MARONI, Amnérís. *Eros na Passagem*: uma leitura de Jung a partir de Bion. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008, pp. 77-80.

<sup>159</sup> OC 3, §§ 388-424.

construtivo (ou compreensão prospectiva), voltado para o futuro e visando à ampliação ou desenvolvimento dos conteúdos inconscientes. Procura, assim, escapar de uma abordagem que julga determinista, na qual o presente é explicado pela exposição da cadeia causal e necessária, que encontra seu início na infância, no passado. Como arena de combate para a comparação de ambos os métodos, Jung escolhe a análise hipotética da segunda parte de *Fausto*, de Goethe. Jung afirma:

Na medida em que o espírito científico pensa apenas pelo princípio da causalidade, ele se torna incapaz de desenvolver uma compreensão prospectiva, elaborando somente uma compreensão retrospectiva. [...] Mas esse espírito constitui a metade da psique. A outra metade, e a mais importante, é construtiva, e se não conseguimos compreender de modo prospectivo, então absolutamente nada compreendemos. Se a psicanálise que segue a orientação de Freud obtém êxito ao elaborar uma conexão concludente e exaustiva entre o desenvolvimento sexual infantil de Goethe e o *Fausto*, ou, segundo a versão de Adler, entre o desejo infantil de poder de Goethe e sua obra, ela cumpre uma tarefa muito importante, a de mostrar como uma obra de arte pode ser reduzida ao esquema mais simples. Mas será que Goethe criou essa obra *com essa finalidade*? Queria ele que alguém a entendesse dessa maneira?<sup>160</sup>

Jung, desta forma, pergunta, como observou Maroni, pelo *telos*, pelo sentido, pela finalidade, como se a obra de arte — pois que Fausto é tomado como protótipo de toda obra de arte criativa — dependesse de um plano ou mente criativa e livre, capaz de desenvolver e efetivar conteúdos ainda não existentes, não dependentes da cadeia causal passada. Logo em seguida, Jung estende o mesmo ponto de vista para o estudo da psique, estabelecendo

---

<sup>160</sup> OC 3, § 397.

uma analogia entre a arte e a psicologia<sup>161</sup>. Como uma obra de arte, a psique também pode ser compreendida finalisticamente, e não apenas causalmente. Jung pretende, com isso, desvencilhar a psicologia do mecanicismo e determinismo reinante no modelo científico redutivo-causal.

Neste contexto, se Jung estabelece uma analogia entre arte e psicologia, o faz pensando no contraste entre determinismo causal e intenção criadora, próprio da distinção kantiana entre natureza e arte em geral. Jung relaciona a ciência ao conceito de natureza submetida às categorias do entendimento, notadamente à categoria de causalidade. Com efeito, Kant distingue arte e natureza com base na contraposição entre produto natural como efeito (*effectus*) e produto artístico como obra (*opus*), contrapondo o conceito de natureza mecânica, própria do uso imanente ou empírico do entendimento, ao conceito de criação artística, de caráter finalista, teleológico. Que Jung tenha consciência desta oposição, podemos ver em um texto posterior, de 1917. No prefácio à segunda edição de *Collected Papers on Analytical Psychology*<sup>162</sup>, respondendo às críticas ao prefácio à primeira edição (1916), no qual contrapôs o método redutivo-causal freudiano ao seu método prospectivo-finalista, Jung convoca Kant para apoiá-lo na relativização da perspectiva científica mecânico-causal, referindo-se à terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*:

Kant mostrou claramente que os pontos de vista mecanicista e teleológico não são princípios *constitutivos* (objetivos), isto é, qualidades do objeto, mas apenas princípios *regulativos* (subjetivos) de nosso pensamento e, como tais, não se contradizem, pois posso conceber, sem dificuldade, a seguinte tese e antítese. Tese: Todas as coisas nasceram segundo leis mecanicistas. Antítese: Algumas coisas não nasceram de puras leis mecanicistas. Kant

---

<sup>161</sup> OC 3, § 399.

<sup>162</sup> OC 4, §§ 684-692.

acrescenta: A razão não consegue demonstrar nem um nem outro desses princípios porque a possibilidade das coisas não nos pode dar *a priori* um princípio determinante, seguindo apenas as leis empíricas da natureza<sup>163</sup>.

E mais adiante: “Obviamente, considero como necessários ambos os pontos de vista, tanto o causal quanto o final, mas gostaria de frisar que, desde Kant, sabemos que os dois enfoques não se contradizem se forem considerados como princípios regulativos do pensamento e não como princípios constitutivos do próprio processo da natureza”<sup>164</sup>. Jung utiliza a distinção kantiana entre causalidade (causa eficiente) e finalidade (causa final) a fim de relativizar o modelo científico vigente (mecânico), embora desenvolvendo uma interpretação equivocada do pensamento kantiano. Certamente não passou pela cabeça de Kant nivelar o conceito de natureza mecânica e o conceito de liberdade e finalidade, reduzindo ambos a princípios regulativos. Os dois não se contradizem por pertencerem a esferas completamente distintas (ciência e moral), e não por serem caracterizados como princípios regulativos. Como observa José Henrique Santos, a solução da terceira antinomia se dá com a separação radical entre mundo sensível e mundo inteligível<sup>165</sup>, o primeiro estando subsumido à idéia de natureza mecânica, determinista, própria do mundo dos fenômenos e do conhecimento empírico, científico — o paradigma de ciência em Kant é a física mecânica de Newton —, e o segundo à idéia de liberdade, própria do mundo noumenal ou supra-sensível e da moralidade. A única unificação possível entre natureza e liberdade se daria na arte genial, mas permanecendo no nível da analogia, do *como se*. Equivocadamente, Jung estende a analogia para o conceito de natureza mecânica, a fim de

---

<sup>163</sup> OC 4, § 688.

<sup>164</sup> OC 4, § 690.

<sup>165</sup> SANTOS, José Henrique. “O lugar da Crítica da Faculdade do Juízo na filosofia de Kant”, in *Belo, Sublime e Kant*. Rodrigo Duarte (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, pp. 26-27.

relativizá-la e de inserir no seio da própria ciência empírica a idéia de finalidade, o que Kant não permitiria<sup>166</sup>. Neste sentido, a interpretação da oposição kantiana entre mecanismo e finalismo que Jung empreende parece subordinada à consideração pragmática do valor instrumental das teorias científicas. O que corrobora esta afirmação é a observação, no prefácio à primeira edição da mesma obra, no qual não há referência a Kant, de que William James também reconhece a existência de dois princípios de abordagem dos fenômenos psíquicos: o princípio da causalidade e o princípio da finalidade.

Desconsiderando a interpretação errônea de Jung, fica claro que o mesmo aproxima-se da oposição kantiana entre arte e natureza ao identificar — no artigo de 1914 —, por um lado, ciência, mecanismo e causalidade, e por outro, arte e finalidade.

### **Arte em geral e habilidade**

A aproximação entre psicologia e arte em geral também ocorre em outros textos, mas agora no que se refere à relação entre psicologia e técnica analítica, ou à distinção entre teoria e clínica. Maroni também identifica esta relação e distinção, ao conectar o modelo estético-artístico junguiano à diferenciação entre duas categorias fundamentais da psicologia analítica: *conhecimento* e *compreensão*. A primeira diz respeito ao método científico, descrito como generalizador ou nivelador, e a segunda à arte terapêutica, que tem

---

<sup>166</sup> Quanto à leitura junguiana da filosofia de Kant, ver VOOGD, Stephanie de. “Fantasy versus fiction: Jung’s kantianism appraised”, in *Carl Gustav Jung: critical assessments*. Vol I. Papadopoulos, Renos K. (org.). London and New York: Routledge, 1992, pp. 27-53; e BISHOP, Paul. *The Dionysian Self: C. G. Jung’s reception of Friedrich Nietzsche*. Berlin; New York: de Gruyter, 1995. Esses autores analisam os erros que Jung cometeu em sua leitura de Kant. Diferindo de ambos, Sonu Shamdasani considera a possibilidade de Jung não ter cometido erros, mas de ter modificado deliberadamente o pensamento kantiano: “A esse respeito, Jung comentou para Michel Fordham, em certa oportunidade, que muitas vezes formatara seus pensamentos indo em busca de autores que haviam dito coisas que lhe pareciam próximas o suficiente do que ele mesmo queria dizer, e então os citava, ao invés de expressar diretamente seu próprio conceito”(SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 258). As referências a Kant, neste contexto, serviriam para conferir legitimidade aos seus conceitos. A interpretação errônea ou modificação deliberada pode ser estendida à leitura junguiana de outros filósofos, como Schopenhauer e Nietzsche, por exemplo.

que lidar com acontecimentos singulares e irregulares, incapazes de serem reduzidos a fatores mais gerais. Neste contexto, a psicologia analítica se propõe, segundo Maroni, a ser uma arte no *setting* terapêutico<sup>167</sup>. Consideramos, novamente, que aqui Jung opera com a distinção kantiana entre arte e ciência, técnica e teoria, ou habilidade de fazer e saber.

A discussão mais detalhada da oposição entre conhecimento e compreensão<sup>168</sup> ocorre em *Presente e Futuro*, texto de 1957. Na perspectiva de Jung, o conhecimento científico busca validade universal, ou a formação de teorias que reduzam todos os casos empíricos e individuais a fatores gerais, comparáveis com base em princípios comuns. Na análise de casos individuais, a teoria científica opera como um método estatístico, estipulando uma média ideal e desconsiderando as exceções ou desvios, presentes nas extremidades da escala de mediada. Trata-se de um procedimento de abstração, de isolamento daquelas características comuns, próprias de um conjunto de indivíduos, que ignora as particularidades ou singularidades individuais, aquelas características que não se repetem. Porém, para Jung, a realidade psicológica, em contraste com as ciências naturais, é essencialmente irregular, individual. Neste contexto, o autoconhecimento — ou conhecimento individual —, próprio da psicoterapia, tem que se basear no conceito de compreensão, entendido como um modo de abordagem que leva em consideração a totalidade e complexidade da vida anímica do paciente, respeitando a sua singularidade, sem reduzi-lo a uma média ideal. Isso tem implicações importantes para a reflexão sobre o

---

<sup>167</sup> Cf. MARONI, Amnérís. *Eros na Passagem: uma leitura da Jung a partir de Bion*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008, p. 79.

<sup>168</sup> Como observa Shamdasani, a oposição entre conhecimento e compreensão pode ser remetida historicamente ao debate, ocorrido no fim do século XIX, em torno da distinção entre ciências naturais (*Naturwissenschaft*) e ciências humanas (*Geisteswissenschaft*), iniciado por Wilhelm Dilthey em 1882, e que deu surgimento à diferenciação, por Herman Windelband, em 1894, entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas. Cf. SHAMDASANI, *op. cit.*, pp. 51-54 e pp. 113-114.

caráter científico da psicologia, assim como para o uso de teorias psicológicas na situação clínica. Segundo Jung:

Não há e não pode haver autoconhecimento baseado em pressupostos teóricos, pois o objetivo desse conhecimento é um indivíduo, ou seja, uma exceção e uma irregularidade relativas. Sendo assim, não é o universal e o regular que caracterizam o indivíduo, mas o único. Ele não deve ser entendido como unidade recorrente, mas como algo único e singular que, em última análise, não pode ser comparada nem mesmo conhecida. [...] Se pretendo conhecer o homem em sua singularidade, devo abdicar de todo conhecimento científico do homem médio e renunciar a toda teoria de modo a tornar possível um questionamento novo e livre de preconceitos. Só posso empreender a tarefa da compreensão com a mente desembaraçada e livre (*vacua et libera mente*), ao passo que o conhecimento do homem requer sempre todo o saber possível sobre o homem em geral<sup>169</sup>.

Jung tem consciência do teor não científico de suas afirmações, assim como tem consciência das críticas que tal posição pode receber. Considera a abordagem compreensiva como um “crime de lesa-majestade” para o homem moderno, na medida em que este aceita a autoridade do conhecimento científico<sup>170</sup>. Mas insiste no respeito à singularidade e à complexidade do paciente, ao qual os métodos terapêuticos devem se ajustar, e não o contrário. A psicoterapia, neste contexto, não é mais ciência, mas algo diverso: é arte.

A associação entre psicoterapia e arte ocorre com mais frequência em textos nos quais Jung reflete sobre a clínica, sobre a prática da psicoterapia. Em conferência realizada

---

<sup>169</sup> OC 10, § 495.

<sup>170</sup> OC 10, § 496.

no Congresso Internacional de Educação em Londres<sup>171</sup>, em 1924, partindo da especificidade da psicologia frente às ciências naturais em geral, definindo-a como ciência do espírito (*Geisteswissenschaft*), e frente à psicologia experimental, que isola as diversas funções mentais e as submete a condicionamentos experimentais, Jung descreve a psicologia analítica como um procedimento terapêutico que se ocupa com a totalidade dos fenômenos psíquicos tal como ocorrem naturalmente, ou seja, tal como aparecem em seu estado nascente, não interpretado ou teorizado. O objetivo científico e teórico, neste contexto, deve estar subordinado a razões terapêuticas e pedagógicas, ao fim último da análise: a tentativa de nova solução e nova adaptação do paciente às novas condições de sua vida anímica<sup>172</sup>. E, na medida em que cada vida individual possui características próprias, não generalizáveis, cada nova solução e adaptação devem exigir um método próprio, individual. Neste sentido, não se pode iniciar a análise partindo de uma determinada teoria que procura elucidar a essência da neurose em geral — e aqui Jung pretende criticar a psicanálise freudiana —, mas a partir da relação pessoal entre paciente e analista. Cada nova análise individual exige uma relação dialética (dialógica) entre analista e paciente, na qual as teorias aparecem como instrumentos que aperfeiçoam suas propriedades pela aplicação prática, e na qual a empatia exerce função essencial, ou, como descreve Jung, a habilidade específica é a capacidade de sintonizar-se emotivamente com os outros. Esta habilidade específica da psicoterapia, fica claro, não pode ser aprendida teoricamente, cientificamente. Depende da qualidade particular do “material humano” que entra no processo dialético de análise, depende da formação emocional do analista. Comentando a análise de sonhos — que, para Jung, é o meio mais adequado para a compreensão do

---

<sup>171</sup> “Psicologia Analítica e Educação” (OC 17).

<sup>172</sup> OC 17, § 173.

inconsciente —, e que pode ser visto como um comentário válido para a psicoterapia em geral, o mesmo afirma:

Como em qualquer outra atividade da psicologia prática, também aqui não basta o intelecto, mas o sentimento é igualmente de grande importância, pois de outra forma nem seriam percebidos os valores afetivos do sonho, que são extremamente importantes. Sem esses valores afetivos se torna impossível a interpretação do sonho. Como o sonho provém do homem como um todo, aquele que tenta interpretá-lo deve atingi-lo na totalidade de sua pessoa humana. “*Ars totum requirit hominem*” (a arte reclama o homem inteiro), diz um antigo alquimista. A inteligência e o saber devem ser atuantes, mas não antepor-se ao coração, o qual por sua vez não deve ser vítima dos sentimentos. Tudo considerado, temos de concluir que a interpretação dos sonhos é uma arte, como de modo geral também o diagnóstico, a cirurgia e a terapia<sup>173</sup>.

A exigência da habilidade particular do analista de relacionar-se com o paciente, no mesmo sentido indicado acima, também pode ser encontrada em outro texto relativo à prática da psicoterapia. Em “Medicina e Psicoterapia”, conferência pronunciada em sessão do Senado da Academia de Ciências Médicas de Zurique, em maio de 1945, diante de uma audiência de médicos, Jung procura esclarecer as diferenças fundamentais entre medicina e psicoterapia. No caso de doenças físicas, geralmente o próprio diagnóstico já permite que se indiquem os métodos de tratamento. O médico pode, com frequência, desconsiderar a pessoa do doente e se concentrar numa entidade ideal e abstrata: a doença. Métodos e medicamentos comuns podem ser aplicados a pacientes diversos. A psicoterapia, por outro

---

<sup>173</sup> OC 17, § 198.

lado, não é um método aplicável de maneira estereotipada a qualquer um e por qualquer um. É a relação analista-paciente, ou a interação de dois sistemas psíquicos, que estabelece o caminho terapêutico. Teorias e métodos não têm validade geral aqui. São apenas instrumentos que devem ser utilizados tendo em vista a sua eficácia, o seu efeito prático. Cabe à habilidade do analista aplicá-las ou não. Referindo-se à multiplicidade de teorias e métodos de tratamento existentes na psicologia, Jung afirma:

Por mais curioso que pareça, qualquer desses procedimentos terapêuticos pode ter bons resultados no tratamento de qualquer neurose. As diversas linhas doutrinárias no campo da psicoterapia, de que tanto alarido se faz, no fundo não significam grande coisa. Todo psicoterapeuta que sabe alguma coisa, dependendo do caso, pode, consciente ou inconscientemente, e independentemente da teoria, mexer em todos os registros, até mesmo nos que absolutamente não existem em sua teoria [...] Todo psicoterapeuta não só tem o seu método: ele próprio *é esse método*. “*Ars totum requirit hominem*” [A arte reclama o homem inteiro] diz um velho mestre. O grande fator de cura, na psicoterapia, é a personalidade do médico — esta não é dada “a priori”; conquista-se com muito esforço, mas não é um esquema doutrinário<sup>174</sup>.

Neste contexto, na qual a habilidade do analista precede a formação teórica, a multiplicidade de métodos e teorias — e a conseqüente falta de unificação do campo psicoterapêutico — não é lastimada. A unificação poderia significar unilateralidade e esvaziamento da experiência viva e em contínua transformação da análise. Se o psicoterapeuta é o seu próprio método, se é o grande fator de cura, a ênfase em uma teoria

---

<sup>174</sup> OC 16, § 198.

determinada pode engessar sua capacidade ou habilidade curativa e criativa. A sua atividade, deste modo, não se assemelha à ciência, relacionada a teorias e métodos gerais, mas à atividade artística, a um fazer que se antecede ao saber, e que não pode propriamente ser convertido num saber teórico, explícito e comunicável. Como afirma Jung, a psicoterapia se assemelha à arte e técnica de um jardineiro<sup>175</sup>.

A reflexão sobre a psicologia como habilidade de fazer não é exclusividade de Jung. É um elemento comum da psicologia em geral, mais especificamente da psicanálise. Luís Cláudio Mendonça Figueiredo, psicanalista preocupado com a relação entre teoria e prática na psicologia clínica, por exemplo, enfatiza a especificidade da atividade psicoterapêutica frente à psicologia acadêmica, voltada para a produção e transmissão de conhecimento teórico. Segundo Figueiredo, as práticas psicológicas indiscutivelmente são impregnadas e orientadas por *conhecimentos tácitos* ou *pessoais*. Inspirado na distinção entre conhecimento tácito e conhecimento explícito realizada por Michael Polany, o autor afirma que na psicoterapia há um predomínio de um *saber do ofício*, de caráter eminentemente artesanal. Este saber seria o conhecimento incorporado às capacidades afetivas, cognitivas e motoras do analista, um conhecimento de natureza pré-reflexiva, que oferece certa resistência aos discursos representacionais objetivadores<sup>176</sup>, ou seja, não é totalmente transparente e convertível em teoria. Difere, assim, do conhecimento explícito, disponível na forma de sistemas de representação, que constitui um conhecimento objetivo. Encontramo-nos aqui, novamente, frente à distinção entre arte e ciência, técnica e teoria, habilidade de fazer e saber. O aprendizado prático do analista pode ser comparado, como sugere Figueiredo, ao treinamento de uma pianista. O conhecimento tácito de uma pianista

---

<sup>175</sup> OC 16, § 153.

<sup>176</sup> Cf. FIGUEIREDO, Luís Cláudio M. *Revisitando as Psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 116.

é formado por um conjunto de habilidades, um conjunto de disposições ordenadas entranhadas no corpo. A própria reflexão sobre as habilidades ou operações implicadas na execução tem como conseqüência o estorvo ou suspensão da mesma. Somente o treino, ou a experiência de aprendiz, permite a incorporação efetiva da técnica exigida para a boa execução de uma música. O mesmo ocorre na prática analítica. A psicoterapia, neste contexto, é uma atividade eminentemente artística.

### **Belas-artes como analogia**

Como afirmamos acima, a relação entre psicologia e arte em geral é parte do modelo estético-artístico, mas possui importância secundária. O essencial do modelo está contido na analogia da psicologia analítica com as belas-artes. Porém, um empecilho surge neste momento. Se, por um lado, como observamos, Jung não vê problemas em comparar sua psicologia à arte em geral, aceitando a proposição de que “faz arte, e não ciência”, por outro lado, o mesmo se recusa, tanto em textos teóricos quanto em biográficos, a dizer que faz bela-arte<sup>177</sup>, ou que promove uma abordagem estética do inconsciente ou da relação entre consciência e inconsciente.

Um exemplo desta recusa se encontra na vivência e interpretação de suas próprias fantasias, visões e sonhos, que assumiram uma intensidade avassaladora no período que vai do outono de 1913 ao final de 1917. Na descrição de Jung, em *Memórias, Sonhos, Reflexões*, ao rompimento com Freud, em 1912, seguiu-se um período de insegurança e incerteza caracterizado como “confronto com o inconsciente”, no qual o mesmo foi assombrado por visões, sonhos enigmáticos e proféticos, estranhas fantasias, eventos

---

<sup>177</sup> A partir daqui, adotaremos o termo arte para designar belas-artes. Quando nos referirmos à arte em geral, adicionaremos “técnica” entre parênteses.

parapsicológicos, vozes do inconsciente, etc. Os estados mentais de Jung neste período, segundo Deirdre Bair, foram interpretados de maneiras diversas por diferentes autores, indo de “doença criativa” a “anos de perturbação psíquica e até de psicose”<sup>178</sup>, e o próprio Jung os identificou com as visões e fantasias de seus antigos pacientes esquizofrênicos; reconhecendo o perigo de ser dominado pela torrente caótica e não domesticada de fantasias espontâneas do inconsciente, de submergir num estado psicótico. À medida que conteve os escrúpulos e se abandonou às fantasias e visões, dando oportunidade para o inconsciente se manifestar, conseguiu estabelecer um diálogo produtivo com o mesmo, anotando e exprimindo em imagens as fantasias e visões oriundas do inconsciente. Como o próprio Jung afirmou, sua experiência pessoal com o inconsciente, para além de suas observações como psiquiatra, tornou-se a base a partir da qual pôde desenvolver os fundamentos de sua produção teórica posterior<sup>179</sup>. Neste sentido, a interpretação que Jung fez dessas vivências é indispensável para uma compreensão adequada de sua psicologia. Para os nossos objetivos, o momento crucial ocorreu quando, ao anotar suas fantasias, Jung se perguntou: “Mas afinal o que estou fazendo? Certamente tudo isso nada tem a ver com ciência. Então do que se trata?”. E uma voz feminina respondeu<sup>180</sup>: “O que fazes é arte” — segundo Jung, a voz provinha de um complexo inconsciente, de uma personalidade parcial que posteriormente denominou de *anima*. Inicialmente, recusou-se a aceitar tal proposição, mas posteriormente empreendeu uma elaboração estética de suas fantasias, ornando com imagens, notadamente mandalas, o livro em que as anotava; esta tentativa foi logo

---

<sup>178</sup> BAIR, Deirdre. *Jung: uma biografia*. Vol I. São Paulo: Globo, 2006, p. 332.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 330.

<sup>180</sup> Segundo Deirdre Bair, Jung associou a voz feminina, provida de seu interior, a sua paciente e colega Maria Moltzer (*Ibidem*, p. 376).

abandonada e taxada de ineficaz. Precisava de algo sólido em que se apoiar, uma atitude científica e ética, não apenas estética. Nas palavras do autor:

Se eu tivesse as fantasias do inconsciente por manifestações artísticas, tê-las-ia contemplado com meu olho interior ou deixado que elas se desenrolassem como um filme. Não seriam mais convincentes do que qualquer percepção dos sentidos e, por outro lado, não teriam despertado em mim qualquer vestígio de dever moral. A *anima* teria podido convencer-me de que eu era um artista desconsiderado e a minha *soi-disant* natureza de artista ter-me-ia dado o direito de negligenciar o real<sup>181</sup>.

E mais adiante: “Compreendera que tanta imaginação necessitava de um terreno sólido, e que eu devia voltar primeiro à realidade humana. Esta, para mim, era a compreensão científica”<sup>182</sup>. Nestas afirmações podemos encontrar algumas das características que Jung atribui à arte, características que a tornam inadequada para a abordagem do inconsciente. A arte é associada a uma contemplação passiva, não exigindo o envolvimento necessário que o diálogo com o inconsciente exige. Este envolvimento é um posicionamento moral, antes que uma contemplação estética. Além disso, o excesso de imaginação é visto como um perigo de perda da realidade, de mergulho no fluxo de imagens inconscientes. Uma atitude crítica, científica, deve tomar a dianteira frente a este processo.

Embora confusas nestas sentenças, as falhas que Jung atribui à abordagem artística ou estética se tornam mais claras em sua crítica, em *Tipos Psicológicos*, à resolução estética do problema dos opostos em Schiller — os opostos em Schiller, segundo Jung, são impulso

---

<sup>181</sup> MSR, p. 173.

<sup>182</sup> MSR, p. 174.

formal-impulso sensível; em Jung são consciente-inconsciente, pensamento-sentimento, intuição-sensação. Jung não concorda com o impulso conciliador, mediador entre razão e sensibilidade, que Schiller propõe: o impulso lúdico. Vê este impulso como mera brincadeira, jogo de aparências, preocupado com a mera obtenção de prazer, sendo contrário a qualquer forma de seriedade<sup>183</sup>, a qual é identificada com uma atitude moral e religiosa. Além disso, a resolução estética ou artística visa apenas à beleza, desconsiderando o feio e o sombrio<sup>184</sup>; não permite, assim, a expressão de todos os aspectos da realidade. A relação entre consciente e inconsciente, na perspectiva de Jung, e certamente tendo em mente sua própria experiência de confronto com o inconsciente, traz à tona todas as facetas da psique humana: o belo e o feio, o agradável e o desagradável, o claro e o sombrio, o bem e o mal. Uma atitude estética, neste sentido, é considerada unilateral, insuficiente. Referindo-se ao posicionamento estético-artístico, Jung afirma:

Ele impede um aprofundamento do problema [dos opostos] ao desviar os olhos do mau, do feio e do difícil e voltar-se para o gozo, mesmo que nobre. Por isso falta também ao estetismo aquela força motivadora moral, pois, no mais fundo do seu ser, é apenas hedonismo refinado. [...] Para ajudar o homem a sair desse conflito [dos opostos] é preciso outra atitude que não a estética. [...] A filosofia hindu da religião compreendeu esse problema em sua profundidade plena e mostrou qual a categoria de meios necessários para solucionar o conflito. São necessários o esforço moral supremo, a maior autonegação e auto-sacrifício, a maior seriedade religiosa, a santidade autêntica<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> Cf. OC 6, §§ 164 e 168.

<sup>184</sup> Cf. OC 6, §§ 190-191.

<sup>185</sup> OC 6, § 183.

Completando esta crítica, Jung ainda afirma: “[...] a abordagem estética converte, de imediato, o problema [dos opostos] numa imagem que o espectador contempla à vontade, admirando a beleza e a feiúra, percebendo, a uma distância segura, a paixão nela expressa, sem o perigo de envolver-se emocional ou participativamente”<sup>186</sup>. Resumindo, são características da abordagem estética: jogo de aparências, falta de relação com a atitude moral e com a realidade<sup>187</sup>, contemplação do belo e gozo refinado<sup>188</sup>. A crítica junguiana à arte, neste contexto, parece se mover no âmbito da experiência estética kantiana e schilleriana. Com efeito, como observa Benedito Nunes, a atividade do impulso lúdico se apresenta como jogo estético, uma atividade livre e indeterminada da imaginação, não sujeita à coação das leis morais ou dos conceitos teóricos (impulso formal) e à coação da pura animalidade (impulso sensível). Com relação ao impulso lúdico, Nunes afirma:

A liberdade é a sua tônica, pois que é jogo, e o que dele resulta carece de realidade. Não é real a Beleza. Não são reais as obras de arte que o jogo estético, essencialmente formador, cria à custa da matéria sensível. Nenhuma necessidade pende sobre a Beleza e a Arte a não ser aquela que decorre da liberdade. Estaríamos, desse modo, no domínio do supérfluo, do não-útil e do não-sério, como também no da pura aparência<sup>189</sup>.

São justamente estas as características que Jung atribui à arte e à experiência estética, e que as tornam inadequadas para a abordagem do inconsciente. Os vãos da imaginação, limitados ao domínio da aparência, devem, segundo Jung, ser

---

<sup>186</sup> OC 6, § 214.

<sup>187</sup> Como vimos acima, a realidade está associada diretamente a uma atitude científica.

<sup>188</sup> Jung distingue o gozo refinado do gozo meramente sensorial. Para tal, ver a distinção que Jung estabelece entre sensação estética e sensação dos sentidos, a primeira sendo abstrata, própria dos artistas, e a segunda concreta (OC 6, § 747 e § 890). Podemos, neste sentido, diferenciar um prazer estético de um prazer sensorial.

<sup>189</sup> NUNES, Benedito. *Op. cit.*, p. 56.

contrabalançados ou substituídos pela sólida ancoragem na realidade, atitude própria do conhecimento científico, e pela seriedade do posicionamento moral, próprio de uma consideração religiosa. A experiência estética schilleriana, neste contexto, é herança kantiana, na medida em que é independente da experiência cognoscitiva e da prática, e na medida que há uma valorização da pura aparência, da mera forma de um objeto, a qual é apreciada por si mesma, sem consideração pela matéria, ou seja, pela existência e determinação do objeto. Trata-se de um jogo da imaginação, que utiliza livremente as representações ou intuições em face da ordem do entendimento. Trata-se do prazer desinteressado na pura contemplação do Belo, o qual distingue-se do prazer meramente sensorial (o agradável), relacionado à matéria, à sensação.

Contudo, as resistências de Jung não nos impedem de visualizar um modelo estético-artístico em sua psicologia. Certamente Jung não faz arte propriamente dita, e é esta interpretação que o mesmo recusa. Mas como nos movemos no terreno da analogia, do *como se*, na medida em que nos referimos a um modelo, cremos ser possível conceber um paralelo entre psicologia analítica e arte, embora o próprio Jung não tenha consciência disso. Ademais, o modelo se relaciona com o processo de criação artística, altamente valorizada por Jung, e não com a experiência estética, alvo de suas críticas. Cabe-nos demonstrar a possibilidade deste modelo.

### **As duas formas de pensamento**

A concepção de criação artística em Jung se relaciona com a concepção schopenhauriana de arte, e o papel da criação artística se relaciona com a função do artista na dinâmica cultural em Jacob Burckhardt. O primeiro esboço desta dupla aproximação

pode ser visto na primeira parte de *Transformações e Símbolos da Libido*<sup>190</sup>, de 1911, na exposição da diferença entre pensamento dirigido e pensamento-fantasia.

*Transformações*, como observa Shamdasani, foi a primeira tentativa empreendida por Jung de criar um modelo psicológico que englobasse o indivíduo e a sociedade, coligando a psicologia individual e a psicologia coletiva<sup>191</sup>. Jung procurou realizar esta tarefa por meio da comparação de sonhos individuais, de indivíduos contemporâneos, com mitos antigos. A presença de material mitológico nos sonhos desses indivíduos lhe permitiria estabelecer uma ponte entre o homem de hoje e o homem antigo (pré-histórico), assim como entre os aspectos individuais e coletivos da humanidade, superando assim uma psicologia concentrada no estudo das diferenças individuais, na medida em que a abordagem comparativa possibilitaria a observação da identidade dos conflitos humanos elementares, independentes de tempo e espaço.

No capítulo II de *Transformações* (“As duas formas de pensamento”), Jung procurou especificar a linguagem própria dos sonhos, distinguindo-a do pensar consciente. Este foi caracterizado como um pensar por palavras, um pensamento lingüístico, voltado para a comunicação. É um pensamento lógico, adequado para a adaptação à realidade, no qual “imitamos a sucessão das coisas objetivas, reais, de modo que as imagens em nossa mente se sucedem na mesma ordem causal rígida em que os fatos acontecem fora dela”<sup>192</sup>. Também constitui um instrumento evidente da cultura, na medida em que diz respeito ao social-objetivo, ou seja, busca agir sobre a realidade, sendo responsável pelo caráter empírico e objetivo da técnica e ciência modernas. O pensamento técnico e científico, neste contexto, é caracterizado como um instrumento de adaptação do organismo humano ao

---

<sup>190</sup> Obra posteriormente reformulada e ampliada, em 1952, recebendo o título de *Símbolos da Transformação*.

<sup>191</sup> SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 326.

<sup>192</sup> OC 5, § 11.

meio ambiente, um órgão voltado para o espelhamento ou reprodução das variações ambientais. Nos sonhos, de modo diverso, domina um pensamento-fantasia, um pensar automático e associativo, no qual imagem segue imagem, num processo de desenvolvimento que se alheia da realidade, não consistindo num espelhamento da mesma, sendo, portanto, improdutivo com relação à adaptação<sup>193</sup>. Traçando um paralelo entre o pensamento onírico e o pensamento mitológico, Jung afirmou:

Movemo-nos aqui num mundo de fantasias que, pouco interessadas na marcha externa dos acontecimentos, brotam de uma fonte interior e criam figuras variáveis, ora plásticas, ora esquemáticas. Esta atividade do espírito antigo agia de modo essencialmente artístico. O alvo do interesse não parece ter sido compreender o como do mundo real com a maior objetividade e exatidão possíveis, e sim adaptá-lo esteticamente a fantasias e esperanças subjetivas<sup>194</sup>.

Encontramos aqui, pela primeira vez, a identificação realizada por Jung entre ciência e pensamento consciente, de uma parte, e entre arte e fantasias inconscientes, de outra parte. A criação artística, neste contexto, tem origem em fonte inconsciente, espontânea, não subsumida ao controle e aos interesses da consciência como órgão de adaptação à realidade externa. As duas formas de pensamento, neste sentido, configuram duas maneiras diversas de relação entre o homem e o mundo, entre o homem e a natureza.

Segundo Shamdasani, na diferenciação entre as duas formas de pensamento Jung seguiu a distinção efetuada por William James, em *Princípios de Psicologia* (1890), entre pensamento associativo ou empírico e pensamento raciocinado ou raciocínio<sup>195</sup>. James

---

<sup>193</sup> OC 5, § 20.

<sup>194</sup> OC 5, § 24.

<sup>195</sup> SHAMDASANI, *op. cit.*, pp. 321-322.

especulou sobre a anterioridade do primeiro no desenvolvimento histórico da humanidade, assim como sobre a incapacidade dos antigos para o pensamento consciente, este sendo uma aquisição moderna<sup>196</sup>. Jung deu seqüência ao raciocínio de James, relacionando o pensamento consciente ao homem moderno, constituindo uma fase avançada de desenvolvimento psicológico e orgânico, ao mesmo tempo em que relacionou o pensamento-fantasia, onírico ou mitológico ao homem pré-histórico ou “primitivo”, caracterizando-o como uma fase mais antiga do mesmo desenvolvimento — também o relacionou ao pensamento infantil. Ao traçar paralelos entre o pensamento mitológico da Antigüidade, o pensamento semelhante das crianças, dos povos primitivos e dos sonhos, Jung buscava aplicar à psicologia a hipótese biológica, própria da anatomia e da embriologia comparadas, de que a ontogênese recapitula a filogênese. Assim, o pensamento infantil e o sonho seriam uma repetição de fases mais antigas da evolução. No cerne do homem moderno, no seu inconsciente, encontravam-se ativas as funções arcaicas, geradoras de mitos, pelo menos em suas fantasias e em seus sonhos, ou melhor, como afirmou Jung: “Pelo pensamento-fantasia se faz a ligação do pensamento dirigido com as ‘camadas’ mais antigas do espírito humano, que há muito se encontram abaixo do limiar do consciente”<sup>197</sup>. Embora Jung não afirme explicitamente em *Transformações e Símbolos da Libido*, a arte compartilha a mesma origem, a mesma relação com a fantasia, com a criação de mitos, com a elaboração de sonhos, ou seja, com a fonte criativa inconsciente; mais ainda: pela arte o indivíduo se relaciona com o coletivo, com o universal, na medida em que

---

<sup>196</sup> Shamdasani também chama a atenção sobre a semelhança entre a concepção de Jung e o pensamento de Théodore Flournoy, que, na mesma época, por volta de 1912-1913, elaborou idéias similares sobre as duas formas de pensar e sobre a relação entre pré-história e modernidade. Esta distinção, segundo Shamdasani, formalizou um dos temas que haviam orientado o trabalho de Flournoy, o estudo do funcionamento da imaginação criativa (artística) e seu contraste com o pensamento racional (científico). Relacionou a distinção com o contraste de Freud entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, e com a distinção proposta por Janet, entre a função do real e a função do fictício. Cf. SHAMDASANI, *op. cit.*, pp. 323-324.

<sup>197</sup> OC 5, § 39.

nas camadas mais profundas do inconsciente, das quais surgem os mitos, o homem se funde à espécie, superando o *principium individuationis*.

No fim do capítulo sobre as duas formas de pensamento, Jung citou Jacob Burckhardt, para exemplificar a relação entre indivíduo e mito, entre o homem e sua época. Reproduziu uma carta de Burckhardt a seu aluno Albert Brenner, na qual descreve Fausto como um mito autêntico, uma imagem primordial (*urtümliches Bild*), presente no íntimo de cada alemão — assim como os gregos traziam em si uma fibra de Édipo, todo alemão teria em si um pouco de Fausto. A referência a Burckhardt é essencial para sua posterior concepção de arte, na medida em que adotou o termo “imagem primordial”, que Jung remete a Burckhardt, para identificar e descrever as fontes inconscientes geradoras de mitos<sup>198</sup>. Encontra-se em germe, aqui, sua concepção de inconsciente coletivo, uma camada mais profunda da psique inconsciente, constituída por elementos universais (instintos e arquétipos), comuns a toda espécie humana. Na caracterização da relação do homem com estes elementos, especificamente os arquétipos, Jung segue um modelo semelhante à concepção de Burckhardt sobre a íntima relação entre o indivíduo e sua época, seu *Zeitgeist*.

---

<sup>198</sup> Somente em 1919 Jung passou a utilizar o termo arquétipo, em substituição a imagem primordial, para designar estes fatores. Os arquétipos, segundo Jung, são formas ou predisposições inconscientes inatas que organizam a existência humana, em todos os seus aspectos (comportamentais, cognitivos, perceptivos, etc.). Ao longo de sua carreira deu várias definições dos mesmos. Em analogia com as categorias kantianas, descreveu-os como formas *a priori* da imaginação, para descrever sua função formadora de fantasias, mitos e sonhos. Comparou-os também com a idéia de *pattern of behavior*, emprestada da biologia, visando enfatizar suas relações com os instintos, oriundos do estudo do comportamento animal; os arquétipos seriam, então, sistemas herdados com a disposição de produzir estruturas psíquicas idênticas em todos os homens, independente de diferenças culturais e individuais. No fim de sua vida, ainda especulou, em seus estudos a respeito da sincronicidade, sobre os arquétipos como formas *a priori* de estruturação de toda realidade, não apenas psicológica e humana, mas física; distanciou-se, neste contexto, da biologia e se aproximou de uma concepção metafísica, à maneira das Idéias platônicas e schopenhaurianas. Para uma exposição sucinta sobre o desenvolvimento histórico de sua concepção de arquétipo, ver HUMBERT, Elie. “Archetypes”, in *Carl Gustav Jung: critical assessments*, edited by Renos K. Papadopoulos, Vol. II, London and New York: Routledge, 1992, pp. 307-317.

Como observa Amnéris Maroni, Jung compartilha com Burckhardt a imagem schopenhauriana da vestimenta do espírito para compreender os períodos hist ricos<sup>199</sup>. Cada época é uma roupa que se desgasta e é substituída por outra diversa. A verdadeira fonte da vida, aquilo que promove a dinâmica cultural, distingue-se de suas diversas manifesta es, de suas diversas configura es. Todo acontecimento histórico possui, assim, dois aspectos: um aspecto relativo, histórico, no qual o elemento espiritual manifesta-se como fator limitado, transitório, de importância momentânea; e um aspecto espiritual, por meio do qual ele participa da eternidade, do fundamento imutável e criativo, responsável pela transforma o cultural. A realidade histórica, neste contexto, caracteriza-se como um contínuo processo de constru o e destrui o das inúmeras formas que o espírito assume. Realizando esta distin o, Burckhardt adotou, segundo Ernst Cassirer, a diferencia o schopenhauriana entre as áreas do conhecimento voltadas para o estudo dos fenômenos (História e ciências empíricas), submetidas ao princípio de razão, e a arte, voltada para a contempla o das Idéias eternas<sup>200</sup>. É neste contexto que Burckhardt afirma a superioridade da Poesia sobre a História. Na linguagem do autor,   Poesia devemos o conhecimento do âmago da natureza humana. “A Poesia contém profundos ensinamentos hist ricos por dar-nos uma imagem nítida daquilo que é eterno em cada época e em cada povo”<sup>201</sup>. A arte extrai do mundo e da Natureza imagens válidas e compreendidas universalmente, os únicos elementos terrenos permanentes. Constitui-se, assim, num documento fundamental para a compreensão adequada da essência de determinados períodos hist ricos, se não queremos nos limitar   superfície da mera cadeia causal, transitória e sem sentido dos acontecimentos

---

<sup>199</sup> Sobre a rela o teórica entre Jung e Burckhardt, ver MARONI, Amnéris. *Jung: o poeta da alma*. São Paulo: Summus, 1998. Especificamente o t pico “Máscaras e rizomas”, pp. 72-84.

<sup>200</sup> CASSIRER, Ernst. “Historiografia política e historia de la cultura. Jacob Burckhardt”, in *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas*. Vol. IV: de la muerte de Hegel a nuestros dias. México: Fondo de Cultura Económica, 1948, p. 332.

<sup>201</sup> BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1961, p. 75.

históricos individuais. As criações artísticas espelham o espírito de uma determinada época ou povo; os artistas, neste sentido, são como médiuns que ecoam o âmago do povo ou da época, numa identidade total com ambos, “numa simbiose única e válida eterna e universalmente”<sup>202</sup>. O grande artista, o artista genial, enfeixa em si a qualidade de milhões de indivíduos, pois recebe inspiração daquele fundo anímico, daquela fonte criadora em que o *principium individuationis* se esvai; torna-se o representante da coletividade. Encontra-se aqui uma das razões da admiração de Burckhardt pelos grandes homens, pelas grandes personalidades, e a conseqüente crítica de toda instituição coletiva (notadamente Estado e Igreja) que solapa a liberdade individual. Somente a capacidade criativa do indivíduo genial, ligado às fontes eternas e universais do povo e da época, pode promover as transformações culturais e históricas necessárias. Os períodos de crise e transição são caracterizados pelo surgimento de grandes indivíduos que, sentindo os anseios e necessidades coletivas, dão surgimento a novos valores, a novas possibilidades de renovação de uma época e de um povo.

Jung adota a mesma perspectiva de transformação histórica e cultural, a mesma valorização do indivíduo frente às instituições coletivas. Em tom burckhardtiano e nietzschiano, critica a cultura moderna, massificada e niveladora, e localiza no indivíduo genial a única possibilidade de transformação cultural. O artista genial, especificamente, tem a capacidade de entrar em contato com as camadas mais profundas do inconsciente coletivo, e sua obra se torna uma expressão direta do espírito de uma época ou povo. O artista genial é o representante da coletividade, uma espécie de profeta que amplia e dá voz aos anseios de uma coletividade. Os poetas, segundo Jung, são capazes de ler o inconsciente coletivo. “São eles os primeiros a adivinhar as correntes misteriosas que fluem

---

<sup>202</sup> Ibidem, p. 218.

subterrâneas e exprimi-las, segundo a capacidade de cada um, em símbolos mais ou menos eloqüentes”<sup>203</sup>. Antecipam, assim, uma futura tendência de desenvolvimento cultural, e agem como educadores de uma época ou povo, na medida em que exprimem um “saber” inconsciente geral. É neste sentido que compreende o *Fausto* de Goethe e o *Zarathustra* de Nietzsche: são expoentes de uma época — o primeiro como símbolo da *hybris* da razão e da consciência modernas; o segundo como símbolo da necessidade de valorização do indivíduo frente ao nivelamento e à massificação. A descrição mais clara do papel do artista genial, e que denota a sua proximidade com a visão de Burckhardt sobre o mesmo tema, encontra-se em “Relação da psicologia analítica com a obra de arte poética”, texto de 1922. Criticando a tendência psicanalítica de procurar na obra do artista ecos de suas experiências pessoais e infantis, Jung propõe uma arte simbólica, na qual se expressa uma imagem simbólica ou primordial, um arquétipo. O artista que fala através de imagens primordiais “fala como se tivesse mil vozes”<sup>204</sup> e “eleva o destino pessoal ao destino da humanidade”<sup>205</sup>, elaborando os novos valores que a época necessita. Nas palavras de Jung:

Este é o segredo da ação da arte. O processo criativo consiste (até onde nos é dado segui-lo) numa ativação inconsciente do arquétipo e numa elaboração e formalização na obra acabada. De certo modo a formação da imagem primordial é uma transcrição para a linguagem do presente pelo artista, dando novamente a cada um a possibilidade de encontrar o acesso às fontes mais profundas da vida que, de outro modo, lhe seria negado. É aí que está o significado social da obra de arte: ela trabalha continuamente na educação do espírito da época, pois traz à tona aquelas formas das quais a época mais necessita. Partindo da insatisfação do presente, a ânsia do artista recua até encontrar no inconsciente aquela imagem

---

<sup>203</sup> OC 6, § 317.

<sup>204</sup> OC 15, § 129.

<sup>205</sup> OC 15, § 129.

primordial adequada para compensar de modo mais efetivo a carência e unilateralidade do espírito da época. [...] O gênero da obra de arte nos permite uma conclusão sobre a característica da época na qual ela se originou<sup>206</sup>.

O artista, portanto, é um inspirado, um instrumento de revelação de conteúdos que o ultrapassam, que o possuem. Cabe ao artista elaborar algo que não lhe pertence em particular, mas pertence à coletividade, e cuja dinâmica não depende de sua decisão consciente. Não se trata, aqui, de uma faculdade criativa que o mesmo controle conscientemente, mas de uma atitude receptiva, pela qual o artista recebe as inspirações de uma instância supra-individual e mesmo supra-humana, que Jung não se recusaria a definir como Natureza criadora, ou aspecto criativo da Natureza. Semelhantemente a Kant, no artista genial natureza e arte (técnica) — ou necessidade e liberdade — se unem.

Encontramo-nos aqui frente a um dos aspectos do modelo estético-artístico junguiano. A distinção entre pensamento consciente ou dirigido e pensamento-fantasia, tal como desenvolvida em *Transformações e Símbolos da Libido*, permite a Jung elaborar uma abordagem dos conteúdos do inconsciente que difere claramente da abordagem adotada no modelo científico. Enquanto este, como vimos no capítulo precedente, baseia-se num procedimento experimental no qual o pesquisador controla e impõe condições aos fenômenos inconscientes observados, definindo inclusive a linguagem ou forma na qual deverão se manifestar, o modelo estético-artístico procura considerar o inconsciente como uma instância criativa, produtiva, que impõe suas condições ao pesquisador, expressando-se numa linguagem própria, estranha a uma abordagem exclusivamente racional. Com efeito, a análise lógico-verbal que Jung empregou em seus experimentos de associação, nos

---

<sup>206</sup> OC 15, § 130.

quais uma consciência ativa e inquiridora se impõe ao inconsciente, é substituída por uma atitude receptiva da consciência frente ao inconsciente, portador de uma linguagem mais originária, arcaica, primordial, que deve ser levada em conta, ou melhor, deve estar no centro de qualquer abordagem do inconsciente. A fantasia se impõe sobre a lógica, a imagem se impõe sobre a fala, a intuição artística se impõe sobre a abstração lingüística<sup>207</sup>.

### **Arte em Schopenhauer**

Ao estabelecer as diferenciações entre ciência e arte, entre abordagem lógico-verbal e fantasia, Jung provavelmente segue as concepções sobre o mesmo tema presentes na filosofia de Schopenhauer. As referências a Burckhardt já indicam esta relação, na medida em que este se filia filosoficamente a Schopenhauer. Os elementos mais evidentes da herança schopenhauriana na concepção de ciência e arte em Jung estão presentes na definição que este fornece de razão e racionalidade, assim como na associação entre imagem arquetípica e Idéias platônicas e schopenhaurianas.

Com efeito, Jung define racional como aquilo que corresponde à razão, esta sendo “uma atitude que tem por princípio conformar o pensamento, o sentimentos e a ação com os valores objetivos”<sup>208</sup>. Jung descreve o que entende por valores objetivos do seguinte modo:

A maioria dos valores objetivos — e também a própria razão — são, desde tempos imemoriais, complexos sólidos de representações em cuja organização trabalharam incontáveis milênios com a mesma necessidade com que a natureza do organismo vivo reage

---

<sup>207</sup> Encontramos uma descrição da importância da abordagem imagética e simbólica na psicologia junguiana e uma concomitante desvalorização de uma lógica verbal em *Figuras da Imaginação*, de Amnérís Maroni, especificamente no capítulo I (“Tornar-se consciente: imagem ou palavra?”). Cf. MARONI, Amnérís. *Figuras da Imaginação*. São Paulo: Summus, 2001, pp. 37-67.

<sup>208</sup> OC 6, § 884.

às condições médias e sempre retomadas do meio ambiente, opondo-lhes complexos correspondentes de funções como, por exemplo, o olho, perfeitamente adaptado à natureza da luz. Poderíamos falar, assim, de uma razão universal, preexistente e metafísica se a reação do organismo vivo correspondente à média dos efeitos externos não fosse condição indispensável de sua existência — idéia já expressa por SCHOPENHAUER. A razão nada mais é, pois, do que a expressão da adaptabilidade à média das ocorrências que se sedimentou aos poucos em complexos firmemente organizados de representações que constituem os valores objetivos. As leis da razão são as que designam e regulam a atitude média, “correta” e adaptada<sup>209</sup>.

Importa a Jung, com esta definição, enfatizar o caráter derivado da razão: um órgão de adaptação do organismo às modificações ambientais, um espelhamento dos fenômenos naturais. Não constitui, assim, uma faculdade que contenha princípios *a priori*, mas apenas *a posteriori*. Pretende integrá-la ao funcionamento orgânico, num milenar processo de desenvolvimento e consolidação, no qual surge como uma capacidade superior ao mero instinto animal, mas ainda assim relacionado à animalidade, ou seja, não possui valor independente das necessidades orgânicas, mas é mero instrumento do organismo para a satisfação das mesmas. A referência a Schopenhauer, neste contexto, parece indicar justamente a caracterização da razão como instrumento a serviço da Vontade, um meio mais complexo, presente no homem, da mesma satisfazer suas necessidades, assim como parece indicar a caracterização da razão como “natureza feminina”, receptiva, dependente do conhecimento intuitivo ou empírico, no qual se funda, sendo incapaz de formar conceitos *a priori*, pois apenas os forma por abstração das experiências concretas. Jung, ao

---

<sup>209</sup> OC 6, § 885.

contrastar uma razão universal e metafísica com a sua perspectiva de razão, ao mesmo tempo em que invoca Schopenhauer em seu apoio, parece estar ciente da crítica schopenhauriana ao conceito de razão em Kant. Com efeito, Schopenhauer critica o conceito kantiano de razão como faculdade dos princípios, ou seja, como faculdade ativa e produtiva, existente *a priori* e independente do mundo sensível ou fenomênico, tanto em seu uso especulativo, como busca do incondicionado e da completude sistemática do conhecimento, quanto em seu uso prático, no qual o incondicionado se realiza como caráter inteligível, como liberdade.

Que Jung tenha em mente a concepção schopenhauriana de razão podemos observar em outra caracterização do que ele entende por racionalidade. Esta é uma “atitude especial que torna possível um pensar, sentir e agir segundo valores objetivos”<sup>210</sup>. Tais valores derivam, como observado acima, da experiência. Cabe à razão, neste contexto, formar conceitos gerais que servem apenas para reunir certos grupos de fenômenos sob um nome coletivo; o conceito, aqui, torna-se algo secundário, que não existe fora da linguagem. A comparação filosófica mais clara que Jung encontra para definir este aspecto da racionalidade é o conceito de razão em Schopenhauer, definida como capacidade de formar conceitos<sup>211</sup>, representações de representações, ou representações abstratas.

Entretanto, pode-se argumentar, no parágrafo seguinte a esta definição, Jung introduz o conceito de razão em Kant, definindo-a como a faculdade de julgar e agir em conformidade com princípios básicos: “KANT considera a razão a fonte da idéia que é um conceito racional cujo objeto não pode ser encontrado na experiência”<sup>212</sup>. Atribui esta concepção de razão ao tipo introvertido, que enfatiza um pensar ativo, um “poder de pensar

---

<sup>210</sup> OC 6, § 585.

<sup>211</sup> OC 6, § 584.

<sup>212</sup> OC 6, § 585.

ou fazer que vem de dentro para fora”<sup>213</sup>, e a define como ideologismo, atitude que enfatiza a atividade das idéias, em contraste com o empirismo, que enfatiza a origem empírica dos conceitos, própria do tipo extrovertido. Com relação a este último, Jung afirma: “É óbvio que o empírico só pode pensar redutivamente em relação a conceitos gerais, pois para ele os conceitos são sempre derivados apenas da experiência. Ele nem conhece ‘conceitos racionais’, idéias *a priori*, porque seu pensar está orientado passiva e aperceptivamente para a experiência condicionada aos sentidos”<sup>214</sup>. No contexto deste contraste entre os tipos, poderíamos afirmar que estamos no âmbito do perspectivismo junguiano. As duas concepções de razão seriam válidas, na medida em que são relativas a diferentes tipos de pessoas, diferentes formas de apreender o mundo e a atividade psíquica. Porém, que Jung se identifique com a concepção empírica de razão, como desenvolvida por Schopenhauer, podemos notar pela definição da razão como instrumento adaptativo do organismo, como vimos acima. Além disso, qualquer um que tenha um mínimo de familiaridade com o pensamento de Jung sabe que os elementos *a priori* presentes na psique inconsciente, que Jung não nega, mas afirma com toda força, não se relacionam com a atividade racional, com uma suposta razão produtora de idéias *a priori*, mas com a fantasia criativa, que pode ser tudo, menos racional. Trata-se da atividade formadora de símbolos, dos mitos, dos sonhos, que corresponde à concepção de pensamento-fantasia.

A identificação da razão com a capacidade de formar conceitos em Schopenhauer indica o uso e o alcance desta forma de conhecimento em Jung. Em Schopenhauer, a descrição da razão está inserida no contexto do livro primeiro de *O Mundo como Vontade e como Representação*, ou seja, no âmbito da forma de conhecimento dos fenômenos, do

---

<sup>213</sup> OC 6, § 587.

<sup>214</sup> OC 6, § 586.

mundo como representação submetido ao princípio de razão. A razão, portanto, opera na mera relatividade, na concatenação de representações abstratas (princípio de razão de conhecer), que, por sua vez, corresponde à mesma relatividade da relação entre fundamento e consequência existente nas representações intuitivas. A razão, neste sentido, também é descrita como reflexão, pois é mera aparência refletida, algo derivado do conhecimento intuitivo<sup>215</sup>, constituindo um espelhamento do mundo em conceitos abstratos. Porém, com a razão, capacidade exclusiva do ser humano, o conhecimento do mundo fenomênico assume nova índole, na medida em que a abstração do conhecimento intuitivo permite a superação do imediatismo deste, preso às considerações do momento e do meio circundante. O homem, assim, supera a mera animalidade, limitada ao conhecimento intuitivo, ao aqui e agora, e adquire a capacidade de estabelecer relações que se estendem ao passado e ao futuro e que se aplicam aos mais diversos contextos. Por meio da razão, o homem forma representações abstratas, indispensáveis para o desenvolvimento da linguagem, da ação planejada e da ciência, o que a torna um instrumento fundamental para o desenvolvimento da civilização. Como observa Schopenhauer, o conhecimento abstrato tem a grande vantagem da comunicabilidade, da capacidade de conscientização de pensamentos comunicados por palavras. Com relação a isso, afirma: “Somente com a ajuda da linguagem a razão traz a bom termo suas mais importantes realizações, como a ação concordante de muitos indivíduos, a cooperação planejada de muitos milhares de pessoas, a civilização, o Estado, sem contar a ciência, a manutenção de experiências anteriores, a visão sumária do que é comum num conceito [...]”<sup>216</sup>. Linguagem e ciência, neste sentido, desenvolvem-se no âmbito daquilo que é relativo, do fenômeno, constituindo um meio de

---

<sup>215</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005, § 8, p. 82.

<sup>216</sup> *Ibidem*, § 8, pp. 83-84.

relação do homem com este nível de realidade, não possuindo acesso à essência do mundo, que se encontra fora do alcance das relações de tempo, espaço e causalidade.

Linguagem, comunicação, ciência, ação planejada, instrumento civilizador, reflexo do mundo intuitivo; se tivermos em mente a noção de pensamento dirigido, consciente ou lingüístico de Jung, perceberemos a semelhança entre sua descrição e a caracterização da razão em Schopenhauer. O que Jung enfatiza, neste contexto, é justamente a função do pensamento dirigido como instrumento de adaptação do organismo à realidade, uma forma específica de conhecimento destinada a esta função. Linguagem e ciência, assim como em Schopenhauer, mantêm-se nos limites do *principium individuationis*, diferenciando-se de uma forma mais direta de acesso ao em-si do mundo — a Vontade, em Schopenhauer, e o inconsciente coletivo, em Jung.

Que Jung proponha uma forma diversa de relação com o mundo, especificamente com o mundo anímico, ao desenvolver o conceito de pensamento-fantasia, pode ser visto como um paralelo da distinção entre conhecimento submetido ao princípio de razão, próprio da ciência, e conhecimento das Idéias, próprio da arte, estabelecida por Schopenhauer.

Como observa Jair Barboza, Schopenhauer, ao estabelecer o modo de conhecimento estético como contemplação das Idéias eternas, procurou superar a negatividade da coisa-em-si kantiana, fazendo-a acessível em imagens belas; estaria, neste contexto, seguindo a reinterpretação efetuada por Schelling, via neoplatonismo de Cícero e Plotino, das Idéias platônicas como modelos arquetípicos na arte<sup>217</sup>. As Idéias platônicas, em Schelling, são o ato primeiro de formação e figuração do Absoluto na finitude, suas objetivações e

---

<sup>217</sup> BARBOZA, Jair. *Infinitude Subjetiva e Estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005, pp. 232-233.

exposições originais e imediatas, por meio das quais o universal se torna particular, o uno se torna múltiplo. De forma semelhante, as Idéias platônicas, em Schopenhauer são consideradas como manifestações da Vontade, como a sua objetivação mais imediata e original, pela qual a Vontade indivisa e irrepresentável se torna representação em seu nível mais básico (oposição entre sujeito-objeto). A conseqüência disso, segundo Barboza, é que, tanto em Schelling quanto em Schopenhauer, o supra-sensível é positivado, assume formas eternas que podem ser intuídas, especialmente na arte.

Seguindo o pensamento platônico, Schopenhauer concebe as Idéias como formas eternas e universais, independentes das determinações de tempo, espaço e causalidade. O conhecimento das mesmas, neste sentido, assume forma diversa do conhecimento empírico e científico, limitados aos fenômenos, configurados pelo princípio de razão. A arte, assim, ao propiciar a contemplação das Idéias eternas, possibilita a superação do *principium individuationis*, da existência individual sujeita às determinações da cadeia causal fenomênica. Na contemplação estética o indivíduo se torna puro sujeito do conhecimento, desligado do mundo fenomênico e da forma do conhecimento a serviço da Vontade.

A mesma relação entre universal e particular, eterno e transitório, Idéia e *principium individuationis*, é estabelecida por Jung em suas reflexões sobre criação artística. O artista, como vimos acima, tem acesso às imagens primordiais ou arquetípicas. Ao contemplá-las, não é mais indivíduo, mas espécie<sup>218</sup>, não é mais a partícula isolada e efêmera, mas participa da eternidade. Que Jung tenha consciência da proximidade destas concepções com a filosofia de Schopenhauer podemos perceber na comparação que estabelece entre suas imagens arquetípicas e as Idéias de Platão e Schopenhauer.

---

<sup>218</sup> OC 15, § 128.

Em “Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo”, texto de 1934, relaciona o seu conceito de arquétipo com o termo *archetypus*, presente em pensadores medievais como Filo Judeu, Dionísio Areopagita e Irineu, e define-o como uma perífrase explicativa do *eidos* platônico. Em seguida afirma: “Para aquilo que nos ocupa<sup>219</sup>, a denominação é precisa e de grande ajuda, pois nos diz que, no concernente aos conteúdos do inconsciente coletivo, estamos tratando de tipos arcaicos — ou melhor — primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos<sup>220</sup>. Embora freqüentemente Jung afirme que tais tipos arcaicos são o resultado de uma longa sedimentação de experiências passadas na estrutura do cérebro, num tom lamarckiano, mantém em suspenso a origem última dos mesmos, podendo ser considerados como formas *a priori* existentes desde sempre. Também estabeleceu a mesma relação em “Aspectos psicológicos do arquétipo materno”, de 1950, no qual o arquétipo é caracterizado como elemento preexistente e supra-ordenado aos fenômenos em geral. Arquétipo, neste sentido, “nada mais é do que uma expressão existente na Antigüidade, sinônimo de ‘idéia’ no sentido platônico<sup>221</sup>. Com isso Jung quer enfatizar o caráter atemporal e universal das imagens primordiais, eliminando a possibilidade de transmissão histórica e cultural ou aquisição individual. Constituem formas *a priori*, inatas, que precedem e organizam a existência humana em geral. O indivíduo empírico, histórico, submetido à forma do *principium individuationis*, encontra seu fundamento em um estrato originário não diferenciado, coletivo, no qual o indivíduo não se distingue da espécie, pois se identifica com o Todo<sup>222</sup>.”

---

<sup>219</sup> A caracterização da noção de arquétipo na psicologia junguiana.

<sup>220</sup> OC 9, I, § 5.

<sup>221</sup> OC 9, I, § 149.

<sup>222</sup> A teoria da individuação, parte fundamental da psicologia de Jung, tem origem, segundo Shamdasani, na filosofia de Schopenhauer e Eduard von Hartmann. Seguindo Schopenhauer, Von Hartmann utilizou o termo individuação para designar a singularidade de cada indivíduo em contraste com o inconsciente “todo-inclusivo” (Cf. SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 329, nota 41). O mesmo contraste foi adotado por Jung, que

Já a relação entre arquétipo e Idéia schopenhauriana é mais direta. Ao descrever o que entende por imagem primordial ou arquetípica, em *Tipos Psicológicos*, Jung estabeleceu um paralelo entre a mesma e a Idéia de Schopenhauer, utilizando-se da própria linguagem do filósofo para esclarecer sua descrição. Jung afirmou que gostaria de aplicar à imagem primordial o que Schopenhauer disse da Idéia. Citou um longo trecho do livro terceiro de *O Mundo como Vontade e como Representação* (especificamente § 49) e pediu ao leitor que substituísse no texto a palavra “idéia” pela de “imagem primordial” para que fosse entendido o que pretendia dizer. Eis o trecho:

“Pelo indivíduo como tal ela — a idéia [imagem primordial]— jamais será conhecida, somente o será por aquele que se posicionou acima de todo querer e de toda individualidade e se elevou a sujeito puro do conhecimento: portanto só está ao alcance do gênio ou daquele que, motivado pelas obras do gênio, conseguiu elevar sua força de conhecimento puro para uma disposição de espírito genial: por isso não é absolutamente comunicável, mas apenas condicionalmente, pois a idéia [imagem primordial] concebida e reproduzida na obra de arte (por exemplo) só apela a cada um segundo a medida do seu próprio valor intelectual”, etc.

---

relacionou seu uso de individuação, em *Transformações* (1912), a ambos os autores (OC 5, § 258). Um exemplo claro da origem schopenhauriana da teoria da individuação em Jung se encontra em “A importância da psicologia para a época atual” (OC 10), texto de 1933. Neste artigo, Jung reflete sobre a origem da consciência individual a partir de seu fundamento coletivo e indiferenciado, o inconsciente coletivo. Utilizando a alegoria schopenhauriana do barqueiro que se encontra em meio ao mar tempestuoso (Cf. SCHOPENHAUER, *op. cit.*, § 63, pp. 450-451), Jung compara o inconsciente coletivo a um “oceano sobre o qual flutua como navio a consciência do eu” (OC 10, § 285), fenômeno frágil e transitório que se vê em constante ameaça de submergir numa realidade mais profunda e essencial, na fonte indiferenciada da vida: o inconsciente. Com relação a este, considerado como instinto de vida em geral, força produtora e conservadora da vida, compara-o à Vontade de Schopenhauer (OC 10, § 312). Também descreve a consciência — ou a individuação —, em tom claramente schopenhauriano, como a quebra da “santa unidade da consciência universal que regia a noite primordial. É a revolta luciferiana do indivíduo contra o Uno. É um ato hostil de desarmonia contra a harmonia; é uma separação contra a união de tudo” (OC 10, § 288). A consciência, neste sentido, significa separação e inimidade, fonte de inúmeros sofrimentos, sendo considerada uma doença de dissociação. Porém, e aqui Jung se separa do pessimismo schopenhauriano e parece se aliar a Nietzsche, a doença de dissociação porta em si possibilidades criadoras, pois é uma doença na mesma medida em que a gravidez também o é: “A doença de dissociação de um mundo é ao mesmo tempo um processo de cura, ou melhor, é o ponto alto da gravidez, traduzido pelas dores do parto” (OC 10, § 293).

“Devido à forma espaço-temporal de nossa apreensão intuitiva, a idéia [imagem primordial] é a unidade que se decompõe na multiplicidade”.

“O conceito se parece a um recipiente inanimado que guarda lado a lado o que nele colocamos e dele não podemos retirar mais do que colocamos: a idéia [imagem primordial], ao contrário, desenvolve, naquele que a concebeu, representações que são novas em relação ao conceito do mesmo nome: ela se parece a um organismo vivo, que se desenvolve, e dotado de força geradora que produz o que nele não foi depositado”<sup>223</sup>.

No comentário a esta citação, Jung enfatizou a especificidade da forma exigida para se acessar a Idéia ou imagem primordial: uma “disposição de espírito genial”, para além da razão formuladora de conceitos ou representações abstratas. Também enfatizou o caráter originário das Idéias e das imagens primordiais, dotadas de “força geradora”, o que as diferencia do aspecto derivado e secundário dos conceitos da razão. A Idéia e a imagem primordial também se assemelham por sua atemporalidade e universalidade, pela sua unidade em contraste com a multiplicidade. Enfim, ambas constituem fatores *a priori*, independentes da experiência e do mundo fenomênico.

O artista genial junguiano, o representante da coletividade, que tem acesso às imagens arquetípicas e participa da eternidade, superando o *principium individuationis*, neste contexto, tem como modelo a arte genial em Schopenhauer. Se pensarmos na distinção junguiana entre pensamento dirigido e pensamento-fantasia, e nas afinidades que ambas possuem, respectivamente, com a concepção de razão como faculdade dos conceitos e com o conhecimento estético como contemplação das Idéias em Schopenhauer, a semelhança fica clara.

---

<sup>223</sup> SCHOPENHAUER, citado por Jung (OC 6, §§ 837-839).

Por fim, ambos adotam a noção kantiana de gênio, assim como a distinção kantiana entre ciência — e arte imitativa — e arte genial, original. Com efeito, a Idéia é apreendida pelo artista, segundo Schopenhauer, por inspiração, por uma capacidade receptiva, não voluntária: “[...] o artista não está consciente *in abstracto* da intenção e do fim de sua obra; não um conceito, mas uma Idéia paira diante de si: por conseguinte, não pode relatar sua atividade: trabalha, como se diz, com o simples sentimento, inconsciente, sim, de maneira instintiva”<sup>224</sup>. Difere, assim, dos imitadores, que trabalham com intenção refletida. Jung, por sua vez, afirma que toda criação artística, toda obra original, tem origem no inconsciente. A arte genial, neste sentido, se assemelha a um instinto que se apodera do artista, fazendo-o seu instrumento. Adotando uma perspectiva romântica, cita Carl Gustav Carus para expressar o que entende por arte criativa:

“Aquele a quem chamamos de *gênio* se caracteriza por sua maneira especial de manifestar-se; um tal espírito, superiormente dotado, é marcado pelo fato de que, por plenas que sejam sua liberdade e a clareza de sua vida, é determinado e conduzido em tudo pelo inconsciente, esse deus misterioso que o habita; assim, visões dele brotam, sem que ele saiba de onde vieram; é impelido a agir e a criar, sem saber para que fim; dominado por um impulso que o leva ao devir e ao desenvolvimento, ele mesmo não sabe por quê”<sup>225</sup>.

Neste contexto, ao desenvolver a noção de arte criativa como arte genial, Jung se aproxima mais do pensamento romântico, especialmente daqueles autores que desenvolvem uma filosofia do inconsciente: Carl Gustav Carus e Eduard von Hartmann. A noção de gênio como excesso de intelecto em Schopenhauer não é adotada, pois Jung quer enfatizar

---

<sup>224</sup> SCHOPENHAUER, *op. cit.*, § 49, p. 312.

<sup>225</sup> CARUS, citado por Jung (OC 15, § 157).

o caráter irracional de toda criação artística. A arte não é *conhecimento* das formas eternas, mas apenas símbolo das mesmas. Com relação a este ponto, faz-se necessário um esclarecimento importante. Diferente de Schopenhauer, Jung não acredita que o artista possa intuir os arquétipos em si, mas apenas a sua manifestação já modificada, já integrada no mundo fenomênico. Distinguiu, assim, o arquétipo em si das imagens arquetípicas ou primordiais. Somente estas correspondem à Idéia schopenhauriana, na medida em que podem ser intuídas. O arquétipo em si é uma forma vazia, mera potencialidade irrepresentável que adquire efetividade e visibilidade por meio da aquisição de conteúdos empíricos; não pode, portanto, ser intuído ou apreendido conceitualmente, permanecendo como o fator eternamente desconhecido, para sempre longe do alcance das garras das capacidades humanas de representação. Jung estabeleceu esta distinção para defender-se da acusação de que postulava a existência de idéias inatas. Consciente da confusão que o conceito de arquétipo poderia causar, elaborou uma analogia para esclarecer o seu significado. Comparou o arquétipo ao sistema axial de um cristal, que pré-forma sua estrutura no líquido-mãe, apesar dele próprio não possuir uma existência material. O ser humano, ao herdar os arquétipos, entranhados em sua estrutura corporal, herdaria assim as meras formas vazias, determinantes da configuração que as imagens arquetípicas propriamente ditas irão assumir:

No tocante ao caráter determinado da forma, é elucidativa a comparação com a formação do cristal, na medida em que o sistema axial determina apenas a estrutura estereométrica, não porém a forma concreta do cristal particular. Este pode ser grande ou pequeno ou variar de acordo com o desenvolvimento diversificado de seus planos ou da interpenetração recíproca

de dois cristais. O que permanece é apenas o sistema axial em suas proporções geométricas, a princípio invariáveis<sup>226</sup>.

Sua concepção de arte, neste contexto, distancia-se da concepção schopenhauriana e se aproxima da de Von Hartmann. Com efeito, em *Filosofia do Inconsciente*, Von Hartmann critica os extremos de duas concepções opostas de Arte e Beleza: a Idealista e a Empírica. A primeira, originada em Platão, defende uma concepção de Beleza que transcende a natureza, a existência de modelos ideais *a priori*. Os empiristas, por sua vez, afirmam que a Beleza é derivada de modelos naturais, sendo constituída por abstração das experiências concretas. Segundo Von Hartmann, ambos estão certos e errados. Os empiristas estão certos ao afirmarem que a Beleza é formada *a posteriori*, a partir de exemplares concretos; mas estão errados ao reduzirem o processo artístico a esta mera imitação, desconsiderando o processo criativo inconsciente e involuntário, irredutível a mero espelhamento da realidade. Os idealistas estão certos ao afirmarem que o processo criativo está além da consciência, além do mero fenômeno, e antecede qualquer julgamento estético consciente; mas estão errados ao remeterem este processo às Idéias, pois a Beleza só é possível na mais concreta particularidade e individualidade, não em formas universais e eternas. Unindo o que considera os pontos fortes de ambas as concepções, Von Hartmann elabora uma idéia de arte na qual um processo formal *a priori* e inconsciente empresta empiricamente da consciência o seu conteúdo estético<sup>227</sup>. Não é outra a concepção de Jung sobre a relação entre arquétipo e imagem arquetípica, entre forma e conteúdo.

---

<sup>226</sup> OC 9, I, § 155.

<sup>227</sup> Cf. HARTMANN, Eduard von. *Philosophy of the Unconscious*. Livro I. London: Keagan Paul, Trench and Trubner, 1931, pp. 269-271.

A idéia de criação artística como criação genial, como vimos acima, é um dos aspectos distintivos do modelo estético-artístico junguiano. Porém, se considerada unilateralmente, pode fornecer uma visão equivocada do que Jung entende por arte. A mera inconsciência e capacidade receptiva do artista devem ser contrabalançadas por uma atitude consciente, de caráter formador, limitativo. Voltemo-nos para este aspecto.

### **Arte dionisíaca**

Um exemplo da consideração unilateral da perspectiva artística junguiana podemos encontrar na descrição da criação artística em Jung realizada por Paul Bishop, em *The Dionysian Self*. Procurando estabelecer a influência teórica e emocional da filosofia de Nietzsche sobre Jung, a tese geral do livro de Bishop é que a psicologia junguiana se desenvolveu como uma luta contra as forças psicológicas que Nietzsche chamou de Dionisíaco<sup>228</sup>. Com efeito, o confronto com o inconsciente entre 1913 e 1917, que Jung considerou como base para o desenvolvimento posterior de sua psicologia, pode ser descrito como um encontro com os aspectos dionisíacos do inconsciente, com seu caráter selvagem, instintivo, dissolvente, destrutivo, sombrio — o Dionisíaco, neste contexto, é visto negativamente. Neste sentido, concordamos com Bishop, que apresenta uma argumentação coerente para apoiar sua hipótese. Porém, discordamos do mesmo ao tentar aplicar o Dionisíaco à criação artística, vislumbrando nele aspectos positivos, e se limitando ao mesmo para definir e caracterizar o que Jung entende por arte.

Segundo Bishop, a abordagem do Dionisíaco em *Tipos Psicológicos* (1921) é crítica e negativa. Prendendo-se à definição do Dionisíaco de *O Nascimento da Tragédia*, Jung concebe-o como dissolução do *principium individuationis* e como libertação ou explosão

---

<sup>228</sup> BISHOP, Paul. *Op. cit.*, p 17.

violenta das forças selvagens e dissolventes da Natureza — ou do inconsciente concebido como Natureza —, ou seja, é situado no âmbito da pura animalidade e da sua falta de limites, de domesticação. Numa leitura equivocada da filosofia de Nietzsche, Jung estende este sentido de Dionisíaco a toda obra do filósofo, desconsiderando as modificações que o termo sofreu ao longo dos anos. Como observa Walter Kaufmann, o Dionísio do *Nascimento da Tragédia* não é o mesmo do último período. O primeiro é destruição incontrolada, sem forma, enquanto o segundo é paixão controlada<sup>229</sup>, ou uma mescla de Dionisíaco e Apolíneo. O homem dionisíaco que Nietzsche louva em seus últimos escritos, então, não é aquele que dá livre curso aos seus instintos, uma mera expressão de sua animalidade desenfreada e dissolvente, mas aquele que dá estilo ao próprio caráter, tolerando suas paixões porque é forte o suficiente para vivenciá-las. Ainda segundo Kaufmann, contrariando a visão comumente aceita do *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche não glorifica o Dionisíaco às expensas do Apolíneo. Ao contrário, expõe os seus perigos, alertando para a dissolução do indivíduo no Uno-primordial. Não se trata, neste contexto, de uma volta à Natureza, mas sim num cultivo da mesma, no qual o Apolíneo deve permanecer. A pura licenciosidade e libertinagem do Dionisíaco só adquire caráter criativo e artístico com a intervenção do Apolíneo<sup>230</sup> — nas palavras de Nietzsche: “[...] daquele fundamento de toda existência, do substrato dionisíaco do mundo, só é dado penetrar na consciência do indivíduo humano exatamente aquele tanto que pode ser de novo subjugado pela força transfiguradora apolínea, de tal modo que esses dois impulsos artísticos são obrigados a desdobrar suas forças em rigorosa proporção recíproca, segundo a lei da eterna

---

<sup>229</sup> KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. New York: Meridian, 1960, p. 109.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 144.

justiça”<sup>231</sup>. Neste sentido, passa longe de Nietzsche louvar uma arte puramente dionisíaca. Interessante, para nossos objetivos, é a observação de Kaufmann, neste comentário, da visão de Jung sobre *O Nascimento da Tragédia em Tipos Psicológicos*. Jung é situado no rol daqueles que compreenderam mal a apreciação de Nietzsche sobre o Dionisíaco no *Nascimento da Tragédia*, ao enfatizarem o apreço do filósofo por este em detrimento do Apolíneo<sup>232</sup>. Bishop também notou a unilateralidade da visão junguiana do Dionisíaco em *Tipos Psicológicos*, afirmando que o mesmo é tratado exclusivamente no âmbito da barbárie, entendida como explosão violenta dos mais baixos instintos, da animalidade incontrolada.

Entretanto, Bishop observa, a visão negativa do Dionisíaco em *Tipos Psicológicos* sofreu modificações em textos posteriores, especificamente naqueles que tratam da criação artística. Em “Relação da psicologia analítica com a obra de arte poética” (1922)<sup>233</sup> e “Psicologia e poesia” (1930)<sup>234</sup>, nos quais Jung trabalha com a idéia de criação artística inconsciente, assim como em “Ulisses: um monólogo” (1932)<sup>235</sup> e “Picasso” (1932)<sup>236</sup>, nos quais Jung descreve James Joyce e Pablo Picasso como representantes da arte moderna em geral — entendida como arte dionisíaca —, segundo Bishop, o Dionisíaco abandona o seu caráter negativo e assume aspecto essencialmente positivo<sup>237</sup>, como força criativa por trás da arte.

Nos dois primeiros textos, Jung estabelece a distinção entre uma arte consciente, na qual o processo criativo e a obra final estão sob o controle do artista, e uma arte

---

<sup>231</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, § 25, pp. 143-144.

<sup>232</sup> KAUFMANN, *op. cit.*, p. 144.

<sup>233</sup> OC 15, §§ 97-132.

<sup>234</sup> OC 15, §§ 133-162.

<sup>235</sup> OC 15, §§ 163-203.

<sup>236</sup> OC 15, §§ 204-214.

<sup>237</sup> BISHOP, *op. cit.*, p. 156.

inconsciente, na qual um impulso ou força criadora se apossa do artista e o utiliza como instrumento. Em 1922 esta distinção é identificada como arte introvertida (consciente) *versus* arte extrovertida (inconsciente); em 1930 é identificada como arte psicológica (consciente) *versus* arte visionária (inconsciente). Enquanto a primeira pode ser referida às intenções e às vivências pessoais do artista, a segunda diz respeito à autonomia dos processos inconscientes, que se opõem à decisão consciente como uma vontade estranha e impessoal, tornando o artista mero instrumento ou médium do processo criador. Bishop afirma que esta diferenciação se baseia numa interpretação junguiana da oposição entre Apolíneo e Dionisíaco, desenvolvida em *O Nascimento da Tragédia*<sup>238</sup>. Embora concordemos que esta oposição esteja presente em ambos os textos, indicando que a estética nietzschiana do *Nascimento da Tragédia* influenciou Jung, não aceitamos a redução da perspectiva de arte e estética de Jung a um simples desenvolvimento da perspectiva nietzschiana. Como vimos acima, a criação artística inconsciente apresenta paralelos com a noção schopenhauriana, burckhardtiana e romântica de gênio. Provavelmente a concepção de arte e estética de Jung adote elementos comuns a estas diversas perspectivas, não necessariamente se vinculando a uma em especial.

Talvez o trecho — do artigo de 1930 — que mais enfatize o caráter dionisíaco da arte genial, e que pode apoiar a argumentação de Bishop, seja o seguinte:

Sua essência<sup>239</sup>, estranha, de natureza profunda, parece provir de abismos de uma época arcaica, ou de mundos de sombra e de luz sobre-humanos. Esse tema constitui uma vivência originária que ameaça a natureza, ferindo-a em sua fragilidade e incapacidade de compreensão. O valor e o choque emotivo são acionados pela terribilidade da vivência, a qual

---

<sup>238</sup> Ibidem, pp. 166-167.

<sup>239</sup> Trata-se da essência do modo visionário (inconsciente) de criação artística.

emerge do fundo das idades, de modo frio e estranho ou sublime e significativo. Ora a manifestação é demoníaca, grotesca e desarmônica, destruindo valores humanos e formas consagradas, como uma seqüência angustiosa do eterno caos, crime de lesa-majestade do homem, usando a expressão de NIETZSCHE, ora irrompe como uma manifestação cujos altos e baixos a intuição humana não pode sondar, ou como uma beleza que seria vão tentar apreender com palavras. O desconcertante encontro de acontecimentos tão poderosos, que ultrapassam a extensão da sensibilidade e compreensão humanas, exige da criação artística algo diverso das experiências banais, hauridas no primeiro plano da vida cotidiana. Estas últimas nunca rasgam a cortina cósmica, nunca explodem os limites das possibilidades humanas; por isso, ainda que provocando uma profunda comoção no indivíduo, se inserem facilmente nas formas da criação artística do homem. A forma visionária, à qual já nos referimos, 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. Trata-se de outros mundos? Ou de um obscurecimento do espírito? Ou das fontes originárias da alma humana? Ou ainda do futuro das gerações vindouras? Não podemos responder a essas questões nem pela afirmativa, nem pela negativa:

*Configurar e reconfigurar:  
Eterno prazer do sentido eterno.*<sup>240</sup>

A referência à “cortina cósmica” e às “profundezas daquilo que ainda não se formou” indicam a oposição entre mundo das aparências, o véu de Maia schopenhauriano — que Nietzsche utiliza para descrever a arte apolínea, circunscrita ao âmbito do *principium individuationis* — e Vontade como essência originária do mundo. Nietzsche, em sua descrição do Dionisíaco, caracteriza-o como fonte eterna e originária da arte, por

---

<sup>240</sup> OC 15, § 141.

meio do qual é rompido o feitiço da individuação e “fica franqueado o caminho para as Mães do Ser, para o cerne mais íntimo das coisas”<sup>241</sup>. De forma semelhante, Jung, ao indicar a fonte originária e inconsciente da arte, relaciona-a com o informe, com o caótico, com o irrepresentável. No mais íntimo da arte e do mundo atua uma força originária, uma *dynamis* criadora, que Jung relaciona, em outros textos, à Vontade schopenhauriana<sup>242</sup>, e que é relacionada, no texto de 1930, ao Dionisíaco de Nietzsche. Além disso, a citação final de Jung sobre o eterno “configurar e reconfigurar” corresponde à visão nietzschiana do Dionisíaco como a eterna expressão da Vontade em sua onipotência, como vida eterna para além de toda aparência e de todo aniquilamento, como mãe primordial eternamente criativa, o “lúdico construir e desconstruir do mundo individual como eflúvio de uma arquiprazer”<sup>243</sup>, comparado à criança heraclitiana, que constrói e destrói montes de areia. Jung compartilha aqui da concepção schopenhauriana, presente em Burckhardt e Nietzsche, do caráter transitório dos acontecimentos históricos, meras roupagens que se apresentam como aparências de um fundamento eterno e universal.

Bishop afirma que a ênfase de Jung sobre o caráter dionisíaco e inconsciente da arte o torna o elemento principal, ou princípio chave, para a compreensão da sua concepção de arte e estética<sup>244</sup>. Cremos que aqui há uma simplificação da perspectiva estética junguiana. A concepção de arte em Jung inclui claramente um elemento consciente, limitador, ordenador e formador. O artista, neste contexto, deve dar forma aos elementos originariamente informes e caóticos do inconsciente, tentando integrá-los num ordenamento

---

<sup>241</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992 § 16, p. 97. Segundo Kaufmann, a oposição entre Dionisíaco e Apolíneo segue a distinção schopenhauriana do mundo como Vontade e como representação, respectivamente. Cf. KAUFMANN, *op. cit.*, nota 8, p. 378.

<sup>242</sup> Ver nota 222.

<sup>243</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, § 24, p. 142.

<sup>244</sup> BISHOP, *op. cit.*, p. 160.

compreensível. A arte, neste sentido, é uma atividade essencialmente formadora do sujeito. Uma arte que se distancie deste processo, segundo Jung, não mereceria nem a denominação de arte. Uma “arte do excesso”, da “dissolução de formas”, enfim, uma “arte dionisíaca”, seria uma aberração, ou um processo meramente destrutivo.

Jung, como observa Bishop, enfatiza o caráter dionisíaco e inconsciente da arte nos textos de 1922 e 1930, contrapondo-o ao caráter consciente da mesma. Tal perspectiva unilateral, ao nosso ver, deve-se à preocupação de Jung em diferenciar sua visão de arte da concepção freudiana — ou daquilo que Jung imagina ser tal concepção — sobre o mesmo tema. Com efeito, ambos os artigos partem da crítica da concepção psicanalítica das obras de arte, tal como expressa na interpretação freudiana em “Delírios e sonhos na *Gradiva* de Jensen” (1907) ou em “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância” (1910). Segundo Jung, a nova psicologia médica, inaugurada por Freud, deu ao historiador literário um novo estímulo para relacionar certas peculiaridades da obra de arte com as vivências íntimas e pessoais do poeta, fornecendo uma visão mais completa das vivências que remontam até a primeira infância e que influem na criação artística<sup>245</sup>. Porém, a insistência na causalidade pessoal se torna inadequada em relação à obra de arte, na medida em que a mesma representa um ser suprapessoal. Jung tem em vista aqui a sua noção de inconsciente coletivo, *locus* originário de toda individuação, o Uno-primordial de onde a consciência surge como uma ilha que emerge do mar profundo. Ambos os artigos trabalham com a oposição entre pessoal e coletivo, ou melhor, com a oposição entre a concepção de inconsciente pessoal e inconsciente coletivo<sup>246</sup>. É em vista desta distinção que Jung enfatiza

---

<sup>245</sup> OC 15, § 101.

<sup>246</sup> Como podemos notar em muitas obras de Jung, a concepção de inconsciente coletivo é considerada pelo próprio autor como o traço distintivo de sua psicologia, com a pretensão de ter superado a limitação de um inconsciente pessoal, relacionada à psicanálise freudiana. Sobre as críticas à noção de arte relacionada às

unilateralmente o caráter mediúnico do artista, como aquele que enfeixa em si milhares de vozes e aspirações, tornando-se o representante de um povo e de uma época, desconsiderando assim a necessidade de um trabalho formador consciente, na medida em que este se situa no plano pessoal, para a constituição da obra de arte acabada. Que Jung esteja consciente desta necessidade, podemos notar na observação presente no final do artigo de 1922, após descrever o caráter inconsciente e suprapessoal do processo artístico criador, de que o artista deve operar uma transcrição das imagens primordiais para a linguagem do presente, fazendo com que se aproximem do consciente, modificando suas formas até que possam ser compreendidas pelos seus contemporâneos<sup>247</sup>. A ausência desta capacidade formadora e configuradora do artista resulta na expressão de imagens caóticas e fragmentárias, incapazes de uma assimilação adequada pela consciência coletiva da época. Aqui se estabelece uma analogia entre a incapacidade do artista de dar forma ao informe e caótico que emerge das fontes originárias do inconsciente coletivo e a incapacidade do paciente esquizofrênico e psicótico de assimilar os conteúdos que provém de seu inconsciente. Uma arte do disforme, do caótico, assemelha-se a uma doença psíquica. Notamos esta comparação principalmente nos comentários que Jung faz sobre a arte moderna — entendida como “arte dionisíaca”, segundo a observação de Bishop. Aqui encontramos as opiniões fundamentais de Jung sobre o dionisíaco na arte, sobre o seu aspecto positivo e negativo.

---

vivências pessoais, ver OC 15, §§ 100-107, no que diz respeito ao artigo de 1922, e OC 15, §§ 134-135 e §§ 155-157, no que diz respeito ao artigo de 1930.

<sup>247</sup> OC 15, § 130.

## Arte moderna

Em “Ulisses: um monólogo”, Jung procura realizar uma interpretação psicológica do livro de James Joyce. Utilizando a terminologia da psicologia analítica, fornece uma visão peculiar de como entende a arte moderna em geral, vislumbrando sua positividade e negatividade. Partindo de uma análise crítica da obra, compara o modo de produção artístico de Joyce aos automatismos psíquicos e verbais das atividades mentais inconscientes, comum em doentes mentais, segundo a descrição de Pierre Janet. O estilo de escrita de Joyce, segundo Jung, assemelha-se às “divagações dos dementes que só dispõem de um consciente fragmentado”<sup>248</sup>, constituindo uma “delirante confusão misturando psíquico subjetivo e realidade objetiva, um modo de apresentação com seus neologismos, suas citações fragmentadas, suas associações motoras de sons e fala”<sup>249</sup>. Tal semelhança é tão grande que mesmo um leigo poderia facilmente traçar uma analogia entre *Ulisses* e um estado psíquico “esquizofrênico”, no qual o disforme, o caótico e o fragmentário se sobrepõem ao mundo das formas e limites. Entretanto, afirma Jung, a semelhança permanece no nível da analogia somente, não lhe passando pela cabeça classificar a arte de Joyce como doentia. Pelo contrário, enquanto na doença mental as manifestações do inconsciente são apenas destrutivas, na arte joyceana — e na arte moderna em geral — tais erupções do Dionisíaco podem ser criativas. Como observa Bishop, Jung relaciona a arte de Joyce e a arte moderna com a manifestação do Dionisíaco. Segundo Jung: “O indomável, o inatingível que brotou em NIETZSCHE com exuberância dionisíaca, inundando o seu intelecto, aparece finalmente nos modernos, numa forma pura”<sup>250</sup>. Mas o que significa tal criatividade, e em que medida ela se diferencia da caracterização negativa do Dionisíaco

---

<sup>248</sup> OC 15, § 173.

<sup>249</sup> OC 15, § 173.

<sup>250</sup> OC 15, § 178.

que Jung apresentou em *Tipos Psicológicos*? Bishop vislumbra aqui uma mudança radical. Nós, entretanto, consideramos que a apreciação junguiana do Dionisíaco não se modificou muito. Trata-se da mesma desordem psíquica que ameaça dissolver as formas limitadas e seguras da consciência, da mesma destrutividade dos aspectos primitivos e não domesticados do inconsciente<sup>251</sup>. Com efeito, a “criatividade” do Dionisíaco na arte assume a forma de uma *destruição criativa*, “uma tentativa séria de mostrar aos contemporâneos a verdade como ela *de fato é*”<sup>252</sup>. A ausência de forma e beleza e a presença do informe, do feio e do grotesco na arte moderna são mera expressão do *Zeitgeist* contemporâneo, caracterizado pela dissolução das velhas formas e valores culturais e pela tentativa da criação de novos valores. O papel da arte moderna, neste contexto, é apenas destrutivo, não fornecendo novas formas espirituais. No eterno fluxo histórico de criação e destruição, ou na eterna troca de roupas do espírito — na linguagem burckhardtiana —, a arte moderna representa apenas o aspecto negativo, o instrumento de demolição das velhas formas, sem

---

<sup>251</sup> A equiparação do Dionisíaco com o aspecto bárbaro, instintivo, selvagem e animalesco do inconsciente está presente ao longo de todo o desenvolvimento da psicologia junguiana, não só em *Tipos Psicológicos* (1921). Em “Símbolos oníricos do processo de individuação” (1944), por exemplo, ao falar do fundo obscuro e originário do inconsciente, para além do mundo organizado das imagens conscientes, comparou-o à experiência nietzschiana do Dionisíaco, e alertou para os perigos que tal experiência traz para o indivíduo e para a civilização modernas: “Dionísio significa o abismo da dissolução passional, onde toda a singularidade humana se dissolve na divindade da alma animalesca primordial. Trata-se de uma experiência ao mesmo tempo abençoada e terrível. A humanidade, protegida pela cultura, acredita ter escapado a esta experiência, até o momento em que se desencadeia uma nova orgia de sangue, provocando o espanto dos ‘bem-pensantes’ que não tardam a acusar como culpados o capitalismo, o armamentismo, os judeus e os maçons” (OC 12, § 118). A última frase faz referência ao Nazismo e à Segunda Guerra Mundial, palcos de manifestação da barbárie do Dionisíaco político. Em outro texto (“A psicologia da transferência”), de 1946, ao falar de uma massa confusa de conteúdos arcaicos e indiferenciados do inconsciente, que esperam por uma domesticação e configuração conscientes, Jung os relaciona ao Dionisíaco e ao demoníaco, enfatizando seu caráter selvagem: “A Igreja ensina a existência do demônio, princípio do mal, apresentado com pés de bode, chifres e rabo, como a imagem de um ser meio homem meio animal, de um deus ctônico parecendo fugitivo de uma sociedade de mistérios dionisíacos, ou de um adepto ainda vivo do paganismo pecaminoso e alegre. Essa imagem é ótima. Caracteriza exatamente o aspecto grotesco e sinistro do inconsciente ainda inacessível que por isso mesmo permanece em seu estado primitivo indômito e selvagem. Hoje em dia certamente ninguém mais ousaria afirmar que o homem europeu é um cordeiro, não possuído por diabo algum. Os terríveis documentos de nosso tempo estão aí, à vista de todo mundo” (OC 16, § 388). As duas últimas frases também

<sup>252</sup> OC 15, § 180.

indicação de que possa criar algo novo. O aspecto destrutivo do mostrar “a verdade como ela de fato é” se refere à exposição dos aspectos sombrios e terríveis da existência, estranhos a qualquer forma de beleza e simetria. O caráter dionisíaco do inconsciente, neste sentido, é contrário a toda forma de arte e beleza, excluindo o que Jung entende por ideal estético.

A confirmação da função negativa e destrutiva da arte moderna está presente na comparação da mesma com a psicanálise freudiana, ou com a função que Jung imagina que a psicanálise freudiana exerça no mundo contemporâneo. Joyce e Freud são descritos como profetas negativos, como aqueles que solapam os valores que já ameaçavam ruir. O sentido desta comparação se torna mais claro em outro artigo de 1932<sup>253</sup> (“Sigmund Freud, um fenômeno histórico-cultural”<sup>254</sup>), no qual Jung procura definir a função social e histórica da psicanálise freudiana. Freud é caracterizado como o resultado direto da época vitoriana, como uma tentativa de superação dos valores que imperavam na mesma. A sondagem do lado sombrio, instintivo e animalesco do homem seria uma reação “contra a época vitoriana de ver tudo ‘cor-de-rosa’ e definir tudo *sub rosa*”<sup>255</sup>, com suas “ilusões, hipocrisias, sentimentos falsos e exagerados, moral superficial, religiosidade artificial e insossa”<sup>256</sup>. Tal hipocrisia e artificialidade só poderiam produzir uma compensação histórica, cujo maior representante seria Nietzsche, com o seu filosofar com um martelo, solapando os antigos valores. Neste sentido, Freud é caracterizado como um grande destruidor que arrebenta as amarras do passado, o expoente dos ressentimentos do século XX em relação ao século XIX. Comparando-o com a função social da filosofia de Nietzsche e da arte moderna,

---

<sup>253</sup> Segundo Bishop, “Ulisses: um monólogo” foi escrito em 1930, mas publicado apenas em 1932.

<sup>254</sup> OC 15, §§ 44-59.

<sup>255</sup> OC 15, § 48.

<sup>256</sup> OC 15, § 49.

afirma: “Assim como NIETZSCHE e a guerra mundial, assim também FREUD, como seu correspondente literário JOYCE, é uma resposta à doença do século XIX. Este é possivelmente o seu significado principal”<sup>257</sup>.

A arte moderna é caracterizada como fator puramente destrutivo, não criativo. Se há a presença de alguma esperança de que dela surjam novas formas e valores em “Ulisses: um monólogo”, em textos posteriores, e principalmente em suas cartas<sup>258</sup>, Jung assume uma posição totalmente desdenhosa e negativista em relação á arte moderna em geral, comparando-a com a incapacidade de configuração e ordenamento dos conteúdos provenientes do inconsciente presente nos pacientes esquizofrênicos e psicóticos. Em “Um mito moderno sobre coisas vistas no céu”, de 1958, por exemplo, Jung escreve:

Faz tempo que a pintura, seguindo a sua lei de transformar os temas mais fortes da sua época em formas visíveis, capta a destruição das formas e a “quebra das tábuas da lei”, e cria quadros que, na mesma medida, abstraem o significado e o sentimento, e se destacam, tanto pelo “nonsense”, quanto pela falta de relação consciente com o espectador. Pode-se dizer que os autores se entregaram totalmente ao elemento destrutivo e criaram um novo conceito de beleza, que se encanta com a alienação do significado e sentimento. Tudo é constituído de cacos, destroços inorgânicos, buracos, distorções, emaranhados, rabiscos, infantilismos e formas grosseiras, que superam até a primitiva falta de habilidade, e com isso desmentem o velho ditado: “Arte supõe talento”. Da mesma forma como a moda considera “bela” qualquer novidade, por mais absurda e contestadora que seja, assim, também, o faz a “arte moderna”

---

<sup>257</sup> OC 15, § 52.

<sup>258</sup> Ver Carta a Hanns Welti (23.12.1932), a Arnold Kübler (10. 04.1942), a Arnold Künzli (28.02.1943), a M. Esther Harding (08.07.1947), a Noël Pierre (03.12.1952) e a Herbert Head (02.09.1960), in *Cartas de C. G. Jung*. Vol. I. Editado por Aniela Jaffé, em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999; *Cartas de C. G. Jung*. Vol. II. Editado por Aniela Jaffé, em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002 e *Cartas de C. G. Jung*. Vol. III. Editado por Aniela Jaffé; em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

deste tipo. É a beleza do caos. É isso que esta arte preconiza e prega: um monte ostensivo de cacos da nossa cultura<sup>259</sup>.

Não somente a estranheza das formas e o desprezo pelas regras clássicas da beleza causam o desagrado de Jung. O disforme e o caótico da arte moderna também são comparados a uma psicose de massa, ao irromper da barbárie e selvageria da Segunda Guerra Mundial. Em 1936, em “Wotan”, Jung comparou a ascensão do Nacional-socialismo ao renascimento do arquétipo Wotan, deus da embriaguez e da tormenta, estreitamente relacionado com o Dionísio de *O Nascimento da Tragédia*. Após a guerra, Jung se refere a este artigo como um pressentimento da catástrofe que iria se seguir, uma espécie de aviso sobre epidemia psíquica, ou psicose coletiva, que se desenvolveu na Alemanha sob o domínio do Nazismo. Na década de trinta, os jovens alemães, segundo Jung, escutaram o êxtase da selva originária do inconsciente, comparado ao antigo êxtase e agitação de Dionísio<sup>260</sup>. Em “Depois da catástrofe”, artigo de 1945, Jung relembrou o seu diagnóstico do Nazismo: a possessão da Alemanha pelo arquétipo Wotan/Dionísio. O Dionisíaco político, associado à barbárie, exacerbou a apreciação negativa do Dionisíaco de *Tipos Psicológicos*. E é neste contexto de dissolução e barbárie que Jung situa a arte moderna, como um correspondente da patologia política. Nas palavras do autor:

Seja agradável ou desagradável, devemos nos perguntar o que vem acontecendo com a nossa arte que, sem dúvida, constitui o instrumento de registro mais refinado da mente de um povo.

---

<sup>259</sup> OC 10, § 724.

<sup>260</sup> OC 10, § 375.

O que significa o predomínio do patológico na pintura? E o efeito tão grande do abissal *Ulisses*, etc.? Tudo isto já é na essência o que se concretizou politicamente na Alemanha<sup>261</sup>.

O “patológico na pintura” provavelmente é uma referência a Picasso, descrito como irmão de Joyce<sup>262</sup> em “Picasso”, de 1932. A arte dionisíaca, neste sentido, não é criadora, mas destrutiva, patológica. Não podemos, então, como afirma Bishop, vislumbrar no Dionisíaco o princípio chave para a compreensão da estética junguiana. A definição mais clara do que Jung entende ser o Dionisíaco na arte, assim como o golpe fatal sobre qualquer apreciação positiva do mesmo, pode ser vista em uma carta de Jung para Horst Scharschusch (01.09.1952), na qual responde às perguntas deste sobre os aspectos do “mágico” e “demoníaco” na arte moderna. Primeiramente, Jung compara a manifestação do inconsciente na arte moderna com a dissolução da ordem social em estados primitivos da cultura, como na forma da “licenciosidade cúltica” presente nas “orgias dionisíacas”, ou com a dissolução da hierarquia social no carnaval moderno. Tal quebra episódica ou costumeira da ordem seria uma medida psico-higiênica para desafogar de tempos em tempos as forças caóticas e reprimidas do inconsciente. Na seqüência deste raciocínio, Jung afirma:

Nos dias de hoje isto acontece obviamente na mais ampla escala, porque os ordenamentos culturais reprimiram por tempo demais e com muita violência os desordenamentos primitivos. Se pudermos entender a arte [moderna] prospectivamente, como eu acredito que se possa, então ela anuncia claramente o surgimento de forças dissolventes da desordem. Ela desafoga e elimina ao mesmo tempo a compulsão da ordem. Eu estou propenso a entender que aquilo

---

<sup>261</sup> OC 10, § 430.

<sup>262</sup> OC 15, §§ 208-209.

que vai surgir será o contrário da arte, pois falta-lhe ordem e forma. O caos que vem à superfície pede novas idéias simbólicas de conjunto que abarcam e expressam não só os ordenamentos existentes até agora, mas também os conteúdos essenciais do desordenado. Estas idéias teriam um efeito mágico por assim dizer, pois pretendem esconjurar as forças destrutivas da desordem, como foi o caso, por exemplo, no cristianismo e em todas as religiões em geral. Segundo antiga tradição, esta magia é denominada magia branca; ao passo que a magia negra exalta os impulsos destrutivos como única verdade válida em oposição à ordem até agora existente [...]<sup>263</sup>

Logo em seguida, Jung não tem dúvida em afirmar que a arte moderna pode ser denominada diretamente como magia negra. Também relaciona a arte moderna com o demoníaco, entendido como as forças inconscientes de negação e destruição, presentes em Hitler e no Nacional-socialismo, por exemplo. Por fim, Jung termina a carta afirmando que *Ulisses*, de James Joyce, também é expressão do demoníaco, esta qualificação podendo “ser aplicada em larga escala a todas as artes modernas”<sup>264</sup>. Percebe-se aqui a visão crítica e negativa sobre o aspecto dionisíaco da arte moderna. Somente uma arte que possa fornecer nova ordem e forma aos materiais originariamente disformes e caóticos do inconsciente é capaz de transformar seu aspecto destrutivo em potencial criativo. Sem o saber, na medida em que Jung interpreta a filosofia de Nietzsche como a ênfase do Dionisíaco bárbaro, acaba adotando aqui a estética nietzschiana do equilíbrio entre Apolo e Dionísio. O dar forma e limite ao informe corresponde inconscientemente à expressão nietzschiana de que pode entrar na consciência, integrando-se ao mundo da individuação, somente a parcela do

---

<sup>263</sup> *Cartas de C. G. Jung*. Vol. II. Editado por Aniela Jaffé, em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 256.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 257.

Dionisíaco capaz de ser subjugada pela força transfiguradora do Apolíneo. O princípio chave da estética junguiana, neste sentido, não é a ênfase sobre a autonomia do inconsciente e sobre o Dionisíaco, como afirma Bishop, mas o equilíbrio entre impulso artístico inconsciente e capacidade formadora do consciente. O modelo estético-artístico, deste modo, encontra a sua expressão sintética nesta dialética entre inconsciente e consciência. Não se trata de mera assimilação passiva das manifestações do inconsciente, mas de interpretação e tradução de uma linguagem imagética inicialmente estranha e excessiva para uma forma mais compreensível e assimilável. Inúmeras vezes Jung enfatizou a necessidade de fortalecimento da capacidade consciente de assimilação dos conteúdos inconscientes, na ausência da qual o paciente estaria ameaçado de ser tragado por um fluxo caótico e destrutivo de imagens e afetos. O protótipo desta dialética já se encontra em “A estrutura do inconsciente”, de 1916, posteriormente ampliado, modificado e renomeado como “O eu e o inconsciente” (1928). Com relação ao contato da consciência individual com as camadas mais profundas do inconsciente, Jung afirma:

Se esta camada for reanimada pela libido em regressão, surgirá a possibilidade de uma renovação de vida e ao mesmo tempo de destruição dela. Uma regressão coerente significa uma reassociação com o mundo dos instintos naturais, que constitui matéria primordial também sob o aspecto formal e ideal. Se esta pode ser captada pelo consciente, ela determinará uma reanimação e reordenação. Mas se o consciente for incapaz de assimilar os conteúdos vindos do inconsciente, cria-se uma situação perigosa na qual os novos conteúdos conservam sua forma original, caótica e arcaica, e com isto rompem a unidade do consciente.

O distúrbio mental daí resultante chama-se por isto, caracteristicamente, esquizofrenia, “loucura por cisão”<sup>265</sup>.

Neste contexto, a concepção de arte junguiana, longe de ser dionisíaca, ou de promover o excessivo e o disforme, é essencialmente clássica, na medida em que valoriza a bela forma, o limite, a proporção, a simetria, o equilíbrio e a harmonia. Sua fonte filosófica, neste sentido, não é o Dionisíaco de *O Nascimento da Tragédia*, mas o pensamento daqueles autores que imaginaram uma interação entre espontaneidade inconsciente e habilidade consciente do artista.

### **Fonte filosófica da concepção de arte em Jung**

Uma fonte provável da concepção de arte em Jung é a filosofia do inconsciente de Eduard von Hartmann. De forma semelhante à distinção junguiana entre arte consciente/psicológica e arte inconsciente/visionária, Von Hartmann diferencia, no livro I da *Filosofia do Inconsciente*, a arte meramente técnica da arte genial. A primeira é limitada à habilidade do artista, adquirida pela prática e pelas regras acadêmicas, de utilizar o material obtido pela percepção sensorial de forma criativa, por meio da disjunção de idéias familiares e o seu reordenamento em várias partes. Para tal tarefa, basta uma imaginação vívida e um sentido de gosto e beleza, além de um grande estoque de idéias guardadas na memória. A disjunção e o reordenamento de tais idéias permitem a eliminação do feio e a inserção dos elementos belos. Trata-se de um processo consciente de idealização. Aqui trabalha o talento ordinário, que produz artisticamente por meio de seleção racional e

---

<sup>265</sup> OC 5, § 631.

combinação, guiado por um julgamento estético<sup>266</sup>. Esta forma de produção artística, entretanto, permanece como simples imitação, não possuindo o caráter de originalidade da produção artística genial. Diferentemente da produção ordinária, na qual tudo ainda é feito com intenção consciente, na produção genial está presente um frenesi divino, um sopro vivificante do Inconsciente, que aparece para a consciência como uma inspiração ou sugestão inexplicável. Na criação genial impera uma concepção passiva, involuntária, que surge inesperadamente como uma dádiva caída dos céus<sup>267</sup>. Este é o modo de produção dos maiores artistas da humanidade, incomparavelmente superior ao modo de produção meramente técnico, capaz de produzir apenas obras medianas.

Entretanto, apesar de louvar o Inconsciente como a fonte de toda grande obra artística, Von Hartmann adverte os leitores que genialidade apenas não basta. O gênio deve ser educado e treinado em sua especialidade, adquirindo técnica e julgamento adequado das belas formas, sem os quais as inspirações ainda sem forma do Inconsciente se arriscam a cair em solo inculto, pedregoso. Há a necessidade, assim, de um trabalho consciente do artista; trabalho que deve ser aplicado em uma dose certa, para não distorcer ou sufocar a inspiração inconsciente em seu nascedouro, no momento de sua concepção. Von Hartmann apregoa, então, uma constante inter fusão da atividade inconsciente e consciente, na qual cada lado é igualmente indispensável para o bom resultado da obra.

Von Hartmann remete esta interação de atividade consciente e inconsciente na produção artística a Schelling, citando trechos do capítulo sexto do *Sistema de Idealismo Transcendental*. Com efeito, no *Sistema de Idealismo Transcendental*, Schelling concebe a obra de arte genial como a convergência entre atividade consciente e inconsciente,

---

<sup>266</sup> HARTMANN, Eduard von. *Op. cit.*, Livro I. London: Keagan Paul, Trench and Trubner, 1931, p. 277.

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 278.

subjetiva e objetiva, livre e necessária, como o momento em que o Eu Absoluto adquire plena intuição de si mesmo como síntese de sujeito e objeto, superando a polaridade entre Espírito e Natureza. A produção do artista genial parte de um sentimento de contradição, do choque entre impulso espontâneo, inconsciente, índice de força criadora, e atividade consciente, reflexiva, que opera com conhecimento de meios e fins, acabando num sentimento de harmonia, no qual ambas as atividades se reconciliam. A primeira atividade é denominada *poesia*, uma força impessoal que ultrapassa o indivíduo, um obscuro impulso criador que se assemelha a um dom gratuito da natureza, não podendo ser ensinado ou aprendido. A segunda atividade é denominada *arte* (técnica), dependente do aprendizado e do treino do artista<sup>268</sup>, desenvolvendo uma habilidade mecânica. Ambas as atividades são indispensáveis. Poesia sem arte cria apenas “produtos mortos”, incapazes de propiciar ao entendimento humano qualquer regozijo, na medida em que a força cega que ali atua rechaça todo juízo de gosto. Arte sem poesia, por sua vez, implica a ausência de beleza.

O conceito schellinguiano de gênio e a necessidade de harmonização de uma atividade consciente (técnica) e inconsciente (poesia), segundo Jair Barboza, é herança kantiana<sup>269</sup>. Kant enfatizou a necessidade de equilíbrio entre genialidade e gosto, entre originalidade e regras acadêmicas na arte:

O gênio, segundo a terceira crítica, para atribuir forma à sua criação, não deve se perder na força da originalidade desenfreada, pensando que desfila melhor num cavalo selvagem do que num domado. Se no julgamento da bela natureza o gosto basta, já na arte o gênio e o gosto são imprescindíveis. E o gosto se apresenta justamente ali onde há algo de mecânico, isto é,

---

<sup>268</sup> SCHELLING, *Le Système de L'Idéalisme Transcendental*. Louvain: Peeters; Louvain-La-Neuve: Inst. Supérieur de Philosophie, 1978, pp. 250-251.

<sup>269</sup> BARBOZA, Jair. *Infinitude Subjetiva e Estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*, São Paulo: Ed. UNESP, 2005, p. 166.

de acadêmico na formação do gênio. Este precisa da academia, das regras pensadas e aprendidas para que os seus produtos subsistam ao julgamento; do contrário há o perigo da insensatez original<sup>270</sup>.

O pensamento estético-artístico de Jung se filia a esta concepção de arte e genialidade, seja diretamente a Kant ou indiretamente via Von Hartmann. As críticas de Jung à arte moderna indicam o seu gosto clássico, desprezando toda forma de desproporção, irregularidade ou originalidade indomada, as quais denotam a falta de habilidade e de técnica do artista. Jung se recusa a aceitar o disforme e o feio, presença constante e intencional na estética contemporânea, como portadores de valor artístico. Aproxima-se aqui de Kant, para o qual o excessivo e o informe, ou aquilo que aparece como desmedida para a razão, é relacionado ao sublime, sendo excluído de antemão do domínio da arte, âmbito da medida, da forma e do limite<sup>271</sup>.

### **O modelo estético-artístico em *Tipos Psicológicos***

A melhor expressão do modelo estético-artístico junguiano se encontra em *Tipos Psicológicos*, principalmente no segundo capítulo, no qual Jung discute a *Educação Estética do Homem*, de Schiller. É no âmbito dos mecanismos de auto-regulação da psique e de compensação do inconsciente em relação ao desenvolvimento unilateral das diferentes funções que podemos observar a aproximação entre a psicologia analítica e a produção artística. O trabalho conjunto de paciente e terapeuta, no que se refere à superação das influências desordenadas do inconsciente — sob a forma de sintomas em neuroses e

---

<sup>270</sup> Ibidem, p. 153.

<sup>271</sup> Cf. TIBURI, Márcia. “Kant, o sublime e a natureza ou o sonho da razão”, in *Belo, Sublime e Kant*. Rodrigo Duarte (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, pp. 238-251.

psicoses —, e originadas de um desequilíbrio gerado pela unilateralidade da consciência, assume a configuração de um trabalho artístico, no qual o paciente deve dar forma aos conteúdos informes e arcaicos do inconsciente, estabelecendo uma situação de equilíbrio e harmonia entre atividade inconsciente e consciente. É nas reflexões de Jung sobre a harmonização das diversas funções psíquicas que podemos notar o seu ideal estético de totalidade, equilíbrio, harmonia e simetria, e a sua aspiração de um novo ordenamento psicológico que supere a oposição entre consciência e inconsciente, numa espécie de domesticação e diferenciação do originariamente caótico e informe. Tal qual artista genial, o paciente deve prestar atenção às inspirações do inconsciente, assimilando seus conteúdos, ou seja, lhes dando uma forma acessível às capacidades de assimilação e compreensão da consciência<sup>272</sup>, produzindo um estado de mútua colaboração entre atividade inconsciente e consciente.

Ao desenvolver suas reflexões sobre as diferenças tipológicas, Jung tem em mente uma concepção de totalidade psíquica que se relaciona com o ideal estético schilleriano de harmonização do todo das faculdades humanas. Jung insiste, ao longo de toda sua vida, que o indivíduo deve se pautar por um ideal de completude ou totalidade, e não de perfeição. A perfeição, entendida como o desenvolvimento máximo de uma determinada faculdade ou função, possibilita apenas a formação — ou melhor, a deformação — de indivíduos fragmentários, em conflito consigo mesmos. Um indivíduo que desenvolva ao máximo seu

---

<sup>272</sup> É neste contexto que Jung emprega o método de amplificação, que consiste na comparação dos conteúdos e imagens dos sonhos e fantasias do paciente com materiais mitológicos. Por meio da amplificação, o paciente transforma ou traduz as imagens inicialmente estranhas, caóticas e incompreensíveis numa estrutura ordenada e compreensível para a consciência. O trabalho de amplificação pode ser comparado, neste sentido, à necessidade do artista genial de dar forma e traduzir para a linguagem de seus contemporâneos as inspirações originárias do inconsciente. Sem tal processo de tradução e formação, o caráter caótico e informe dos conteúdos inconscientes ameaça a integridade da consciência, acarretando o surgimento de uma psicose. Como vimos acima, a incapacidade de tradução e formação pode ser comparada à arte moderna ou dionisíaca, de caráter meramente destrutivo. Somente uma arte capaz de formar e ordenar é criativa — e o mesmo se aplica à capacidade de assimilação da consciência do paciente no processo terapêutico.

intelecto (função pensamento), por exemplo, pode se tornar um cientista destacado, mas com prejuízo de seus relacionamentos afetivos. Todo desenvolvimento exacerbado numa direção acarreta o subdesenvolvimento na direção oposta. Isto vale tanto para os pares de opostos funcionais (pensamento-sentimento, sensação-intuição, introversão-extroversão), quanto para a oposição básica inconsciente-consciência. Para contornar esta situação, Jung propõe uma idéia de simetria e totalidade, na qual as funções se equilibram, pois o desequilíbrio provavelmente provocará uma reação do inconsciente.

O desenvolvimento unilateral de uma determinada função em detrimento das outras encontra sua compensação no inconsciente do próprio indivíduo, na medida em que este possui uma totalidade potencial, que permanece aparentemente inativa. Com efeito, as funções psicológicas são universais (todos os indivíduos possuem todas as funções). A existência de um determinado tipo psicológico se deve à preponderância de uma em relação às outras, e não à exclusividade das mesmas. Neste sentido, jazem em estado não desenvolvido (não diferenciado, na linguagem junguiana) os demais fatores psicológicos incompatíveis com o tipo predominante<sup>273</sup>. Porém, estes fatores não permanecem inativos — a totalidade dos mesmos existe como potencialidade efetiva, que tende mais cedo ou mais tarde a se manifestar. Um trabalho consciente dos mesmos pode ocasionar a superação da tendência típica inata, ocasionando uma nova configuração funcional. A totalidade potencial dos fatores psíquicos que formam a singularidade de um ser individual possibilita a existência de uma estrutura psíquica maleável, capaz de superar certos condicionamentos

---

<sup>273</sup> A preponderância de certa disposição típica se deve principalmente a fatores inatos. Jung afirma que a existência de determinada disposição típica pode ser causada pela inter-relação de fatores externos ao aparelho psíquico (influências da educação) e internos (disposição inata), mas notamos uma maior ênfase neste último fator.

preestabelecidos<sup>274</sup>. Mas a consciência não pode realizar sozinha o trabalho de diferenciação das funções potenciais. Podemos dizer que, em um certo sentido, a consciência não atua como instância de transformação, e sim como fator favorável ao reforço da disposição típica. A característica da consciência responsável por esta rigidez psíquica (fixação em um tipo, em detrimento das potencialidades inconscientes) é a unilateralidade de seus processos. Segundo Jung, os conteúdos da consciência possuem uma natureza determinada e dirigida, estão voltados para certa finalidade e sentido previamente estabelecidos pela vontade. Esta característica da consciência nos leva diretamente a uma desvantagem em relação à expressão da totalidade psíquica: “O fato de serem dirigidas para um fim encerra a inibição e ou o bloqueio de todos os elementos psíquicos que parecem ser, ou realmente são incompatíveis com ele, ou são capazes de mudar a direção preestabelecida e, assim, conduzir o processo a um fim não desejado”<sup>275</sup>. A unilateralidade da consciência poderá gerar uma inibição permanente de determinadas funções psíquicas, favorecendo a predominância de algumas sobre outras. Esta inibição permanente se torna possível se a consciência se identificar com algum tipo de disposição psicológica, identificação esta que se processa muito facilmente, já que cada indivíduo possui uma disposição psicológica inata capaz de condicionar suas ações e percepções, e a cultura, qualquer que ela seja, favorece algum tipo de identificação. Desta forma, a consciência não pode sozinha expressar as potencialidades presentes na totalidade psíquica.

---

<sup>274</sup> Segundo Jung, a consciência, como órgão de orientação e adaptação do organismo ao meio ambiente, não pode restringir-se a uma disposição limitada. O contínuo movimento da vida exige sempre novas adaptações, sem as quais o organismo perece. Deste modo, a natureza dotou a psique com a possibilidade de desenvolvimento de todos os mecanismos e funções de ajustamento e orientação (extroversão, introversão, pensamento, sentimento, intuição e percepção). O estado ideal seria aquele em que a consciência pudesse utilizar os diversos mecanismos de acordo com as situações que momentos diferenciados de adaptação exigissem. Mas, para tanto, cada indivíduo deve executar um trabalho de diferenciação de cada função, visando superar sua disposição típica inata.

<sup>275</sup> OC 8, § 136.

Torna-se fundamental a manifestação de processos que contrabalancem e complementem a unilateralidade da consciência. Aqui podemos vislumbrar a importância da função compensatória do inconsciente<sup>276</sup>.

A função compensatória do inconsciente em relação à consciência se explica pelo fato de que Jung concebe a psique como um organismo vivo (dinâmico) dotado de uma capacidade de auto-regulação. Na medida em que a consciência unilateral não proporciona uma adaptação satisfatória deste organismo ao meio, deve haver uma reação (compensação) do inconsciente para manter o equilíbrio psíquico. Tendo acesso aos conteúdos compensatórios do inconsciente o sujeito consciente adquire diversas perspectivas sobre a maneira de apreender e atuar em relação ao mundo e a si mesmo, relativizando a atitude unilateral da consciência e ultrapassando a disposição típica até então predominante.

O ideal estético de equilíbrio e totalidade schilleriano se torna em Jung um modelo pedagógico. Com efeito, em conformidade com a sua herança burckhardtiana e nietzschiana de valorização do desenvolvimento individual e de crítica da moderna cultura de massa, Jung propõe como tarefa mais urgente da modernidade a educação para a personalidade, entendida como o desenvolvimento da totalidade individual, a fim de contrabalançar a tendência moderna de coletivização, capaz de produzir apenas indivíduos medíocres e coletivamente adaptados<sup>277</sup>. Com a crítica da cultura coletiva e a promoção da individualidade, Jung se aproxima da visão negativa de Schiller sobre a desvantagem do

---

<sup>276</sup> No inconsciente estão presentes os demais mecanismos de adaptação que não são contemplados pela consciência, porém, em uma forma não exercitada e não desenvolvida, vale dizer, indiferenciada. Nas palavras de Jung: “Tudo o que é permanentemente excluído do exercício e da adaptação, necessariamente permanece em um estado não exercitado, não desenvolvido, infantil ou arcaico. que vai da inconsciência parcial até à inconsciência total” (OC 8, § 258).

<sup>277</sup> Para se ter uma idéia da possível influência de Nietzsche, Burckhardt e Schiller sobre a concepção junguiana da relação entre indivíduo e coletividade, ver REISDORFER, Ulianov. *Um Momento Perigoso: Jung e o Nazismo*. Dissertação de Mestrado em Ciência Política, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UNICAMP. Campinas, SP, agosto de 2003. Especificamente os capítulos 3 e 4. Disponível em <http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000302182>.

indivíduo em relação ao desenvolvimento da espécie (coletividade). Para Schiller, o cultivo unilateral de uma determinada capacidade humana provoca uma cisão no homem, pois este só vive plenamente por meio do exercício harmônico de todas as suas faculdades. Deve-se restabelecer uma totalidade interior desfeita pela promoção unilateral (realizada pela cultura coletiva) de uma única capacidade humana. Na cultura moderna há uma separação na unidade interior da natureza humana, separação entre entendimento intuitivo e especulativo, impulso formal e impulso sensível, razão e fantasia. Apenas a coletividade beneficia-se deste estado, pois o exercício unilateral de uma única faculdade propicia uma concentração de forças que exacerba os próprios limites da natureza. É assim que, para Jung, o predomínio cultural da função pensamento permitiu um desenvolvimento extraordinário da civilização ocidental no campo das técnicas científicas, desenvolvimento que lhe permitiu um progresso material sem precedentes na história. Porém, este desenvolvimento unilateral se deu às custas do indivíduo, pois este se tornou apenas um fragmento do todo social, uma partícula da massa.

Enquanto Schiller vai buscar nos gregos o ideal de um homem harmônico, Jung não adota um ponto de vista nostálgico, mas afirma um ideal moderno, possibilitado pelo trabalho terapêutico em psicologia analítica: o ideal do homem individuado<sup>278</sup>. Jung atribui à sua psicologia, então, uma tarefa cultural mais ampla e profunda. A psicologia analítica não visa apenas ao tratamento do indivíduo doente, mas ao tratamento da cultura como um todo. A doença psíquica do indivíduo, neste contexto, é reflexo da cultura coletiva, numa espécie de relação simbiótica; ao se concentrar no individual, Jung tem como objetivo a transformação social.

---

<sup>278</sup> Uma relação direta entre a educação individual ou educação para a personalidade e a psicoterapia calcada na psicologia analítica, em contraste com uma educação coletiva, encontra-se em “A importância do inconsciente para a educação individual”, de 1925 (OC 17, §§ 253-283).

Que Jung tenha em mente o ideal estético de Schiller ao propor uma educação para a personalidade, podemos ver em “Da formação da personalidade”, conferência de 1932. Defendendo o desenvolvimento da independência individual, em contraste com a adaptação do indivíduo às convenções e regras coletivas, Jung atribui a Schiller o papel de ter sido o primeiro a refletir sobre a necessidade de formação da personalidade<sup>279</sup> ou totalidade individual, identificando uma das deficiências da cultura moderna. Nas palavras de Jung, num tom claramente burckhardtiano e aristocrático:

Usando de um modo algo livre um verso de GOETHE, muitas vezes citado:

“Que a maior dita dos filhos da terra  
seja somente a personalidade”

encontramos expressa a opinião de que o escopo mais amplo e o mais forte dos desejos consiste no desenvolvimento daquela totalidade do ser humano à qual se dá o nome de *personalidade*. “Educação para a personalidade” tornou-se hoje um ideal pedagógico. Este ideal se contrapõe ao homem coletivizado ou normal, tal como é padronizado e promovido pela massificação geral. [...] O desejo intenso de encontrar uma personalidade se converteu em problema real, que preocupa hoje em dia muita gente; isso contrasta com épocas anteriores quando um único homem, FRIEDRICH SCHILLER, entreviu essa questão. Suas cartas sobre a educação estética já sucumbiram a um sono literário de bela adormecida de mais de um século, desde seu aparecimento<sup>280</sup>.

O interesse cada vez maior pela psicologia, no final do século XIX e início do século XX, segundo Jung, associa-se com um redespertar do ideal estético schilleriano, um

---

<sup>279</sup> OC 17, § 289.

<sup>280</sup> OC 17, § 284.

redespertar de um projeto de formação da personalidade. Não é sem razão que Jung dedica um longo capítulo de *Tipos Psicológicos* para uma análise e uma discussão pormenorizadas da *Educação Estética o Homem*. A importância de Schiller para a teoria tipológica e o ideal de personalidade junguianos pode ser notado no início do capítulo. Como o próprio Jung afirma:

A profundidade de pensamento, a penetração psicológica e a ampla visão de uma possível solução psicológica do conflito [das funções opostas] me animam a expor longamente, como nunca feito antes, as idéias de SCHILLER, contidas neste ensaio. A contribuição dada por ele ao nosso ponto de vista não é pequena, conforme se verá ao longo de nossa exposição. Ele nos oferece pontos de vista bem elaborados em que, em nossa ciência psicológica, começamos apenas agora a valorizar<sup>281</sup>.

O que se vê ao longo do capítulo é uma tentativa de interpretação das idéias e conceitos schillerianos, que objetiva uma aproximação com as idéias e conceitos junguianos. Embora criticando a solução estética — identificada com a beleza — do problema da cisão das faculdades anímicas fornecida por Schiller, o tom geral é de aprovação e assimilação da perspectiva schilleriana. Tal assimilação, entretanto, não respeita inteiramente a integridade das idéias e conceitos de Schiller, na medida em que sofrem certa modificação para se adaptarem à perspectiva psicológica junguiana, modificação esta reconhecida pelo próprio autor, ao afirmar que “pode acontecer que eu dê uma interpretação às idéias de SCHILLER que não corresponda ao que ele diz”<sup>282</sup>. Parece-nos que aqui, como na assimilação das idéias e conceitos filosóficos de inúmeros outros

---

<sup>281</sup> OC 6, § 97.

<sup>282</sup> OC 6, § 97.

pensadores, Jung realizou uma modificação deliberada. Enfim, que a interpretação junguiana modifique ou não o sentido das idéias de Schiller, parece-nos que a *Educação Estética do Homem* constitui uma fonte de inspiração para o desenvolvimento de um modelo de formação da personalidade na psicologia junguiana, um ideal eminentemente estético, se tivermos em mente a definição schilleriana.

Porém, não devemos estender a idéia de equilíbrio psíquico a toda psicologia junguiana, nem considerá-la a sua característica definidora. Inegavelmente Jung esboça um ideal de equilíbrio psíquico em *Tipos Psicológicos*, por meio de suas reflexões sobre o processo psicológico de resolução do conflito dos opostos, ou do conflito das funções da consciência (pensamento, sentimento, sensação e intuição). A unilateralidade, a diferenciação de uma função em detrimento das outras, é concebida como fonte de cisão e perturbação psicológicas, dando origem a compensações inconscientes. Jung também considera o equilíbrio das funções como pressuposto indispensável para o surgimento do estado intermediário, a função geradora de símbolos, ou função transcendente, como costuma denominá-la. Em *Tipos Psicológicos*, o símbolo, segundo Jung, surge apenas da união dos opostos (funções), constituindo um veículo dinâmico de expressão de todas as funções, ou expressão única da suprema união das mesmas. Nas palavras de Jung:

O símbolo é sempre um produto de natureza altamente complexa, pois se compõe de dados de todas as funções psíquicas. Portanto, não é de natureza racional e nem irracional. Possui um lado que fala à razão e outro inacessível à razão, pois não se constitui apenas de dados racionais, mas também de dados irracionais fornecidos pela simples percepção interna e externa. A carga de pressentimento e de significado contida no símbolo afeta tanto o

pensamento quanto o sentimento, e a plasticidade que lhe é peculiar, quando apresentada de modo perceptível aos sentidos, mexe com a sensação e a intuição<sup>283</sup>.

A disposição psicológica para a geração do símbolo, neste contexto, é atingida apenas quando há “plena igualdade e equivalência dos opostos”<sup>284</sup>, concebidos como as funções da consciência. O resultado, então, é o surgimento de uma função unificadora que ultrapassa os opostos, um estado intermediário, identificado com o estado estético de Schiller.

Ao anunciar o estado intermediário, entretanto, a questão do equilíbrio das funções passa para um segundo plano. Como observa Marie-Louise von Franz, em “A função inferior”, ao alcançar o estado intermediário, a pessoa transmite o seu sentimento de vida para um centro interior e as quatro funções permanecem apenas como instrumentos que podem ser usados à vontade, o ego não se identificando mais com nenhuma delas. Nesse estágio, então, o problema das funções não é mais relevante. Aqui se enfatiza um núcleo da personalidade, um quinto elemento que transcende as funções. Quando este estágio é alcançado, começa outra espécie de desenvolvimento psicológico, para o qual o problema das funções é apenas o primeiro passo<sup>285</sup>. Neste contexto, a idéia de equilíbrio das funções, tal como expresso no modelo estético junguiano, tem alcance limitado. Com efeito, o próprio Jung reconhece em *Tipos Psicológicos* o problema de se manter o foco no equilíbrio das funções. Critica Schiller pela descrição do estado estético ou disposição intermediária, no qual impulso sensível e impulso formal se anulam. De acordo com Jung, Schiller ainda concebe, no estado estético, a ação mútua dos dois impulsos, que se anulam

---

<sup>283</sup> OC 6, § 912.

<sup>284</sup> OC 6, § 913.

<sup>285</sup> FRANZ, Marie-Louise von. “A função inferior”, in *A Tipologia de Jung*. São Paulo: Editora Cultrix, 1971, pp. 95-96.

por atuarem equilibradamente. Segundo Jung, descrevendo a disposição intermediária de Schiller:

Ele o chama de “disposição intermediária” em que sensualidade e razão agem ao mesmo tempo e, por isso mesmo, anulam o poder determinante um do outro, e, através de uma oposição, provocam uma negação. [...] É impressionante que desconsidere que sensualidade e razão não podem estar “em ação” ao mesmo tempo neste estado, pois, como ele mesmo diz, eles são anulados por negação mútua. Mas, como alguma coisa deve estar em ação e SCHILLER não dispõe de nenhuma outra função, os pares de opostos devem entrar novamente em ação<sup>286</sup>.

Em seguida, Jung propõe a função transcendente, a atividade formadora de símbolos, ou fantasia criadora, como a função que Schiller não conseguiu conceber. Com isso, Jung se distancia da idéia de equilíbrio das funções, que poderia denotar que as mesmas continuam a atuar, tal como os pares de opostos schillerianos, e se concentra na concepção de estado intermediário. A noção de equilíbrio, neste sentido, aponta apenas para um estágio inicial de desenvolvimento psicológico, não constituindo a meta de sua psicologia, relacionada mais com a interação dialética entre consciência e inconsciente, tal como descrita na analogia com as belas-artes. Podemos dizer, então, que no modelo estético-artístico há um deslocamento do estético para o artístico, do equilíbrio das funções para a relação dialética entre consciência e inconsciente.

---

<sup>286</sup> OC 6, §§ 177-178.

## CAPÍTULO IV

### MODELO MÍSTICO-RELIGIOSO

O desenvolvimento do modelo místico-religioso talvez seja o aspecto mais conhecido e polêmico da psicologia junguiana. A incursão de Jung por temas religiosos e a sua utilização de analogias religiosas para descrever processos psíquicos geraram ao longo de sua vida críticas e mal-entendidos constantes. Suas análises sobre o dogma da Trindade, sobre o Mal, sobre o aspecto sombrio de Deus, sobre Cristo como símbolo do Si-mesmo<sup>287</sup>, etc., valeram-lhe críticas severas por parte de religiosos e cientistas, críticas que variaram desde sua denominação como ateu e materialista, na medida em que foi acusado de reduzir a religião a processos psicológicos, mera projeção de conteúdos mentais, até sua denominação como gnóstico e místico, na medida em que foi acusado de fazer afirmações metafísicas sobre aspectos transcendentais da realidade e da alma. Que estas críticas sejam corretas ou não, o importante é a presença de um interesse religioso e espiritual ao longo de toda a vida e psicologia de Jung, com exceção, talvez, do período de vigência do modelo científico (1900-1910). Embora a incursão teórica de Jung no âmbito religioso se torne mais clara somente após 1929, com sua leitura do texto místico oriental *O Segredo da Flor de Ouro*, seu desenvolvimento pessoal e teórico pode ser visto sob a ótica religiosa desde sua infância, podendo ser considerado o aspecto mais importante de sua obra.

Ao analisar os fundamentos filosóficos da psicologia junguiana, por exemplo, Marilyn Nagy afirma que o nome de Jung é associado, como nenhuma outra figura formadora do pensamento psicológico do século XX, com o cuidado e o respeito por uma

---

<sup>287</sup> Jung descreve o Si-mesmo como arquétipo central da personalidade e como totalidade psíquica, resultante da união dialética entre consciente e inconsciente. Esta dupla caracterização, como veremos adiante, é importante para a especificação do modelo místico-religioso. Até a discussão desta dupla caracterização, no último tópico do presente capítulo, utilizaremos o conceito do Si-mesmo como arquétipo central.

perspectiva religiosa na vida humana<sup>288</sup>. O interesse de Jung pela realidade da psique se originou, segundo Nagy, das dúvidas religiosas de seu pai, pastor da Igreja Reformada Suíça, preso a uma tradição e a uma confissão religiosa institucionalizada, sendo incapaz, segundo Jung, de relacioná-las a uma experiência espiritual significativa e vital<sup>289</sup>. Neste sentido, a orientação primária da carreira de Jung, presente em seus textos de caráter filosófico e teológico do período universitário, relaciona-se com uma experiência de natureza religiosa, na qual o indivíduo é movido por sentimentos interiores, vivenciados de forma numinosa, que o convencem da realidade da esfera mental/psíquica/espiritual<sup>290</sup>. Com efeito, é patente a ênfase de Jung em uma realidade espiritual e a recusa do materialismo científico em seus textos universitários, assim como a defesa de uma experiência direta e pessoal, de caráter místico, de Deus, em contraste com uma experiência domesticada e indireta por meio do dogma e da religião institucionalizada. A importância do significado religioso da sua psicologia se mantém até o fim de sua vida, a ponto de Jung dedicar, em *Memórias, Sonhos, Reflexões*, para espanto de Nagy, a maior parte de suas lembranças da juventude ao tema dos dilemas religiosos de sua infância, a suas leituras filosóficas enquanto estudante e a sua relação com o pai: “Consegui escrever apenas quatro dos 12 capítulos do livro por sua própria mão, sendo que o restante foi escrito a partir de entrevistas e de anotações anteriores por Aniela Jaffé. Mas desses quatro capítulos, dois eram devotados a seu pai e à religião”<sup>291</sup>. Tal ênfase no aspecto religioso e espiritual de sua infância e juventude — por parte de um Jung envelhecido, que olha sua vida em

---

<sup>288</sup> NAGY, Marilyn. *Questões Filosóficas na Psicologia de C. G. Jung*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 11.

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>290</sup> *Ibidem*, pp. 29-30.

<sup>291</sup> *Ibidem*, p. 22.

retrospectiva — na descrição do período de sua formação acadêmica e filosófica é indício da posição central que o tema assumiu para sua vida pessoal e profissional.

### **A juventude de Jung**

Jung foi criado num ambiente religioso e espiritualista. Como observa Deirdre Bair, além do pai de Jung, oito de seus tios também eram pastores protestantes — dois irmãos de seu pai (Paul Jung) e seis irmãos de sua mãe (Emilie Preiswerk)<sup>292</sup>. Em *Memórias*, Jung se recorda das tardes em que passava na casa de seu tio Samuel Preiswerk, cujos filhos também eram pastores, ouvindo inúmeras conversas religiosas, discussões teológicas e sermões<sup>293</sup>, e a tradição sacerdotal da família era tanta que nas conversas familiares sobre o futuro de Jung foi cogitada a possibilidade do mesmo seguir a carreira de pastor.

Porém, Jung sentia certa aversão pelo caráter dogmático e institucionalizado da Igreja, em contraste com a sua espiritualidade vívida e interiorizada. Com efeito, desde os três ou quatro anos de idade, Jung foi assombrado por sonhos e visões que posteriormente interpretou como manifestações espontâneas de seu inconsciente ou, numa analogia religiosa e mística, como manifestações de um Deus vivo, como a recepção de uma graça divina. Neste contexto, seu sonho do falo subterrâneo ou divindade ctônica e sua visão de Deus defecando e destruindo uma catedral foram interpretadas como vivências originárias, à maneira das experiências místicas medievais, que solapam e ultrapassam a autoridade e os dogmas da Igreja. Identificando seu pai com a autoridade e a dogmática da religião institucionalizada, contrastou a vívida impressão de suas experiências pessoais com a

---

<sup>292</sup> BAIR, Deirdre. *Op. cit.*, vol. I, p. 60.

<sup>293</sup> MSR, p. 53.

palavra morta e vazia da pregação religiosa paterna, destituída de sentido e emoção. Como observou Jung, falando de suas visões e sonhos da infância:

Fora como uma iluminação. Muitas coisas, que antes não compreendera tornaram-se claras. Fizera a experiência que meu pai não tinha tentado — cumprira a vontade de Deus, à qual ele se opunha pelas melhores razões, e pela fé profunda. Por isso nunca vivera o milagre da graça que cura e que torna tudo compreensível. Tomara por regra de conduta os mandamentos da Bíblia, acreditando em Deus como a Bíblia exige e como os pais dele o haviam ensinado. Mas não conhecia o Deus vivo, imediato, que se mantém livre e onipotente, acima da Bíblia e da Igreja, que chama o homem à sua liberdade e que também pode obrigá-lo a renunciar às próprias opiniões e convicções, a fim de cumprir sem reservas a Sua vontade<sup>294</sup>.

O contraste entre sua experiência imediata e vívida de um poder superior, que se põe como uma instância autônoma e completamente distinta do eu consciente, possuindo ao mesmo tempo um caráter fascinante e terrificante, e a fé cega e carente de vida de seu pai e de seus tios levou-o, segundo Jung, a procurar respostas para sua vivência espiritual em textos religiosos e filosóficos. Vasculhou a biblioteca de seu pai e leu tudo o que encontrava acerca de Deus, da Trindade, do Espírito Santo e da Consciência. Leu a Bíblia de Lutero e a *Dogmática Cristã* de A. E. Biederman. Sentiu-se decepcionado e buscou novas respostas em livros de filosofia. Leu o *Dicionário Geral das Ciências Filosóficas* — uma enciclopédia de filosofia editada por Wilhelm T. Krug —, e entrou em contato com o pensamento de Mestre Eckhart, Heráclito, Platão, São Tomás de Aquino, Hegel,

---

<sup>294</sup> MSR, p. 52.

Schopenhauer e Kant<sup>295</sup>. Estes estudos filosóficos duraram dos 16 aos 19 anos. Em 1895, começou o curso de medicina na universidade da Basileia. Pelos textos que apresentou na sociedade estudantil Zofingia, sabemos que também tomou conhecimento do pensamento de Schelling, C. G. Carus, Eduard von Hartmann, Nietzsche e Jacob Boehme, além de uma literatura espiritualista e espírita, das quais faziam parte Carl du Prel (1839-1899), Johann Zöllner (1834-1882), Gustav Fechner (1801-1887), Alexander Aksakov (1833-1903), William Crookes (1832-1919), Justinus Kerner e Swedenborg. Em “Alguns pensamentos sobre psicologia” (1897), por exemplo, Jung criticou o materialismo científico de Du Bois-Reymond em nome de uma realidade espiritual, observável em fenômenos telepáticos e proféticos, tal como descritos em obras de autores espiritualistas, fornecedores dos primeiros relatos sistemáticos que leu sobre os fenômenos psíquicos objetivos<sup>296</sup>.

O interesse por ocultismo e fenômenos parapsicológicos, segundo Deirdre Bair, foi um fator importante para a decisão de Jung em se especializar em psiquiatria. Contestando a versão do próprio Jung, que informou que só se decidiu por psiquiatria no último semestre, após ler o *Lehrbuch der Psychiatrie (Manual de Psiquiatria)* de Krafft-Ebing, Bair afirma que o interesse pela psiquiatria como especialidade datava do primeiro semestre do curso de medicina, quando eventos parapsicológicos ocorridos em sua casa o levaram a ler amplamente sobre espiritualismo. Recusando-se a reduzir os fenômenos mentais/espirituais a processos fisiológicos e, segundo Bair, avesso aos aspectos da medicina que exigissem que tocasse em corpos, vivos ou mortos<sup>297</sup>, Jung escolheu a psiquiatria, “porque era aquela disciplina que mais lhe permitiria perseguir seus interesses

---

<sup>295</sup> MSR, p. 75.

<sup>296</sup> BAIR, Deirdre. *Op. cit.*, vol. I, p. 68.

<sup>297</sup> Segundo Bair, Jung detestava as aulas de fisiologia, não conseguia suportar as aulas de vivissecção e odiava ter de observar experiências feitas em animais. A dissecação de cadáveres era tão perturbadora que ele matava quantas aulas podia, quase sendo reprovado no curso. Cf BAIR, Deirdre. *Op. cit.*, vol. I, p. 66.

principais: espiritualismo e teoria religiosa”<sup>298</sup>. Os interesses de Jung pelo espiritualismo não eram apenas teóricos. Segundo Bair, de 1895 a 1899 participou de sessões espíritas, primeiramente organizadas por sua mãe e posteriormente pelo próprio Jung. Era conhecido o talento mediúnico e visionário de membros do ramo materno da família de Jung. A avó materna de Jung, Gustele, por exemplo, apresentava visões proféticas, e vários sobrinhos e primos de sua mãe “tinham visões parecidas e acreditavam em fantasmas e visitas de diversos espíritos, e alguns chegavam até a balbuciar coisas incompreensíveis”<sup>299</sup>. O ramo materno e o próprio Jung, neste sentido, cresceram achando que experiências espirituais e visionárias faziam parte do dia-a-dia da família. Não é motivo de espanto, portanto, que a Tese de Doutorado de Jung (“Sobre a psicologia e patologia dos fenômenos chamados ocultos”<sup>300</sup> — publicada em 1902) apresente uma interpretação psicológica de fenômenos mediúnicos de sua prima Hélène Preiswerk, médium principal das sessões espíritas que Jung organizou. O interesse de Jung por fenômenos mediúnicos e parapsicológicos se manteve vivo por toda sua vida, sendo coroado pelas suas reflexões sobre sincronicidade, nas quais postulou uma espécie de psique transcendente, não submetida às limitações de tempo, espaço e causalidade.

### **O incognoscível e a necessidade de modelos explicativos**

A ênfase de Jung no caráter analógico de seus conceitos e teorias encontra no modelo místico-religioso a sua expressão mais evidente. Como observamos acima, a utilização de comparações religiosas para descrever processos psíquicos rendeu a Jung acusações antitéticas de ateísmo e gnosticismo. Em resposta a estas acusações, Jung sempre

---

<sup>298</sup> Ibidem, vol. I, p. 69.

<sup>299</sup> Ibidem, vol. I, p. 35.

<sup>300</sup> OC 1, §§ 1-150.

afirmou que trabalhava apenas com imagens, e nunca com entidades transcendentais. Em “Religião e Psicologia”<sup>301</sup>, por exemplo, Jung defendeu uma perspectiva fenomenológica, dizendo que lidava apenas com fenômenos psíquicos observáveis, relacionados e limitados às capacidades de apreensão e compreensão do sujeito observador. A respeito do fundamento destes fenômenos, uma possível realidade transcendente, nada poderia ser afirmado ou conhecido. E o fato de utilizar uma linguagem religiosa para descrever estes fenômenos não significava que pretendesse formular afirmações metafísicas, mas apenas reconhecia o parentesco muito próximo entre determinados conteúdos do inconsciente e certas representações religiosas<sup>302</sup>. Em carta posterior a Robert Smith, criticando a postura de Buber, defendeu o seu uso da “imagem de Deus” para expressar psicologicamente o Si-mesmo. Trata-se apenas de uma imagem dinâmica, que não diz respeito à existência ou não-existência de um ser supremo. Procurando aproximar seu procedimento do uso de modelos científicos, afirmou:

Quando Niels Bohr compara o modelo da estrutura atômica com um sistema planetário, ele sabe que é apenas o modelo de uma realidade transcendente e desconhecida, e quando eu falo da imagem de Deus não nego uma realidade transcendente. Eu apenas insisto na realidade psíquica do complexo de Deus ou da imagem de Deus, assim como Niels Bohr propõe a analogia do sistema planetário. Ele não seria tão tolo a ponto de supor que seu modelo fosse uma réplica exata e fiel do átomo. Nenhum empírico em seu perfeito juízo suporia que seu modelo fosse a verdade eterna [...]

---

<sup>301</sup> Carta enviada ao editor da revista *Merkur* em 22 de fevereiro de 1952, como resposta ao artigo “Religion und modernes denken” de Martin Buber, publicado na mesma revista, no qual este acusou Jung de gnosticismo, por definir o arquétipo do Si-mesmo como uma imagem de Deus. Cf. CW 18, §§ 1499-1513.

<sup>302</sup> OC 18, § 1510.

Todas as minhas idéias são nomes, modelos e hipóteses para um melhor entendimento dos fatos observáveis. Nunca sonhei que pessoas inteligentes pudessem confundir-las com afirmações teológicas, isto é, com hipóteses<sup>303</sup>.

Em duas outras cartas, utilizou a mesma comparação entre as analogias religiosas de sua psicologia e o modelo atômico de Bohr. Em carta ao prof. J. Haberlandt, afirmou que em ambos os casos se lida com imagens, e não com o mistério transcendente que constitui seu fundamento. Trata-se de um esquema ou modelo variável, “que apenas aponta para fatos incognoscíveis”<sup>304</sup>. Para o prof. Fritz Buri, também afirmou que, assim como o físico toma o átomo como modelo, considera as imagens arquetípicas como “esboços para visualizar panos de fundo desconhecidos”<sup>305</sup>.

O que Jung diz sobre o uso de analogias religiosas pode ser estendido para a formação de teorias psicológicas no âmbito de toda a sua reflexão sobre o inconsciente. Com efeito, Jung utiliza uma definição negativa de inconsciente — inconsciente é tudo o que não é consciente num determinado momento —, enfatizando seu caráter indeterminado e incognoscível, acessível apenas indiretamente por meio dos efeitos ou imagens que provoca na consciência. Desta forma, nunca poderemos ter um conhecimento direto e completo daquilo que Jung concebe como o fundamento da consciência — e, provavelmente, do mundo. Somente uma abordagem analógica pode fornecer alguma informação sobre este fundamento desconhecido. E não se trata de um desconhecido provisório, que o avanço do conhecimento poderá desvendar, mas de um desconhecido

---

<sup>303</sup> Carta a Robert Smith (29.06.1960), in *Cartas de C. G. Jung*, vol. III. Editado por Aniela Jaffé, em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 270.

<sup>304</sup> Carta ao prof. J Haberlandt (23.04.1952), in *Cartas de C. G. Jung*, vol. II. Editado por Aniela Jaffé, em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p 229.

<sup>305</sup> Carta ao prof. Fritz Buri (05.05.1952), in *Cartas de C. G. Jung*, vol. II. Editado por Aniela Jaffé, em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 239.

permanente, pois na base do mundo e do homem se encontra um mistério originário e eterno.

A importância da religião na psicologia junguiana não se limita ao uso de imagens religiosas. Também diz respeito a uma reconexão com os fundamentos vitais do ser humano. Jung reconhece nas diversas religiões uma tentativa de expressão e relacionamento com o mistério originário, o Deus vivo, psicologicamente identificado como o inconsciente coletivo ou arquetípico. Em “Jung e a fé religiosa”<sup>306</sup>, utilizando a metáfora burckhardtina das diversas transformações ou roupagens do espírito, Jung indica a importância de sua psicologia como correlato moderno das manifestações religiosas. Sua psicologia, ao lidar com os mesmos problemas e questões que sempre tiveram lugar no âmbito da experiência religiosa, procura fornecer ao homem moderno uma alternativa às religiões institucionalizadas, já petrificadas e presas à mera letra das escrituras e tratados teológicos, o que impediria uma experiência imediata do Deus vivo ou do inconsciente arquetípico. Não se trata, segundo Jung, de especulações teológicas ou da pretensão de fundar uma nova religião, mas de exprimir psicologicamente aquilo que as diversas religiões sempre descreveram como Deus criador, a fonte originária inconsciente. Nas palavras do autor:

Um mito permanece sempre um mito, mesmo que certas pessoas o considerem a revelação literal de uma verdade eterna; contudo, está fadado a morrer, quando a verdade viva que ele contém deixa de ser objeto de fé. Por isso é necessário reavivá-lo de tempos em tempos através de *nova interpretação*. Isto significa que se deve adaptá-lo de forma nova ao espírito

---

<sup>306</sup> Excertos de *Jung and the Problem of Evil*, de H. L. Philip (Londres, 1958). O livro consta de uma troca de cartas entre o autor e Jung na forma de perguntas e respostas. Termina com as repostas de Jung a perguntas a ele dirigidas por outro correspondente, o pastor David Cox. Cf. OC 18 §§ 1584-1690.

mutante da época. O que a Igreja chama de “prefigurações” refere-se à concepção primordial do mito, enquanto a doutrina cristã é uma nova interpretação e uma nova adaptação ao mundo helenizado [...]

Hoje em dia o cristianismo está enfraquecido devido a um distanciamento do espírito da época. Há necessidade de uma nova união ou de um novo relacionamento com a era atômica que é uma novidade única na história. O mito precisa ser narrado outra vez numa linguagem espiritual nova, pois o vinho novo não pode ser colocado em barris velhos tanto hoje quanto na época helênica. [...] Sei da experiência prática que a compreensão psicológica reativou prontamente as idéias cristãs essenciais e lhes deu novo alento vital<sup>307</sup>.

Neste contexto, se Jung analogicamente identifica Deus com o “inconsciente”, Cristo com o “Si-mesmo”, encarnação divina com a “integração do inconsciente”, redenção ou salvação com a “individuação”, “crucificação” com a “conscientização das quatro funções” ou “totalidade psíquica”<sup>308</sup>, tem como objetivo algo além da mera utilização de modelos heurísticos, pois busca com isso relacionar sua psicologia com as reflexões e experiências milenares das diversas religiões, expressões de uma necessidade vital básica do ser humano: a busca de um sentido transcendente — seja de fonte arquetípica ou divina.

No que diz respeito ao caráter incognoscível do inconsciente, podemos vislumbrar uma possível influência da teologia mística ou teologia negativa na obra de Jung. Como vimos acima, desde jovem Jung entrou em contato com a obra de Mestre Eckhart e Jacob Boehme, e ao longo de sua vida citou místicos como Pseudo-Dionísio, São João da Cruz, Ruysbroeck, Ângelo Silésio, entre outros. Porém, se Jung não sofreu uma influência direta da teologia negativa, ao menos podemos estabelecer uma certa proximidade na forma de

---

<sup>307</sup> OC 18, §§ 165-166.

<sup>308</sup> OC 18, § 164.

pensar e considerar determinados assuntos teológicos e espirituais, na medida em que Jung se filia intelectualmente ao romantismo alemão, e este é tributário da teologia negativa. Jung apresenta uma confluência de interesses e visões de mundo com o romantismo alemão, e o caráter negativo de seu pensamento provavelmente é aparentado com a antropologia negativa romântica, com a sua crítica da filosofia racionalista e a afirmação dos limites do conhecimento racional e discursivo para apreender a totalidade do real.

Como exposto acima, o fundamento do mundo psíquico é, para Jung, transcendente, isto é, não é passível de experiência e de conhecimento. Ao abordar a realidade psíquica, o sujeito do conhecimento está envolto por elementos que, em última instância, são desconhecidos — não um desconhecido provisório, que poderá ser sanado pelo progresso de uma razão triunfante, mas um desconhecido essencial e permanente. Encontramos, então, na base das reflexões de Jung sobre o sujeito da cognição uma estrutura semelhante ao pensamento negativo da mística. Na mesma direção do pensamento negativo da mística e da antropologia negativa do romantismo também vai a preferência junguiana pela utilização de processos simbólicos e imagéticos (imaginação ativa, sonhos e fantasias) para abordar/representar os conteúdos inconscientes. A preferência dada à imaginação em detrimento da palavra (*logos*, racionalidade) indica a impossibilidade do discurso em apreender os conteúdos inconscientes. Neste sentido, se esses conteúdos são, em última instância, em si desconhecidos, no entanto podem ser apreendidos de uma maneira mais aproximada por processos simbólicos e imagéticos. Jung compartilha aqui a reabilitação da faculdade imaginativa promovida pelo romantismo, que considera os processos simbólicos/analógicos de compreensão da realidade como meios mais apropriados para se acessar uma realidade mais profunda, que se encontra sob a realidade fenomênica e

superficial<sup>309</sup>. Uma exposição mais detalhada dos fundamentos da teologia negativa e da sua relação com o romantismo poderá nos fornecer material para compreendermos a possível vinculação entre Jung e a teologia mística.

### **Teologia negativa e romantismo**

Podemos definir a teologia negativa (também denominada teologia mística ou teologia apofática) como um modo de abordagem de Deus que consiste em aplicar-lhe proposições negativas. Em lugar de atribuir-lhe qualidades positivas ou proceder por analogias, o método negativo ou apofatismo consiste em dizer aquilo que Deus não é, em recusar-lhe qualquer predicado<sup>310</sup>. Esta abordagem pode ser observada nas reflexões místicas e teológicas sobre a doutrina da criação e de Deus como fonte e fundamento de tudo o que existe. De acordo com Alexandre Koyré, toda doutrina metafísica que ensaia fornecer uma solução ao problema da origem última dos seres e tenta a explicação total do Universo termina quase necessariamente num paradoxo: a necessidade de pôr como base de explicação e como fonte última dos seres um conceito impensável e uma contradição realizada. Com efeito, a marcha da dedução termina necessariamente na realização do Nada, na posição da negação absoluta. É preciso surgir alguma coisa do nada; é preciso mesmo fazer sair tudo do nada, pois que o princípio inicial, a fonte última de onde sai o mundo e que deve explicá-lo, não deve ser nada do que este mundo contém, senão ele não poderia ser seu princípio e fonte. Ele não deve ser, então, nem uma parte do Ser, nem o Ser mesmo, pois é precisamente o ser que é preciso explicar; ele não pode ser outra coisa que a

---

<sup>309</sup> REISDORFER, Ulianov. *Op. cit.*, p. 76.

<sup>310</sup> Segundo Jacques Derrida, a teologia negativa pode ser concebida como uma “crítica da proposição, do verbo ‘ser’ na terceira pessoa do indicativo e de tudo aquilo que, na determinação da essência, depende desse modo, desse tempo e dessa pessoa: em resumo, uma crítica da ontologia, da teologia e da linguagem” (DERRIDA, Jacques. *Salvo o Nome*, Campinas, SP: Papyrus, 1995, pp. 28-29).

negação do ser. Neste sentido, a teologia negativa subordina o Ser ao Absoluto, afirmando que acima do limite ao qual nos leva a *via eminentiae* — quer ele se chame Ser, Um ou Bem, Deus ou Natureza —, que aparece como a fonte produtora e criadora dos seres, é preciso pôr o Absoluto verdadeiro ou o Nada divino<sup>311</sup>.

A Idade Média ocidental foi iniciada nas especulações da teologia negativa pelos escritos de Pseudo-Dionísio (Dionísio Areopagita – século V), que chegaram na França no início do século IX; filósofos, espiritualistas e místicos retomaram e orquestraram os temas deste radicalismo ontológico, que impulsiona o pensamento para além dos confins do discurso humano. Principal místico especulativo alemão, Mestre Eckhart (século XIV) evocou esta abordagem da Divindade. Mestre Eckhart estabeleceu a distinção entre o Absoluto em si, a *Deitas*, o *Nada divino*, o *Deserto silencioso da Divindade* e Deus, entre a Divindade absoluta, não criada e não criadora e o Deus criador, correlativo à criatura, ao ser e ao mundo. O Absoluto em si, a Deidade indeterminada, não age, não cria. Ela não é nem natureza nem vontade; não possui nenhum atributo, e nada pode ser dito a seu respeito. Neste contexto, o método apofático é essencialmente mística, isto é, a intuição que manifesta uma realidade transcendente que excede as possibilidades da linguagem.

Segundo Carlos Palácio Larrauri, o destino da mística no mundo moderno está relacionado com a primazia absoluta do sujeito pensante da filosofia racionalista. A centralidade do *sujeito pensante* na filosofia moderna está na raiz de uma *afirmação absoluta do indivíduo* cujos desdobramentos se fazem sentir na proeminência que ele ocupa na sociedade moderna. Essa primazia do sujeito leva inscrita em si mesma o reconhecimento da sua autonomia, da sua soberana liberdade e do direito de dispor

---

<sup>311</sup> Cf. KOYRÉ, Alexandre. *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979, pp. 303-307.

plenamente de si mesmo, do mundo e da história. Ao assumir a responsabilidade pela própria história — individual e coletiva —, o homem moderno canalizou todas as suas energias para a construção desse sonho fantástico que foi o projeto da modernidade. Tanto o conhecimento como a práxis do homem moderno se movem dentro do *horizonte da imanência da história*: a transformação da natureza e a construção da sociedade política<sup>312</sup>. Esta curvatura do sujeito sobre si mesmo, de fato, compromete a experiência mística e religiosa da transcendência, da saída que arranca o sujeito da própria finitude para enraizá-lo em Deus. O *secularismo*, isto é, a supressão de qualquer referência à transcendência como horizonte de sentido, foi o último passo de uma *secularização* pela qual o homem se tornou o centro do universo e da história. A mística, neste sentido, encontra-se deslocada no âmbito da modernidade. Com efeito, a realidade à qual se referem as diferentes formas de mística é a “presença” experimentada de um *Mistério* que precede e supera o homem (o “transcende”). A filosofia moderna, ao inverter na direção do próprio sujeito esse dinamismo que move o espírito na direção do Absoluto, constitui a mais grave perturbação da “ordem natural do espírito” na sua busca do Absoluto<sup>313</sup>. Como veremos adiante, Jung procura recuperar este sentido de relação com o mistério transcendente, imerso no inconsciente.

Porém, sob outro aspecto, não se pode negar a atualidade da mística: da mística como pressuposto de todo discurso ou pensamento que procura indicar os limites do conhecimento e da linguagem, a incapacidade do entendimento humano em abarcar a realidade última do mundo e chegar assim à verdade essencial do mesmo. Neste contexto mais amplo de um pensamento negativo, Derrida afirma não conhecer nenhum texto “que

---

<sup>312</sup> Cf. LAURRAURI, Carlos Palácio. “Mística Cristã e ‘Condição Moderna’” in *Utopia Urgente*. Frei Betto (org.). São Paulo: Educ, 2002, p. 342.

<sup>313</sup> *Ibidem*, p. 354.

não seja em nada contaminado pela teologia negativa, mesmo entre aqueles que aparentemente não têm, não querem ou não acreditam ter nenhuma relação com a teologia em geral”<sup>314</sup>. Sob este aspecto, a teologia negativa pode ser definida como uma “linguagem que não cessa de colocar à prova os próprios limites da linguagem”<sup>315</sup>, uma linguagem que “diz da inadequação da referência, a insuficiência ou o enfraquecimento do saber, sua incompetência quanto àquilo do qual se diz o saber. Uma tal inadequação traduz e trai a ausência de medida comum entre a abertura, a inauguração, a revelação, o conhecimento, de uma parte, e, de outra, um certo segredo absoluto, não-provisório, heterogêneo a qualquer manifestação”<sup>316</sup>.

Esse pensamento negativo, promovido pela mística, não chegou à modernidade sem oposições e contrariedades, pois teve que se desenvolver como um discurso, ou melhor, como discursos de desconstrução do racionalismo — tanto em sua vertente ontológica, quanto em sua vertente empirista — como tendência central da epistemologia moderna.

Com efeito, o racionalismo ontológico da metafísica clássica recusa uma busca infinita e irrealizável, na qual o mistério último permanece. Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz e outros trabalham com metodologias que definem acessos destinados a conduzir a reflexão à revelação suprema do Um além do Ser, à contemplação do Deus absoluto e perfeito. O Absoluto do racionalismo ontológico é o equivalente despersonalizado do Deus das religiões reveladas: um Deus neutro, colocado em uma transcendência que foge ao contato de toda vivência humana; somente a necessidade racional exercida segundo as vias da lógica abre o acesso para o infinito. Assim, o projeto metafísico clássico é apresentado como a decisão racional do espírito humano, em virtude

---

<sup>314</sup> DERRIDA, *op. cit.*, p. 55.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 41.

do direito de iniciativa da razão. O homem é instalado no lugar de Deus, que conserva somente uma primazia de reverência; criatura de Deus, o homem pode atingir um conhecimento da verdade idêntico àquele de Deus; para Descartes, para Spinoza, a promessa da serpente pode ser realizada: alcançaremos o saber divino<sup>317</sup>.

De outra parte, o racionalismo empirista do Iluminismo também recusa o absurdo de uma busca infinita e irrealizável, devotada desde o início ao fracasso; o melhor das energias intelectuais da humanidade parece desperdiçado numa busca sem esperança, descuidando das tarefas realmente úteis e eficazes. O empirismo militante renuncia à ontologia e se lança na conquista do real e do possível, nos limites da experiência, segundo os procedimentos aprovados da metodologia das ciências exatas. O intelectualismo científico pretende ocupar a totalidade do espaço mental, decomposto em um número indefinido de “fatos” positivos relacionados por meio de um tecido de leis o mais rigoroso possível, seguindo o modelo dos teoremas físico-matemáticos. Se bem que se encontram excluídas por hipótese todas as referências a qualquer transcendência, uma tal análise sistemática, se ela alcançasse a plena realização de sua ambição, daria ao sujeito humano a equivalência ao pensamento divino. Neste sentido, um dos artigos de fé da idade das Luzes é que a verdade pode ser dita, a verdade é um dizer. O objetivo da Enciclopédia iluminista é justamente condensar a totalidade do saber no mais pequeno espaço possível, a fim de reduzir a uma fórmula racional a sabedoria do Grande Arquiteto<sup>318</sup>.

Mas no final do século XVIII e no início do século XIX o pensamento negativo retorna por meio da reação romântica ao racionalismo iluminista. O romantismo, mais especificamente o romantismo alemão, pode ser considerado como uma busca do Absoluto,

---

<sup>317</sup> Cf. GUSDORF, Georges. *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, vol. X de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1983, p. 100.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 392.

do fundamento que transcende as categorias da lógica e as dimensões da inteligibilidade<sup>319</sup>. Realiza assim uma crítica da pretensão racionalista de chegar a um conhecimento completo da realidade, assim como a crítica de todo sistema científico e filosófico que se propõe a decifrar e apreender a totalidade do real. Neste sentido, a consciência romântica não pode se circunscrever nos limites de um sistema filosófico. Um sistema acabado, totalmente fechado, coloca fim à inquietude, à inesgotável busca do Absoluto; o sistema sofre a disciplina da lógica e consagra a triunfo do intelecto, decretando a morte da inspiração. Os grandiosos sistemas da filosofia transcendental (como o de Fichte e Hegel) terminam com a exclusão da transcendência autêntica, situada além do discurso humano, inacessível ao intelecto. Na perspectiva romântica, todo sistema aniquila a inquietude, destruindo o espírito de inovação e de novas buscas. Porém, o Absoluto é em si inalcançável, não acessível ao modo discursivo de exposição. A exposição filosófica pode ser apenas um corte no seio do devir, formando um assento momentâneo na inesgotável busca da divindade. A linguagem filosófica tenta dizer, segundo a única dimensão que lhe é própria, uma realidade pluridimensional. Daí uma violência interna cuja tensão arrisca provocar a ruptura do suporte lingüístico; os pensadores do romantismo se confrontam com a impossibilidade quase material de dizer o indizível<sup>320</sup>. Neste sentido, quando o pensador pretende construir um sistema, impondo uma ordem às discordâncias do vivido, ele cessa de pertencer ao romantismo. Situa-se aqui a necessidade de um Discurso contra o Método, ensinado pela maior parte dos mestres românticos. Segundo os românticos, a tarefa humana é a busca do Absoluto, e o seu fim último se situa fora do percurso do entendimento

---

<sup>319</sup> O romantismo alemão tem caráter essencialmente religioso. Mas não faz sentido restringir a busca romântica do Absoluto ao domínio meramente religioso, pois o romantismo procura constituir um saber unitário, ao mesmo tempo filosófico-artístico-religioso. Podemos dizer, então, que esta busca está presente em todos os aspectos do romantismo.

<sup>320</sup> Daqui a preferência romântica pela linguagem simbólica, poética e alegórica, meios indiretos de dizer algo que não pode ser apreendido diretamente pelo entendimento.

metódico; o objeto do pensamento escapa ao pensamento, embora o pensamento não cesse de persegui-lo, encontrando nesta perseguição infinita sua justificação<sup>321</sup>. Jung, em alguns momentos de sua obra, segue esta tendência romântica de crítica aos sistemas teóricos. Todo sistema se caracteriza como uma camisa-de-força, impedindo uma experiência autêntica, não racionalizada. A ênfase de Jung no irracional, naquilo que não sofreu os constrangimentos da racionalidade, assim como na vívida relação dialética entre paciente e analista, despida o máximo possível de pressupostos teóricos, apontam para a insuficiência da linguagem discursiva em apreender as manifestações do inconsciente, assim como para o caráter dogmático de uma teoria que se pretende sistemática, deixando de ser um instrumento útil na abordagem do inconsciente.

O romantismo afirma a transcendência do sentido em relação à expressão. O sentido transborda o pensamento porque a consciência do ser humano constitui uma ilha de luz no meio de um oceano de obscuridade; o pensamento emerge no nascimento e imerge na morte: o começo e o fim da existência são envolvidos por zonas de sombra. Neste contexto, o romantismo se opõe diretamente ao racionalismo cartesiano e ao racionalismo empírico do século XVIII. No método cartesiano, à noite da dúvida metodológica sucede o brilho de uma luz inteligível, formada por idéias claras e distintas. O pensamento cartesiano exclui a aventura: a busca da verdade segue um itinerário seguro e obrigatório, amparada pela infalibilidade do método. Da mesma forma, o homem-estátua de Condillac, seguindo o empirismo de Locke, beneficia-se da segurança de uma perfeita ordem do real, a qual invade a consciência nascente através do odor de uma rosa, trazendo consigo a regra de organização do universo mecanicista. Cartesianismo e empirismo se beneficiam de uma

---

<sup>321</sup> Cf. GUSDORF, Georges. *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, vol. X de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1983, pp. 35-37.

mesma predestinação epistemológica, seja na forma de princípios reguladores equipando a consciência na idade da razão, seja na forma de regras que, inscritas no meio ambiente, impõe-se à consciência. Contrariamente, o pensamento romântico se situa em um horizonte incerto, onde a verdade não é determinada segundo uma fórmula, ontológica ou empírica. O sujeito não constitui um observador neutro, portador de uma razão capaz de abarcar a totalidade do universo existente; a relação romântica do indivíduo com o mundo não é de oposição, mas de implicação mútua, segundo a norma da encarnação biológica e histórica; neste sentido, cada ser possui apenas uma verdade parcial, diferente para cada um: verdades incertas, em estado errante. Pensamento vitalista, no qual a razão se encontra sob a influência de configurações e limitações vitais, delimitada pela especificidade da co-participação entre homem e meio, sendo sitiada pelas potências obscuras da noite, do inconsciente e do irracional<sup>322</sup>.

Uma filosofia da razão, triunfante no sistema ou militante no empirismo intelectualista, desenha um todo onde os percursos e configurações propõem ao espírito formas claras e seguras. Uma filosofia da vida, ou vitalismo, constitui um lugar de não-certeza e contradição, afirmando um mundo formado por clarões em meio à noite. O claro-escuro romântico do amanhecer e do entardecer, limiares entre a segurança do dia e a incerteza da noite, privilegia o nebuloso, onde a certeza se esvai, onde o rigor dos objetos e conceitos se dissolve em uma nebulosa propícia a todas as magias. No abrigo das sombras, tudo é possível, compreendido o impossível, e possivelmente o absurdo, assim como o manifestam romances e contos (*Märchen*, contos fantásticos) onde o irreal parasita o real,

---

<sup>322</sup> Ibidem, pp. 46-47.

onde os delírios da imaginação colocam em cheque as indicações do bom senso<sup>323</sup>. A ênfase de Jung no caráter originário do inconsciente e no caráter derivado da consciência, que surge da noite primordial inconsciente, aproxima-se da perspectiva romântica, principalmente através do pensamento de Carus e Von Hartmann. Jung também se aproxima do romantismo ao dar preferência às formas oníricas, imagéticas e míticas de manifestação do inconsciente, formas que permitem a multiplicidade de sentidos, ou mesmo a obscuridade do sentido, na medida em que não se adaptam às idéias claras e distintas do discurso científico e filosófico.

Esta propensão romântica ao irreal e ao fantástico gerou reprovações por parte dos defensores da razão. Os adversários do romantismo denunciaram o niilismo do qual ele é portador, ameaça para a sã razão, para a ordem social ou para a produtividade industrial. Este processo encontra o seu princípio na acusação da infidelidade ao real; os românticos são alienados em relação aos valores fundadores da comunidade humana. Heine e os polemistas da Jovem Alemanha, retomando os temas da *Aufklärung* (Iluminismo alemão), vêem nos românticos sonhadores impotentes, reacionários inveterados e irracionalistas. No fim do século XIX e no início do século XX, a extrema direita francesa (Charles Maurras e Pierre Lasserre) imputou ao movimento romântico uma complacência para com a dissolução da razão e do senso comum; a clareza francesa sucumbiu aos sortilégios das sirenes germânicas do claro-escuro, que fomentam complacências para com as pulsões instintivas e o desregramento das paixões. A extrema esquerda marxista, em particular na obra de Lukács, também criticou o romantismo como destruidor da razão, incapaz de fazer

---

<sup>323</sup> O romantismo procede a uma relativa perda de autoridade da razão. Neste contexto, a consciência romântica é interessada e fascinada pelos aspectos da realidade que são rejeitados pela filosofia racionalista como irracionais e sem sentido: o romantismo reabilita a fantasia, os sentimentos, as paixões, os sonhos, a morte, a loucura, o mito, o inconsciente, etc.

obra positiva<sup>324</sup>. Entretanto, o niilismo romântico não indica simplesmente uma ausência de sentido, mas sim um excesso de sentido que não pode ser apreendido pela razão. O fascínio romântico pelo Nada ou Absoluto não implica um nada de ontologia, mas sim uma ontologia do nada. A negatividade não é negativismo; o não romântico é um não de abertura e de excesso, no sentido de uma totalidade exclusiva de toda limitação. O Nada romântico evoca a presença total do Ser sem restrição, em sua identidade incharacterizável, antes que lhe sejam aplicadas as formas restritivas de nossa linguagem e de nosso intelecto. O Ser Absoluto transcende o conhecer, e esta transcendência se revela à consciência dos homens sob a forma obscura de uma permanente negação.

A negação romântica daquilo que o racionalismo pretende por real indica os limites do discurso racional em apreender o fundamento da realidade. Neste contexto, o pensamento negativo romântico é tributário do pensamento negativo da mística. A principal fonte mística do romantismo foi Jacob Boehme (1575-1624), sapateiro autodidata, artesão e pensador profundo que consagrou sua vida à defesa da majestade insondável de Deus. Nem filósofo, nem teólogo, muito menos homem de Igreja, tentou desvelar para os seus contemporâneos uma transcendência que se anuncia em termos figurativos na linguagem da Bíblia; como o absoluto de Deus não pode se dizer em linguagem humana, os textos sagrados enunciam parábolas simbolizando em termos finitos a mensagem do infinito. Porém, Boehme interditou a esperança de um sucesso total do saber, pois para além do Deus revelado há um Não-Ser divino, inacessível para o ser finito do homem; toda tentativa de decifrar o sentido oculto da divindade esbarra com as limitações da linguagem e do intelecto. Ao lado do Deus revelado existe a divindade de Deus em sua misteriosa plenitude

---

<sup>324</sup> Cf. GUSDORF, Georges. *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, vol. X de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1983, p. 115.

insondável. Este Deus não-revelado, exonerado de todo antropomorfismo, é o verdadeiro Deus, em sua essência última, fora de todo alcance humano. Para Boehme, Deus é o Nada eterno, pois não é nada de tudo isso que existe. Não é nele mesmo nem natureza, nem criatura. Não podemos lhe aplicar nenhuma determinação, nem nada dizer dele. Não é nem a essência de todas as coisas, nem mesmo sua própria essência; não é nem o fundamento, nem a razão de todas as coisas, nem coisa alguma. Não é mesmo o seu próprio fundamento. Boehme utiliza, para nomear este nada divino, esta ausência ontológica do Ser, o termo *Ungrund* (sem fundamento). O Deus do romantismo é este Deus em estado bruto, incomensurável com todo conhecimento que nós possamos atingir sobre Ele; é o Deus abissal, cujo lugar próprio, longe das Igrejas e altares, é o *Ungrund*, o Nada essencial de Jacob Boehme<sup>325</sup>.

O pensamento negativo do romantismo não se limita às especulações sobre a divindade. Mais do que objeto exclusivo de especulação, a idéia do Deus abissal serve de modelo para a aplicação do pensamento negativo a outros campos do saber, ou do não-saber. Assim, em virtude da analogia fundamental entre o homem e Deus, a teologia negativa romântica é correlativa de uma antropologia negativa. A teologia apofática ensina que Deus escapa às garras do discurso e desafia as figuras humanas que querem aprisioná-lo. Criado à imagem de Deus, o homem, em sua vocação ao infinito, também se furta à análise lingüística. Neste sentido, se o fundamento da antropologia se situa fora da inteligibilidade discursiva, o princípio da razão insuficiente, que rege a teologia romântica, aplica-se também ao domínio humano. A perspectiva do saber sobre o homem também desemboca sobre o Informe, o Caos, o Nada sem qualificação, não o nada negativo, mas um nada positivo, de onde surgem as incitações da consciência. O *Ungrund*, o abismo sem

---

<sup>325</sup> Ibidem, p. 136.

fundo, evocado por Jacob Boehme e pelos místicos especulativos, abre-se igualmente nos fundamentos da individualidade, onde a consciência se enraíza no nada positivo da superabundância do ser<sup>326</sup>.

No contexto de uma antropologia negativa, o romantismo recusa o sujeito cartesiano, portador de idéias claras e distintas, o qual tem acesso direto e completo à sua interioridade e aos seus estados mentais. Ao contrário, o romantismo afirma a não-transparência da consciência para consigo mesma. A consciência clara flutua sobre as profundezas opacas do inconsciente, do qual ela recebe impulsos e determinações, e no qual está, em última instância, o significado da existência individual. A consciência individual, segundo os românticos, eclode da noite inconsciente como um ponto luminoso, irradiando uma claridade de breve duração no espaço e no tempo. Há uma enorme desproporção entre o infinito do real (em sua maior parte inconsciente) e o pequeno domínio do qual se apossa a consciência entre o momento em que ela nasce num indivíduo e aquele onde ela se perde, no sono e na morte. A consciência se torna uma instância subalterna no seio do real total, um barco flutuando na superfície de um oceano desconhecido, à vontade das correntes e ventos ignorados. O pequeno domínio de que dispõe a racionalidade consciente se vê cercada pelo imenso domínio do inconsciente, que simboliza o desconhecido, o fundamento que está para além da apreensão racional e discursiva. Característica original do romantismo, a exploração do inconsciente enriquece o conhecimento da personalidade e de seus fundamentos latentes. Neste mesmo caminho, com fortunas diversas, intervirão as iniciativas de Charcot e de Bernheim, de Freud, de Pierre Janet, de Jung e de Adler, promotores de uma nova abordagem da realidade humana;

---

<sup>326</sup> Cf. GUSDORF, Georges. *L'Homme Romantique*, vol. XI de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, Paris: Payot, 1984, pp. 70-71.

os pontos de partida desta psicologia das profundezas se situam na antropologia romântica, em que se afirmam as categorias modernas da subjetividade e do inconsciente<sup>327</sup>.

### **O incognoscível: herança kantiana?**

Como observou Shamdasani, o próprio Jung reconheceu o parentesco entre sua psicologia e o romantismo alemão<sup>328</sup>. A partir da década de 30, segundo Shamdasani, um número cada vez maior de trabalhos comparativos entre Freud e Jung começou a ser publicado, acentuando uma origem “freudiana” para a psicologia de Jung. Com o objetivo de modificar esta perspectiva, Jung fez alguns comentários sobre sua linhagem intelectual. Antes que relacionada a Freud, a fonte de suas concepções sobre o inconsciente se localizaria na Filosofia do Inconsciente de Von Hartmann e em seus antecessores filosóficos, como Carus, Schopenhauer e Schelling. Um dos fatores cruciais de diferenciação entre sua psicologia e a psicanálise freudiana seria o reconhecimento desta afiliação filosófica, ou o reconhecimento dos seus pressupostos filosóficos e teóricos<sup>329</sup>. Em entrevista a Ximena de Angulo, em 1952, por exemplo, afirmou que suas concepções sobre o inconsciente “são muito mais chegadas a Carus do que a Freud”<sup>330</sup>, e que seu interesse pelo inconsciente é anterior às suas leituras das obras de Freud, indicando Von Hartmann como a fonte filosófica do conceito de inconsciente. No fim da entrevista, Jung ainda afirmou que a tradição da psicanálise ou de uma psicologia do inconsciente não remonta a Freud, mas se inicia com os românticos alemães e prossegue com Schopenhauer, Carus,

---

<sup>327</sup> Ibidem, p. 302.

<sup>328</sup> Cf. SHAMDASANI, *op. cit.*, pp. 185-188. Sobre as vantagens e desvantagens da filiação romântica da psicologia junguiana ver MARONI, Amnérís. *Eros na Passagem: uma leitura de Jung a partir de Bion*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008. Especificamente o capítulo I.

<sup>329</sup> SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 185.

<sup>330</sup> C. G. Jung: entrevistas e encontros. Coordenação de William McGuire e R. F. C. Hull, São Paulo: Cultrix, 1982, p. 192.

etc. Em “A psicologia profunda”, de 1948, afirmou que a origem filosófica-metafísica da idéia de inconsciente se encontra no “eterno inconsciente” de Schelling, na “vontade não consciente” de Schopenhauer e no inconsciente como “absoluto divino” em Von Hartmann<sup>331</sup>. Em seminário ocorrido no dia 22 de novembro de 1938, ao comentar a apresentação do trabalho de Philip Lersche, *O sonho no romantismo alemão*, afirmou que Von Hartmann é a ponte de ligação entre a filosofia moderna e o romantismo, tendo sido profundamente influenciado por Carus, e que o “fato de falarmos de um inconsciente é, totalmente, herança direta do espírito romântico”<sup>332</sup>.

A familiaridade de Jung com o romantismo alemão e sua filiação filosófica ao mesmo, no que diz respeito à sua concepção de inconsciente, possibilita-nos a busca de um “espírito romântico” na psicologia junguiana. Como vimos acima, a idéia de inconsciente no romantismo se relaciona com uma antropologia negativa, correlativa de uma teologia negativa. O inconsciente designa o excessivo originário, a superabundância e a transcendência do sentido, o Nada positivo, fora do alcance das garras da consciência e seus instrumentos de apreensão da realidade — o intelecto e a linguagem. Jung enfatiza o mesmo caráter excessivo e transcendente do inconsciente, fonte da consciência e, possivelmente, do mundo. O inconsciente constitui, em sua essência, um incognoscível que se manifesta e se impõe a uma consciência impotente, privada de uma linguagem adequada para apreender a superabundância de sentido que lhe aparece como uma revelação, como a obra de um não-eu. Encontramo-nos aqui frente a uma das características diferenciadoras do modelo místico-religioso. Com efeito, no modelo científico um sujeito ou uma consciência inquiridora impõe condições ao inconsciente, definindo a linguagem ou forma

---

<sup>331</sup> CW 18, § 1143.

<sup>332</sup> JUNG, citado por SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 187.

na qual deverá se manifestar; no modelo estético-artístico, apesar de se considerar o inconsciente como uma instância criativa, produtiva, que impõe suas condições ao pesquisador e que se expressa numa linguagem própria, estranha à consciência, ainda é enfatizada a capacidade de formação e limitação do sujeito consciente, qual artista que filtra e ordena o excesso dionisíaco, submetendo-o à atividade apolínea — o inconsciente ainda se conforma à medida humana, finita. O modelo místico-religioso, por sua vez, enfatiza o próprio excesso de sentido, a desmedida que escapa às capacidades de delimitação da consciência. Esta, numa posição passiva ou receptiva, assiste assombrada e fascinada às manifestações de um fator transcendente, um não-eu que pode ser descrito como Si-mesmo e como inconsciente coletivo ou arquetípico, numa linguagem psicológica, ou como Deus vivo, numa linguagem religiosa. É neste sentido que Amnérís Maroni, em *Eros na Passagem*, afirma que Jung, assim como Bion, trabalha sob a égide da “figura da desproporção”, do “excesso de sentido”<sup>333</sup>. Familiarizado com o pensamento romântico, Jung enfatizaria a insuficiência do finito em abarcar o infinito ou Absoluto, a incapacidade da consciência individual de abarcar o inconsciente coletivo ou arquetípico, em suma, a incapacidade da criatura de abarcar sua fonte originária, criadora.

Entretanto, é difícil estabelecermos uma derivação direta de suas reflexões sobre o inconsciente como o desconhecido ou incognoscível a partir da antropologia negativa romântica e da teologia negativa. No que diz respeito a este aspecto, o próprio Jung se filiou a Kant. Em “Tentativa de apresentação da teoria psicanalítica” (1912), texto anterior ao seu rompimento com Freud, por exemplo, Jung se pronunciou sobre a dificuldade de se formular definições precisas do e afirmações positivas sobre o inconsciente:

---

<sup>333</sup> Cf. MARONI, Amnérís. *Eros na Passagem: uma leitura de Jung a partir de Bion*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008, pp. 73-77.

O que é inconsciente é realmente algo que não sabemos. Nossos opositores também estão convencidos de que algo assim não existe. Este juízo *a priori* é escolástico e não há como fundamentá-lo. Não podemos aferrar-nos ao dogma de que só a consciência seja a psique; [...] temos que aceitar, quer nos agrade quer não, algo psíquico não-consciente que por ora é mero “conceito limítrofe negativo”, como o *Ding an sich*, de KANT [...] Não se pode dizer que esta concepção de inconsciente seja misticismo. Não temos a pretensão de saber ou afirmar algo de positivo sobre a situação do psiquismo no inconsciente. Usamos, por isso, conceitos simbólicos, analogamente à nossa conceituação do consciente<sup>334</sup>.

Em artigos posteriores, Jung sempre insistiu nas limitações do sujeito cognoscente, impossibilitado de ir além dos fenômenos, imagens ou aparências, invocando com frequência o nome de Kant. Procurou, com isso, refutar as acusações de misticismo e gnosticismo, afirmando sua posição de cientista e empírico, mantendo uma atitude cética e crítica. Defendeu-se, desta forma, das acusações de proferir juízos metafísicos sobre um inconsciente em si, ou sobre Deus. Em carta a Josef Goldbruuner (08.02.1941), por exemplo, defendeu suas reflexões sobre a relação entre o inconsciente e a imagem de Deus, negando que fossem afirmações metafísicas. Diante de tal mal-entendido, disse: “O senhor certamente não sabia que epistemologicamente me baseio em Kant, o que significa que uma afirmação não postula o seu objeto. Quando falo, pois, de ‘Deus’, só falo de afirmações que não postulam o seu objeto”<sup>335</sup>.

Tal insistência de Jung em afirmar-se devedor da epistemologia kantiana, todavia, encobre o fato de que diversas de suas reflexões sobre o inconsciente extrapolam os limites

---

<sup>334</sup> OC 4, § 317.

<sup>335</sup> *Cartas de C. G. Jung*, vol. I. Editado por Aniela Jaffé, em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 303. Jung se refere aqui aos juízos regulativos ou reflexivos.

do sujeito cognoscente. O próprio Jung algumas vezes se sentiu desconfortável com o negativismo da primeira crítica kantiana, procurando enfatizar a realidade daquilo que está para além do alcance da capacidade de conhecimento da consciência. A suposta coisa-em-si, que Jung identifica com o inconsciente incognoscível, assume inegavelmente certa positividade em sua psicologia, uma positividade de presença de ser, uma positividade ontológica. Ao falar sobre o arquétipo do Si-mesmo em “Um mito moderno sobre coisas vistas no céu” (1958), por exemplo, Jung afirma que o mesmo é mero conceito limítrofe negativo, referindo-se a Kant. Logo depois, porém, disse: “O que poderia haver do outro lado do muro da teoria do conhecimento, só pode ser entendido de forma imaginária. Mas, que algo existe, mostram-nos os arquétipos”<sup>336</sup>. A necessidade em afirmar a existência deste algo, na nossa concepção, deve-se à insatisfação de Jung com a ênfase da epistemologia kantiana no sujeito cognoscente, que desloca a suposta coisa-em-si para um além inalcançável. Jung, por outro lado, procura aproximar o sujeito deste incognoscível, e este se faz presente e atuante, uma positividade que determina em grande parte a vida do sujeito consciente. Na entrevista a Ximena de Angulo (1952), a problematização da epistemologia kantiana ocorre de modo mais direto. Comentando a influência da filosofia de Schopenhauer sobre o pensamento de Jung, e intercalando afirmações deste, a autora escreve:

“A Schopenhauer devo a concepção dinâmica da psique; a ‘Vontade’ é a libido que constitui o suporte de tudo”. É uma força fora da consciência, algo que *não* é o ego. Kant mostrou que o mundo está vinculado ao “Eu”, ao sujeito pensante, mas aí estava esse não-ego, essa “Vontade” que estava fora da crítica kantiana. Quando Jung passou a estudar a dissociação da

---

<sup>336</sup> OC 10, § 780.

consciência observável na esquizofrenia, quando as pessoas falam sob a influência de algo que não é o ego, esse não-ego impressionou-o como sendo a mesma coisa que a “Vontade” de Schopenhauer. “A grande questão era esta: Existe um não-ego, existe algo que possa retirar-me do isolamento-no-ego da mundivisão kantiana?”<sup>337</sup>.

Para quem é familiarizado com a psicologia junguiana, a resposta a esta última questão é claramente afirmativa. A aproximação com o pensamento de Schopenhauer, neste contexto, expressa a mesma insatisfação com o caráter negativo da primeira crítica kantiana por parte do pensamento pós-kantiano, em especial Schelling e Schopenhauer — os quais influenciaram Jung —, que buscaram uma exposição positiva do supra-sensível ou do em si do mundo<sup>338</sup>.

As diferenças entre Jung e Kant também podem ser notadas em outros aspectos da psicologia junguiana. Murray Stein, por exemplo, afirma que Jung, apesar de freqüentemente dizer que é um kantiano em determinados momentos, claramente não segue Kant em seu entendimento de representação (*Vorstellung*), preferindo utilizar o termo no sentido de *Darstellung*. *Vorstellung*, como observa o autor, é um construto mental que faz referência a objetos que, em si mesmos, são envolvidos pela impenetrabilidade do *Ding an sich*. *Darstellung*, por sua vez, é utilizado por Kant e pela tradição filosófica como equivalente do termo latino *exhibeo*, que pode ser traduzido como “mostrar”, “exibir”, “manifestar”. É representação como “apresentação”, no sentido de que um objeto ou idéia é representado ou se representa (*Selbst-Darstellung*) à consciência ao ser apresentado ou

---

<sup>337</sup> C. G. Jung: entrevistas e encontros. Coordenação de William McGuire e R. F. C. Hull, São Paulo: Cultrix, 1982, p. 192.

<sup>338</sup> Cf. BARBOZA, Jair. *Infinitude Subjetiva e Estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005, pp. 13-14.

apresentar-se para a mesma. Aqui se enfatiza a objetividade do objeto ou idéia, antes que sua apreensão subjetiva por parte da consciência ou do sujeito cognoscente. O objeto ou idéia “exibe” algo para a consciência que não se limita a um conteúdo desta<sup>339</sup>. Analisando “A psicologia do arquétipo da criança”<sup>340</sup>, texto considerado pelo autor como paradigma da utilização e da compreensão junguianas de representação, Stein observa a caracterização junguiana dos mitos como revelações da psique inconsciente, declarações involuntárias sobre acontecimentos psíquicos inconscientes, não consistindo em meras elaborações ou invenções conscientes. Tais elaborações conscientes são tomadas como “mera representação”, ou construtos mentais que procuram clarificar o significado de determinado mito, mas acabam distanciando o indivíduo da experiência direta e vital que o mito proporciona. Enfatizam a atividade intelectual da consciência, em detrimento da experiência direta daquilo que está sendo representado. A representação como *Vorstellung*, neste sentido, produz o efeito de roubar a vitalidade da revelação original, e o objetivo de Jung é justamente recuperar tal vitalidade perdida, substituindo a *Vorstellung* por uma *Darstellung*. Este movimento de transformação, segundo Stein, pode ser visto nos trabalhos de Jung sobre assuntos religiosos e teológicos, no contraste entre a experiência imediata do Deus vivo e a letra morta das doutrinas metafísicas e teológicas, privadas de tal caráter emocional e vital. Na seqüência do texto, após criticar o caráter de mera representação (*Vorstellung*) dos mitos, Jung os descreve como produtos da atividade da fantasia inconsciente, definindo-os como “auto-retratos de processos que acontecem no inconsciente e como asserções da psique inconsciente acerca de si própria”<sup>341</sup>. Segundo Stein, Jung aqui

---

<sup>339</sup> STEIN, Murray. “Psychological interpretation: the language of images”, in *Carl Gustav Jung: critical assessments*. Vol. III. Edited by Renos K. Papadopoulos, London and New York: Routledge, 1992, p. 300.

<sup>340</sup> OC 9, I, §§ 259-305.

<sup>341</sup> OC 9, I, § 262.

adota uma visão de representação como “auto-retrato”. Diferente da compreensão de representação como *Vorstellung* (“mera representação”), trata-se de uma manifestação direta e não conceptualizada do inconsciente, de uma “apresentação”, ou mais precisamente, de uma “auto-apresentação” (representação como *Selbst-Darstellung*), na qual um conteúdo inconsciente se expressa como um “auto-retrato”<sup>342</sup>.

A ênfase, mais uma vez, desloca-se do sujeito cognoscente para aquilo que se encontra sob o véu da representação consciente; e este algo, este não-ego ou psique objetiva — nas palavras de Jung — manifesta-se, exhibe-se para uma consciência observadora. Constitui, num certo sentido, uma atividade originária, criativa, autônoma, não dependente da consciência e de suas capacidades de apreensão, estranha ao “isolamento-no-ego da mundivisão kantiana”. Encontramo-nos, aqui, nos antípodas do modelo científico.

Jef Dehing também faz observações interessantes sobre a psicologia junguiana. Partindo da acusação de gnosticismo feita por Martin Buber, o autor analisa as ambigüidades do pensamento de Jung em relação aos limites do conhecimento, baseando-se em dados biográficos<sup>343</sup>. Segundo Dehing, apesar de Jung freqüentemente se afirmar empírico e agnóstico, limitando-se ao nível fenomenológico, não se pronunciando sobre uma realidade metafísica ou transcendente, isto não o impede de, às vezes, proferir suposições que são verdadeiramente gnósticas. Jung oscilava, neste sentido, entre uma postura agnóstica e uma postura gnóstica. O autor considera a gnose como conhecimento imediato de uma verdade espiritual, e agnosticismo como a crença de que a existência de qualquer realidade última (como Deus) não pode ser conhecida. O agnosticismo, em Jung, relaciona-se com as limitações do sujeito do conhecimento, tal como a utilização da

---

<sup>342</sup> STEIN, Murray. *Op. cit.*, p. 301.

<sup>343</sup> DEHING, Jef. “Jung and knowledge: from gnosis to praxis”, in *Carl Gustav Jung: critical assessments*. Vol. IV. Edited by Renos K. Papadopoulos, London and New York: Routledge, 1992, 182.

epistemologia kantiana. A gnose, por sua vez, segundo Dehing, relaciona-se com a necessidade de superação de um agnosticismo radical, que enfatiza a limitação do eu consciente e sua impossibilidade de atingir qualquer conhecimento direto do inconsciente. No âmbito desta superação, Jung postula um fator cósmico inato (inconsciente coletivo ou arquetípico), que revela a verdade última por meio de imagens primordiais<sup>344</sup>. Neste contexto, Jung afirma a presença e a manifestação de um fator interno — e autônomo — denominado Si-mesmo, enfatizando a experiência gnóstica imediata do mesmo. A psicologia de Jung, neste sentido, poderia ser caracterizada como uma “psicologia da presença”<sup>345</sup>.

Dehing localiza a origem deste postulado nas experiências de infância de Jung, principalmente em sua relação com os pais. A ausência de uma relação satisfatória teria gerado uma desconfiança para com o mundo externo, produzindo uma cisão entre mundo objetivo e mundo subjetivo e uma compensação na forma de uma forte experiência de uma presença interna, como o atestam suas visões e sonhos infantis de caráter religioso, interpretados analogamente como contatos com o Deus vivo. O rompimento com Freud só teria agravado esta cisão e compensação, mergulhando Jung num mundo interno de sonhos e fantasias, num período caracterizado como o “confronto com o inconsciente”, experiência fundamental para o desenvolvimento de grande parte de seu pensamento posterior. Que sejam corretas ou não estas observações do autor sobre a origem da ênfase junguiana num fator ou realidade interna, o fato é que Jung estabelece uma instância psíquica independente do eu consciente, um psiquismo objetivo e originário, tal qual elemento granítico que atua sob o limiar da consciência, condicionando seu destino.

---

<sup>344</sup> Ibidem, p. 189.

<sup>345</sup> Ibidem, p. 190.

## O incognoscível e a psique objetiva

A ênfase de Jung no não-eu, numa psique objetiva independente do eu consciente, dá vazão à sua insatisfação em relação ao “isolamento-no-ego da mundivisão kantiana”. O incognoscível, neste contexto, distancia-se da epistemologia kantiana e se aproxima de uma consideração mística e religiosa. Entretanto, a herança kantiana de Jung poderia ser mais abrangente, não se limitando às reflexões epistemológicas sobre os limites do conhecimento, de forma que o incognoscível poderia se referir novamente à filosofia kantiana. É o que nos diz Marilyn Nagy, na primeira parte de *Questões Filosóficas na Psicologia de C. G. Jung*. De acordo com a autora, Jung não se limita a refletir sobre a epistemologia kantiana tal como desenvolvida na *Crítica da Razão Pura*, mas trabalha principalmente sob a influência da filosofia moral de Kant; a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática*, segundo Nagy, foram de crucial importância para Jung quando estudante, e são nos escritos éticos de Kant que encontramos sua orientação filosófica básica, pelo menos no que diz respeito à sua posição epistemológica. A hipótese da autora é que a epistemologia junguiana enfatiza a experiência na qual o indivíduo é movido por sentimentos interiores, e estes constituem a base do verdadeiro conhecimento — e não a experiência sensorial. Esta perspectiva epistemológica seria inspirada na “convicção de Kant de que, através de nossa experiência do conhecimento moral inato, chegamos tão perto quanto humanamente é possível do conhecimento da realidade em si”<sup>346</sup>. Nos ensaios morais de Kant, segundo Nagy, a razão encontra sua autoridade como determinadora da ação moral e guia de ação no mundo, constituindo um mundo inteligível oposto e superior ao mundo sensível, baseado na lei moral e na liberdade da vontade. A autora enfatiza a conclusão da segunda crítica de Kant, na qual a “lei moral

---

<sup>346</sup> NAGY, Marilyn. *Op. cit.*, p. 31.

dentro de mim” aponta para um *self* invisível, uma personalidade, que constitui uma infinitude subjetiva, fonte do sentimento de liberdade, do sentimento moral ou do sentimento de respeito ao destino supra-sensível do ser humano. Este fator interior inalienável na vida do homem também seria enfatizado por Jung, e a primazia da experiência interior na epistemologia junguiana proviria da raiz filosófica que atribui valor ao sentimento moral, mais especificamente do sentimento moral em Kant. Com isso, Jung teria adaptado “a primeira crítica de Kant à doutrina da experiência moral expressa nas obras éticas, fundindo o que Kant tinha distinguido o mais cuidadosamente possível, isto é, o conhecimento moral e o conhecimento fenomenal”<sup>347</sup>. Com efeito, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant compara a distinção entre mundo inteligível e mundo sensível com a distinção entre coisa-em-si e fenômeno; no que diz respeito ao uso teórico da razão, o homem só pode conhecer-se como fenômeno (eu empírico), e aquilo que está na base deste, ou seja, o Eu como é constituído em si, permanece incognoscível<sup>348</sup>.

Segundo Nagy, também se originariam na filosofia moral de Kant as primeiras reflexões de Jung sobre o Si-mesmo como centro diretor da consciência e fundamento de sua doutrina do conhecimento: pelo reconhecimento e aceitação das realidades da experiência pessoal, atingimos finalmente o verdadeiro autoconhecimento e o centro transcendental da personalidade, o Si-mesmo. Assim, o desconforto com o “isolamento-no-ego da mundivisão kantiana” encontraria no próprio Kant uma fonte de superação: o não-ego, o Si-mesmo, manifestar-se-ia na filosofia moral de Kant como idéia e sentimento de liberdade, opondo-se ao eu empírico, à consciência restrita ao mundo fenomênico. A

---

<sup>347</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>348</sup> Cf. KANT, Immanuel. “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. Tradução de Paulo Quintela, in *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*. (Coleção Os Pensadores). Seleção de Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1974, pp. 246-247.

filosofia moral de Kant forneceria o modelo de um não-ego que se manifesta e assume feição positiva na ação moral, possuindo função constitutiva, determinante quanto ao seu objeto, não apenas regulativa, como em seu uso teórico. O supra-sensível, neste contexto, torna-se presente, pelo menos como sentimento de liberdade, superando assim o negativismo da primeira crítica. Com efeito, segundo Nagy, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant declarou que tinha “considerado necessário negar o *conhecimento* com a finalidade de criar espaço para a fé”<sup>349</sup>. A filosofia de Kant não visava apenas o estabelecimento de uma base apropriada para o trabalho científico, mas também o estabelecimento de um universo moral. Como observa Jair Barboza, Kant está longe de ser o demole-tudo da metafísica ocidental, como muitas vezes costuma ser apresentado em alguns manuais de filosofia. Kant não elimina do seu horizonte metafísico a reflexão sobre algo totalmente diferente do sensível, que constitui o fundamento deste: o númeno<sup>350</sup>. O supra-sensível, ilimitado, inacessível, inconquistável de todas as faculdades do conhecimento é incognoscível, seja para o entendimento ou para a razão. Nem por isso se deve abandoná-lo ao vazio, e este se faz presente nas reflexões sobre a ação moral e o sentimento do sublime. Contudo, alerta Barboza, Kant jamais abandona o marco-limite entre sensível e supra-sensível, mantendo o dualismo entre mundo inteligível e mundo sensível, mesmo na *Crítica da Faculdade do Juízo*, onde Kant esboça uma tentativa de unificação (analógica) entre liberdade e necessidade. Nas palavras do autor:

[A *Crítica da Faculdade do Juízo*] se detém nos limites do conhecimento, jamais adentrando em regiões que não estejam sob a jurisdição de uma crítica racional prévia. Só que Kant vai

---

<sup>349</sup> KANT, citado por NAGY, *op. cit.*, p. 58.

<sup>350</sup> BARBOZA, Jair. *Infinitude Subjetiva e Estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005, p. 147.

tão longe na investigação, atinge um ponto tão avançado da reflexão, que em certos momentos o avanço é feito de modo radical, o supra-sensível se faz próximo demais e o recurso final do filósofo, para evitar a entrada no transcendente, é presentificar esse infinito como sentimento íntimo, ou seja, o supra-sensível é interiorizado e quase tornado conhecimento. Porém, ao mesmo tempo, mantendo-se fiel ao seu veio empirista, para assim não cair no entusiasmo místico, esse sentimento indica, segundo Kant, apenas uma “exposição negativa” do infinito<sup>351</sup>.

O sentimento de infinitude, como descrito na Analítica do Sublime, origina-se — no caso do sublime matemático — do contraste entre a incapacidade da imaginação em abarcar uma grandeza incomensurável numa totalidade intuída e a exigência da razão para a realização desta tarefa. Perante uma imaginação derrotada, a razão mesma se apresenta como faculdade supra-sensível e mostra em idéia aquilo que solicitava da imaginação. Tal jogo entre imaginação e razão, segundo Barboza, constitui uma exposição negativa (*negative Darstellung*) do infinito<sup>352</sup>, na medida em que o mesmo não se presentifica na intuição, o que poderia torná-lo objeto das faculdades do conhecimento (imaginação e entendimento), mas apenas pelo sentimento. No caso do sublime dinâmico, a incomensurável potência da natureza oprime o eu empírico ou fenomênico, ameaçando-o de aniquilamento, mas serve novamente como oportunidade de manifestação da razão, que nos remete à destinação supra-sensível da humanidade. Esta expressão do caráter inteligível do homem no sentimento do sublime dinâmico, como observa Barboza, é comparada ao sentimento de respeito à lei moral no uso prático da razão, possibilitando a Kant abrir um vaso comunicante entre estética e ética. A exposição kantiana deste vívido sentimento de

---

<sup>351</sup> Ibidem, p. 148.

<sup>352</sup> Ibidem, p. 191.

infinitude ou liberdade, segundo Barboza, constitui um avanço sobre o supra-sensível que será aceito com entusiasmo pela estética pós-kantiana, tanto idealista — com Schelling — quanto schopenhauriana, que buscará uma exposição positiva do em-si do mundo<sup>353</sup>.

Enfatizando o interesse junguiano pela filosofia moral de Kant, Nagy procura mostrar justamente a presença deste fator interno, expresso no sentimento de infinitude ou liberdade, como fonte das reflexões de Jung sobre o Si-mesmo, entendido como instância trans-empírica. Trata-se de uma hipótese sustentável, na medida em que uma infinitude que se exhibe negativamente (*negative Darstellung*) em Kant se aproxima da presença e da manifestação (*Darstellung*) de um fator interno — Si-mesmo — na psicologia de Jung. Porém, o modo como Jung descreve a relação entre o eu consciente e esta instância trans-empírica o distancia da filosofia moral kantiana e o aproxima da mística. O incognoscível que se manifesta, neste contexto, não é herança kantiana<sup>354</sup>.

---

<sup>353</sup> Não apenas a reflexão de Kant sobre estética e ética apontam para o supra-sensível. Como observa Hannah Arendt, a *Crítica da Razão Pura* contém a idéia de um fundamento das aparências que não é ele mesmo aparência, fenômeno. Kant daria continuidade, neste contexto, à antiga teoria dos dois mundos, à antiga dicotomia metafísica entre o (verdadeiro) Ser e a (mera) Aparência, já presente em Parmênides e em Platão. Tal dicotomia, segundo Arendt, tem origem na experiência da atividade do pensamento, na experiência do ego pensante, na qual o homem sente seu pensamento como pura atividade, alheia ao mundo cotidiano, ao mundo dos sentidos. A atividade do pensamento, neste contexto, é um recolher-se em si, um voltar as costas para as influências do mundo circundante. É a experiência do ego pensante que Arendt sugere como a origem da crença kantiana numa “coisa-em-si”. Segundo Arendt: “Kant identifica explicitamente o fenômeno que forneceu a base real para sua crença numa ‘coisa-em-si’ por sob as ‘meras aparências’: o fato de que, ‘na consciência que tenho de mim na pura atividade do pensar [*beim blossen Denken*], sou a própria coisa [*das Wesen selbst*, ou seja, *das Ding na sich*], sem que, por isso, nada de mim seja dado ao pensamento’. Se reflito sobre a relação que estabeleço de mim para comigo na atividade de pensar, pode parecer que meus pensamentos seriam ‘meras representações’ ou manifestações de um ego que se mantém, ele próprio, para sempre oculto, pois naturalmente os pensamentos nunca se parecem com propriedades atribuíveis a um eu ou a uma pessoa. O ego pensante é, pois, a ‘coisa-em-si’ de Kant: ele não aparece para os demais e, diferentemente do eu da autoconsciência, ele não aparece para si mesmo”. Trata-se de um Eu supra-sensível, alheio às determinações de tempo, espaço e causalidade.

<sup>354</sup> A reflexão de Jung sobre o Si-mesmo se insere na experiência da distinção entre um eu empírico e um fator psíquico trans-empírico, que não se identifica com o primeiro. Se há dúvidas se ela se origina da mística, da filosofia moral de Kant, como defende Nagy, ou mesmo da experiência do ego pensante que Arendt sugere, uma coisa, entretanto, é certa: a dicotomia entre eu consciente e Si-mesmo não pode ser reduzida a uma possível desordem psíquica. Neste contexto, as observações de Donald Winnicott, em “Resenha de *Memories, Dreams, Reflections*”, tornam-se problemáticas. Não podemos reduzir a experiência junguiana da dicotomia entre o eu consciente e o Si-mesmo (as personalidades número 1 e número 2 de sua infância) ao problema da relação entre *self* e falso-*self*, ou à noção de *self* dividido, como faz Winnicott, ao identificar um quadro de

Primeiramente, em sua filosofia moral Kant desenvolve a idéia de autodeterminação e autonomia da vontade. O homem se encontra dividido entre um mundo inteligível, *locus* da liberdade e da lei moral, e um mundo sensível, no qual sua vontade está sujeita a apetites e paixões (heteronomia da vontade), voltando-se para a satisfação de suas inclinações. A autonomia da vontade, neste contexto, é alcançada somente na medida em que o caráter inteligível do homem se impõe ao seu caráter sensível ou empírico, somente na medida em que eu, como pertencente ao mundo sensível, reconheço-me como submetido à lei do mundo inteligível. Trata-se da submissão do eu empírico ao “eu verdadeiro”<sup>355</sup>, ao “eu em-si”, o qual não pode ser sentido como uma instância totalmente estranha ao homem como um todo — é estranha ao eu empírico —, pois que o mesmo não é apenas sensual, mas também moral, ou seja, o homem moral se impõe sobre o homem sensual<sup>356</sup>. Jung, pelo contrário, enfatiza o caráter totalmente estranho de tal instância trans-empírica. O não-ego aparece como o “totalmente outro” das experiências místicas, como o Deus vivo que oprime, arrebatava e fascina o eu consciente. O sentimento mais imediato desta experiência é justamente o de perda da liberdade, a heteronomia da vontade. O homem, neste momento, encontra-se frente a um fator que o ultrapassa em todos os sentidos, principalmente sua

---

esquizofrenia na infância de Jung (Cf. WINNICOTT, Donald W. “Resenha de *Memories, Dreams, Reflections*” in *Explorações Psicanalíticas*: D. W. Winnicott. Clare Winnicott (org.). Porto Alegre: Artmed, 1994, pp. 365-372). Jung pode até ter sido esquizofrênico, mas remeter a experiência de dicotomia a este único fator é altamente questionável. Se a pensarmos na linha de desenvolvimento da mística ou da filosofia moral de Kant, a dicotomia adquire outros contornos, para além da argumentação winnicottiana.

<sup>355</sup> KANT, Immanuel. “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. Tradução de Paulo Quintela, in *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*. (Coleção Os Pensadores). Seleção de Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 252.

<sup>356</sup> Como observa Kant, liberdade e necessidade podem ser pensadas como necessariamente unidas no *mesmo sujeito*, não constituindo uma contradição, na medida em que o homem pode se pensar ou se representar de maneira dupla ao mesmo tempo: como pertencente ao mundo sensível e como pertencente ao mundo inteligível. Cf. KANT, Immanuel. “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. Tradução de Paulo Quintela, in *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*. (Coleção Os Pensadores). Seleção de Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1974, pp. 250-252.

capacidade de autodeterminação. O Si-mesmo, neste contexto, é tudo menos a fonte do sentimento de liberdade e da idéia de autonomia da vontade.

Em segundo lugar, a submissão do eu empírico ao eu inteligível em Kant é origem do sentimento de respeito à lei moral, ou do sentimento de respeito à destinação supra-sensível da humanidade. Mas tal sentimento de respeito é demasiado pálido para a descrição junguiana da relação entre o eu consciente e o não-ego. Em Jung, trata-se de uma experiência vital, capaz de levar o homem aos extremos do fascínio e do terror, gerando um arrebatamento que pode levar o indivíduo à loucura. Jung relaciona freqüentemente esta experiência com a situação psicológica dos pacientes psicóticos e esquizofrênicos que observou durante os seus anos como psiquiatra no hospital Burghölzli. Também descreveu o seu “confronto com o inconsciente” na década de 10 em tais termos, e possivelmente considerasse suas visões e sonhos religiosos de infância da mesma forma. Em carta ao Dr. Bernhard Baur-Celio (10.01.1943), por exemplo, descreveu o seu “confronto com o inconsciente” como experiências “indizíveis”, “secretas”, “perigosas” e “catastróficas”, o acesso a um mistério vivo e maravilhoso, pois que constituem uma região numinosa, santa, envolvida e protegida pelo “temor supersticioso dos deuses”. Quem está *sob* esta experiência, segundo Jung, encontra-se “crendo no fenômeno terrível”<sup>357</sup>. É inegável, aqui, o significado místico e religioso de suas experiências com o inconsciente, comparadas por Jung ao antiqüíssimo *caminho da iniciação*, que leva ao mistério da transformação e da renovação espiritual<sup>358</sup>.

Por fim, a própria Nagy reconhece que a epistemologia de Jung, na mediada em que enfatiza uma realidade interna como fonte do conhecimento, aproxima-se mais da

---

<sup>357</sup> *Cartas de C. G. Jung*, vol. I. Editado por Aniela Jaffé, em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 155.

<sup>358</sup> *Ibidem*, p. 155.

epistemologia cética de Schopenhauer, “que postula a realidade criada pela vontade interna, e com o idealismo religioso do século XIX que insistia em que conhecemos apenas o que se encontra em nosso interior”<sup>359</sup>. O não-ego, o incognoscível, assim, ganha outros recortes em relação à proposição de Kant. Além disso, dadas as suas experiências e preocupações religiosas da infância e juventude, podemos considerar a hipótese de que Jung tenha lido as obras de Kant, Schopenhauer, Schelling e dos demais filósofos que estudou sob uma ótica religiosa e espiritualista<sup>360</sup>. Um exemplo deste procedimento pode ser observado em “Alguns pensamentos sobre psicologia” (1897), texto de seu período universitário, no qual defendeu a possibilidade de existência de uma realidade espiritual frente ao materialismo científico. Jung acreditava ser possível provar a existência de fenômenos espirituais ou psíquicos independentes das contingências de espaço e tempo dos fenômenos materiais. Utilizou como prova os fenômenos telepáticos descritos nas obras de espiritualistas como Carl du Prel, Johann Zöllner e Sir William Crookes, e chamou como aliados de sua causa Kant e Schopenhauer. Segundo Nagy, Jung utilizou *Sonhos de um vidente de espíritos* (1766), texto pré-crítico de Kant, como exemplo a favor da existência de uma alma imaterial, ignorando completamente a evidência da dúvida e da luta de um Kant ainda sob a influência da filosofia de Leibniz, mas já comportando um intenso ceticismo quanto à idéia de uma psique independente do espaço e do tempo<sup>361</sup>. A distorção do pensamento de Kant, neste contexto, revela uma disposição missionária de Jung. Neste contexto, podemos supor que aquilo que Nagy considera como herança kantiana da psicologia de Jung — como o

---

<sup>359</sup> NAGY, Marilyn. *Op. cit.*, p. 112.

<sup>360</sup> Como vimos acima, Jung iniciou seus estudos filosóficos por conta de suas dúvidas e angústias religiosas.

<sup>361</sup> NAGY, Marilyn. *Op. cit.*, pp. 26-29.

esboço de idéia do Si-mesmo — seja apenas uma adaptação da filosofia de Kant à perspectiva espiritual presente no pensamento de Jung<sup>362</sup>.

### **O cerne do modelo místico-religioso**

A característica definidora do modelo místico-religioso é a relação vital e emocional do eu consciente com uma instância psíquica superior, em si desconhecida — ou conhecida apenas indiretamente por meio de imagens e analogias —, que se manifesta e se impõe a uma consciência passiva, ao mesmo tempo fascinada e terrificada. O resultado primeiro desta experiência, segundo Jung, é a sensação de perda de liberdade, de submissão a um poder estranho; se esta relação se desenvolver de modo positivo, o resultado posterior poderá ser o sentimento de uma transformação da personalidade ou uma renovação espiritual. Os paralelos que Jung traça entre esta experiência e as vivências e concepções místicas e religiosas fornecem a roupagem exterior — e analógica — da mesma.

Apesar de Jung apresentar interesses espirituais e religiosos desde sua infância, como observamos acima, somente a partir do final da década de 20 começou a desenvolver um modelo místico-religioso propriamente dito, cujo primeiro esboço foi seu comentário ao *Segredo da Flor de Ouro*, antigo texto taoísta chinês, traduzido e comentado pelo sinólogo Richard Wilhelm, em 1929. O modelo adquiriu sua forma madura no final de década de 30, com a publicação de “Psicologia e religião”, texto no qual podemos observar as características principais do mesmo.

---

<sup>362</sup> Como observa Jung, em carta a Herbert Bowman (18.06.1958), a idéia do Si-mesmo se desenvolveu inicialmente num contexto místico e religioso. Já era conhecida na filosofia antiga e moderna do Oriente, especialmente no Zen-Budismo. Na Europa, Mestre Eckhart foi o primeiro em que o Si-mesmo começou a ter um papel importante. Depois dele, a idéia foi assumida por alquimistas alemães e transmitidas a Jacob Boehme, Ângelo Silésio e outros espíritos afins. Cf. *Cartas de C. G. Jung*, vol. III, Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 165.

Em “Psicologia e religião”, Jung pretende analisar o fenômeno religioso do ponto de vista da psicologia analítica, utilizando uma série de sonhos de um de seus pacientes<sup>363</sup> como campo de comparação entre símbolos religiosos e símbolos oníricos. O objetivo é relacionar a experiência religiosa em geral com certos processos de manifestação do inconsciente, estabelecendo este último como fonte criadora dos símbolos religiosos, e identificando no inconsciente uma função religiosa inata, independente da transmissão cultural. Começa definindo o que entende por religião:

Religião é — como diz o vocábulo latino *religere*<sup>364</sup> — 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 a 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<sup>365</sup>.

---

<sup>363</sup> O renomado físico Wolfgang Pauli.

<sup>364</sup> Em carta ao Pastor Tanner (12.02.1959), Jung esclarece que utiliza o significado clássico de religião, derivado de *relegere* ou *religere* = ponderar bem, levar em consideração, observar (por exemplo, na oração), tal como utilizado por Cícero e Lucrécio, e não o significado estabelecido pelos Padres da Igreja, por exemplo Santo Agostinho, que deriva religião de *religare* = unir de novo. Esta última teria origem na concepção judaica da relação com Deus como um contrato legal (aliança), que foi substituída pela concepção cristã de um relacionamento de amor, um aspecto do casamento com Deus. Em ambos os casos, a aliança sofre a ameaça de afastamento e ruptura. Na concepção pagã da Antigüidade, por sua vez, não há vestígio de algum contrato legal ou sentimental que pode ser rompido como um casamento, mas apenas a presença de deuses representados como pessoas mais elevadas e encarnações de forças sempre presentes, cujas vontades e caprichos precisam ser respeitados. Aqui a religião é uma **postura atenta, prudente e precavida para com os poderes superiores**. Cf. *Cartas de C. G. Jung*, vol. III. Editado por Aniela Jaffé, em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, pp. 192-193.

<sup>365</sup> OC 11, § 6.

Para além de toda religião estabelecida institucionalmente, a atitude religiosa pode ser estendida a toda consideração e observação cuidadosas de certos fatores dinâmicos concebidos como “potências”, sejam espíritos, demônios, deuses, leis, idéias, ideais; em suma, todos os fatores que demonstram ser suficientemente poderosos para receber uma consideração respeitosa e cuidadosa. Jung ainda chama a atenção para o fato de que não se refere, com esta concepção de experiência religiosa, a uma determinada profissão de fé, ou a formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas originárias, pois em tais instâncias os conteúdos da experiência foram sacralizados, enrijecendo dentro de uma construção mental inflexível e institucionalizada. Os dogmas perderam o sentido vivo e emocional da experiência originária, fonte primordial de todas as religiões. A experiência religiosa primordial, neste contexto, é essencialmente mística, contato direto e individual do homem com uma potência superior, independente da intermediação da Igreja. Neste sentido, o termo religião designa “a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso”<sup>366</sup>, pelo contato vivo e emocional com um fator atuante e superior, e na fidelidade e confiança em relação a tal experiência, cujo modelo, segundo Jung, é a conversão de Paulo.

A ênfase de Jung na experiência individual visa a afastar a experiência religiosa da tutela das Igrejas, evitando assim a autoridade das mesmas na interpretação de tais fenômenos. Adquire, assim, liberdade para relacioná-los com acontecimentos semelhantes que se dão fora do âmbito oficial das Igrejas, especialmente com os fenômenos próprios de seu campo de estudo: a psicologia do inconsciente. Além disso, se nos lembrarmos de suas experiências religiosas da infância e a contestação à religião institucionalizada que resultou das mesmas, podemos supor um motivo pessoal para a ênfase na experiência individual.

---

<sup>366</sup> OC 11, § 9.

Jung passa a descrever, então, a sua experiência clínica com pacientes neuróticos e psicóticos, objetivando defender a existência de fatores inconscientes que perturbam o eu consciente. Tais fatores são plenamente reais, na medida em que atuam, em que produzem um efeito, e se comportam como seres autônomos, assumindo freqüentemente a forma de personalidades secundárias ou parciais — as alucinações e vozes que perturbam certos doentes mentais e as entidades espirituais que se manifestam nas sessões espíritas são, segundo Jung, exemplos claros da personificação destes fatores. Referindo-se a suas experiências com associação de palavras do início de sua carreira, identifica tais fatores como os complexos, núcleos inconscientes de afetos, fantasias e imagens que atuam perturbando a personalidade consciente, demonstrando assim seu caráter autônomo, fora do controle da vontade.

A autonomia dos conteúdos inconscientes, de acordo com Jung, pode ser observada na análise dos sonhos. Tomando como exemplo um dos sonhos de Pauli, alude a uma voz que lhe fornece explicações autoritárias e lhe dá ordens. A voz é identificada como um representante essencial e determinante do inconsciente, exemplo particular da manifestação de uma instância dotada, às vezes, de inteligência e intencionalidade superiores à compreensão consciente. Jung desenvolve, a partir deste ponto, a crítica de uma visão que identifica a psique com a consciência, defendendo a existência de processos inconscientes criativos que independem da capacidade de controle e compreensão do eu consciente. No fim de sua argumentação, desemboca na idéia do não-ego, do Si-mesmo como centro da personalidade psíquica total. Nas palavras de Jung:

A experiência psicológica me tem mostrado invariavelmente que certos conteúdos provêm de uma psique mais ampla do que a consciência. Com freqüência, eles encerram uma análise,

uma compreensão ou um saber de grau superior, que a consciência do indivíduo seria incapaz de produzir. O termo mais apropriado para designar tais acontecimentos é: *intuição*. Ao ouvi-lo, a maioria das pessoas experimenta uma sensação agradável, como se com isso se exprimisse alguma coisa de real. E não consideram o fato de que uma intuição jamais é produzida. Ela surge espontaneamente. *Tem-se* a idéia de que se apresenta por si mesma, e que só podemos captá-la se formos suficientemente rápidos<sup>367</sup>.

Mais adiante, afirma que o Si-mesmo se manifesta em sonhos e visões na forma circular (especialmente em mandalas) e de quaternidade. Isto lhe permite traçar paralelos entre o simbolismo onírico e o simbolismo religioso. Observa primeiramente que o símbolo da quaternidade sempre foi relacionado com a divindade criadora do mundo, mas seus pacientes se recusam a considerá-lo assim. O símbolo onírico da quaternidade, segundo estes, simbolizaria eles mesmos, ou *algo dentro deles mesmos*, sentido como algo que lhes pertence intimamente, uma espécie de fundo criador, ou um sol vivificante nas profundezas do inconsciente. Segundo Jung, a cegueira sistemática que impede seus pacientes de relacionar esta experiência psicológica com o âmbito religioso provém do preconceito que considera a divindade exterior ao homem. Jung enfatiza, contrapondo-se a este preconceito, o caráter interiorizado da manifestação divina e a identidade essencial entre Deus e o homem, tal como fazem “certos místicos cristãos”<sup>368</sup>. Assim, o símbolo da quaternidade produzido espontaneamente nos sonhos de homens modernos indica algo semelhante ao *Deus interior*. Alguns, de acordo com Jung, poderiam estranhar o significado “místico” de tais afirmações, mas viu tantos casos de pacientes que desenvolveram tal simbolismo “que

---

<sup>367</sup> OC 11, § 69.

<sup>368</sup> OC 11, § 100.

não é mais possível pôr em dúvida sua existência”<sup>369</sup>. Quando o homem se depara com a manifestação de um fator psíquico que sobrepuja as capacidades de compreensão e controle do eu consciente e provoca, forçosamente, fé ou medo, submissão ou entrega, é lícito chamá-lo de Deus, ou melhor, de Deus espiritual ou interior, na medida em que se baseia numa convicção íntima e numa experiência pessoal. Não cabe ao eu consciente decidir se tal fator é atuante ou não, significativo ou não. Diante de experiência semelhante, “não-liberdade e possessão são sinônimos”, pois “sempre há na alma alguma coisa que se apodera da liberdade moral, limitando-a ou suprimindo-a”<sup>370</sup>. A recusa do homem moderno em considerá-la como um poder autônomo, estranho ao eu, e a insistência em tratá-la como uma parte de si mesmo, identificando-se com ela, gera apenas novas ocasiões para que a mesma se apodere da “cidade do *eu*”<sup>371</sup>.

Numa atitude de defesa que se repetirá até o fim de sua vida, Jung afirmou que tais observações não dizem respeito a qualquer demonstração da existência de Deus, mas apenas indicam a presença, no inconsciente do homem, de uma imagem de Deus. Quanto à origem desta imagem, o caráter incognoscível do inconsciente — e da divindade — barra qualquer tentativa de solução. Pelo caráter de sua argumentação durante o texto, entretanto, podemos notar uma certa redução das experiências religiosas às manifestações do inconsciente coletivo. A fonte das experiências religiosas imediatas — que, por sua vez, são a fonte de todas as religiões institucionalizadas — e do simbolismo onírico dos pacientes modernos é a mesma: a fantasia criativa inconsciente. Isto permite a Jung relacionar, por

---

<sup>369</sup> OC 11, § 101.

<sup>370</sup> OC 11, § 143.

<sup>371</sup> OC 11, § 143. Em momentos diversos de sua vasta obra, Jung enfatiza o perigo de o eu consciente não se diferenciar das figuras coletivas que emergem do inconsciente, identificando-se com as mesmas. Em “O eu e o inconsciente” (OC 7), Jung trabalha justamente com esta necessidade de diferenciação, alertando que não podemos nos referir ao arquétipo da anima como “minha anima”, ao arquétipo do ânimus como “meu ânimus”, ao Si-mesmo como “meu Si-mesmo” (Cf. OC 7, § 329), na medida em que são fatores autônomos e coletivos.

exemplo, a idéia de conversão e de revelação do âmbito religioso aos processos de manifestação do inconsciente.

Jung está ciente do reducionismo psicológico de tal consideração e dos protestos que poderá gerar por parte de teólogos e religiosos. Seus argumentos se dirigem, entretanto, não para estes, mas para aqueles indivíduos modernos que vivem a situação da “morte de Deus”, tal como anunciada por Nietzsche, para indivíduos que perderam a relação com um fator transcendente e se angustiam pela falta de sentido da suas vidas. Neste contexto, a psicologia de Jung busca, para além de uma elucidação crítica ou científica de determinados fenômenos psicológicos e religiosos, a restauração de uma experiência significativa e imediata de conexão com um fator trans-empírico, mesmo que isto lhe valha acusações de misticismo e gnosticismo, ou de estar fundando uma nova religião. Ao considerar o fato de suas analogias religiosas serem caracterizadas como não-científicas, por exemplo, Jung afirma que o dogma religioso, enquanto se mantiver vivo, atuante, constitui uma expressão da alma muito mais completa do que uma teoria científica, pois esta é exclusivamente racional e, através de conceitos abstratos, mal consegue exprimir o que é vivo e emocional, enquanto o dogma, “utilizando-se da forma dramática do pecado, da penitência, do sacrifício e da redenção, logra exprimir adequadamente o processo vivo do inconsciente”<sup>372</sup>. A adoção de um modelo místico-religioso, neste contexto, busca superar as limitações de um modelo científico.

Manifestando o caráter “religioso” de sua própria psicologia, Jung diz:

Não espero que nenhum cristão crente siga o curso destas idéias, que talvez lhe pareçam absurdas. Não me dirijo também aos *beati possidentes* (felizes donos) da fé, mas às

---

<sup>372</sup> OC 11, § 82.

numerosas pessoas para as quais a luz se apagou, o mistério submergiu e Deus morreu. Para a maioria não há retorno possível e nem se sabe se o retorno seria o melhor. Para compreender as coisas religiosas acho que não há, no presente, outro caminho a não ser o da psicologia; daí meu empenho de dissolver as formas de pensar historicamente petrificadas e transformá-las em concepções da experiência imediata. É, certamente, uma empresa difícil reencontrar a ponte que liga a concepção do dogma como a experiência imediata dos arquétipos psicológicos, mas o estudo dos símbolos naturais do inconsciente nos oferece os materiais necessários<sup>373</sup>.

A psicologia analítica, neste contexto, é a chave para a compreensão das experiências religiosas em geral, tanto modernas quanto antigas, pois os fatores autônomos do inconsciente são a fonte primária das mesmas. Por fim, Jung encerra o texto defendendo uma interpretação pragmática da religião. Ao valorizar a experiência religiosa, respondendo àqueles que a consideram ilusória ou não passível de comprovação científica, afirma não estar substituindo uma neurose pelo engodo de uma fé religiosa, pois que não se trata de fé, mas de *uma experiência vital e significativa* que produz efeitos consideráveis na vida dos sujeitos que a têm. Para aquele que teve tal experiência, a mesma se converteu numa fonte de vida e sentido, e qualquer argumento contrário, científico ou não, não surtirá efeito. Nas palavras de Jung: “Qual o critério válido para dizer que tal vida não é legítima, que tal experiência não é válida sendo essa *pistis* mera ilusão? Haverá uma verdade melhor, em relação às coisas últimas, do que aquela que ajuda a viver?”<sup>374</sup>. A experiência religiosa, neste contexto, tem tanta realidade para o sujeito quanto qualquer percepção sensorial, na medida em que é convincente, imponente, persuasiva, na medida em que produz efeito.

---

<sup>373</sup> OC 11, § 148.

<sup>374</sup> OC 11, § 167.

Jung segue, aqui, como observa Shamdasani, a consideração pragmática dos fenômenos religiosos utilizada por William James em *Variedades da Experiência Religiosa*<sup>375</sup>, de 1902. Mas a semelhança entre a abordagem da experiência religiosa de James e Jung não se limita à perspectiva pragmática. Em “Psicologia e problemas nacionais” (1936), por exemplo, ao comentar a manifestação do Si-mesmo em símbolos de quaternidade e símbolos circulares, afirma que em pessoas muito religiosas estes são referidos a uma presença divina invisível. A literatura mística estaria cheia de descrições dessas experiências, e relatos minuciosos poderiam ser encontrados na obra de William James, *As Variedades da Experiência Religiosa*<sup>376</sup>. Com efeito, James identifica como fator comum a toda experiência religiosa um sentimento de presença de algo ou alguém invisível (tais como espíritos ou fantasmas), ou o sentimento de presença de algo divino ou superior, que é sentido como um poder estranho, independente da vontade do sujeito. Atribui este fenômeno a um provável sentido não-diferenciado de realidade, um sentimento de presença objetiva que, se excitado (por fatores concretos — sensações — ou abstratos — idéias), nos faz crer na realidade ou existência daquilo que o excita<sup>377</sup>. James procura defender, com isso, a autenticidade e a realidade das vivências místicas e religiosas, recusando um materialismo científico rasteiro que recusa atribuir realidade a qualquer experiência que não dependa dos sentidos. O homem, afinal, não é determinado apenas por sensações, mas por sentimentos e idéias. O uso prático da razão exposto por Kant demonstra, segundo James, a possibilidade de determinação de nossa mente por abstrações, e a doutrina das Idéias de Platão é o exemplo mais claro da realidade de tais fatores ideais, não sensíveis. Mais

---

<sup>375</sup> Cf. SHAMDASANI, *op. cit.*, p. 175.

<sup>376</sup> CW 18, §§ 1330-1331.

<sup>377</sup> JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991, pp. 46-47.

adiante, James atribui o sentimento de presença do invisível a processos psíquicos que se desenvolvem num nível subconsciente da mente, processos que, como nas experiências religiosas de conversão, ocorrem independentemente da vontade e direção consciente, e em relação aos quais o indivíduo deve se entregar passivamente, de forma análoga à renúncia do eu a Deus. Assim, psicologia e religião admitem a existência de forças aparentemente fora do indivíduo consciente, forças que lhe subjagam e lhe redimem a vida<sup>378</sup>. Em defesa desta hipótese, James cita as experiências de Binet com pacientes histéricos e sob hipnose, além das experiências de sugestão pré-hipnótica em pacientes histéricos de Breuer, Freud e Janet<sup>379</sup>. Neste contexto, as conversões religiosas súbitas, ocorridas quase que por milagre devido a um sentimento de presença divina, podem se psicologicamente interpretadas como a irrupção de processos subconscientes no campo da consciência. Também a experiência religiosa da revelação é interpretada no mesmo sentido. As inspirações de fontes espirituais nos profetas se originam da atividade subconsciente da mente. Enfim, todos aqueles que sofreram uma experiência imediata do divino, uma experiência mística, são portadores de uma atividade fora do normal desta região extra-consciente. Nas palavras de James: “Nas pessoas que se aprofundam na vida religiosa, como temos visto agora abundantemente — e esta é a minha conclusão — a porta para esta região, ao que tudo indica, está insolitamente escancarada”<sup>380</sup>. Por fim, na conclusão do livro, James identifica como conteúdo intelectual presente em toda experiência mística e religiosa o sentido de um ser ao mesmo tempo excessivo e idêntico ao eu, suficientemente grande para ser Deus e suficientemente

---

<sup>378</sup> Ibidem, p. 138.

<sup>379</sup> Ibidem, pp. 150-152.

<sup>380</sup> Ibidem, p. 299.

pequeno para ser eu<sup>381</sup>. O eu subconsciente, segundo James, é este “mais”, este excesso. Esta perspectiva psicológica da experiência religiosa, de acordo com James, possibilita o estabelecimento de um ponto de vista científico que unifica todas as diversas e conflitantes teorizações religiosas, uma espécie de Ciência da religião. O subconsciente torna-se a chave de compreensão e unificação das diversas variedades da experiência religiosa. Não é outra a atitude de Jung ao estabelecer uma interpretação psicológica da experiência religiosa. A presença invisível e estranha ao eu consciente, limitadora de sua liberdade, é sempre referida à atividade de fatores e processos inconscientes, e toda a história da experiência religiosa pode ser relacionada à mesma. Tanto James quanto Jung, entretanto, afirmam não estar realizando um reducionismo científico ou psicológico, desconsiderando e desautorizando a interpretação religiosa dos mesmos fenômenos. Ambos, afinal, são críticos ferrenhos da expressão “nada mais que” — que Jung adotou de James —, das explicações simplificadoras que pretendem reduzir fenômenos complexos a elementos mais simples, e com isso estabelecer uma verdade definitiva ou elucidação total de tais fenômenos. Em James, fica em aberto se a concepção de uma região subconsciente da mente exclui de todo a noção da presença direta da Divindade, pois é lógico supor, se existirem agentes espirituais superiores capazes de nos tocar diretamente, que estes o façam por meio da nossa posse de uma esfera subconsciente apta a dar-lhes acesso: “O alarido da vida desperta pode fechar uma porta que no Subliminal sonhador talvez permaneça semicerrada ou aberta”<sup>382</sup>. Em Jung, o Si-mesmo como Deus interior ou *imago Dei* permanece uma imagem dinâmica. Se sua origem é o inconsciente, sendo Deus um produto

---

<sup>381</sup> Com isso, James quer enfatizar a interioridade como fonte da experiência religiosa, desaprovando uma possível origem social ou institucional da mesma. A religião é originariamente, então, uma vivência íntima, individual.

<sup>382</sup> *Ibidem*, p. 156.

da fantasia criativa, ou se o inconsciente é um instrumento de manifestação de um Deus transcendente, que implantou na psique humana uma imagem de si, esta questão permanece em aberto, pois tanto Deus quanto o inconsciente se assemelham nisso: são incognoscíveis, estando fora do alcance das capacidades de conhecimento da consciência. Talvez, como observou certa vez, o inconsciente seja apenas “uma porta aberta, pela qual entra o desconhecido, o que atua em segredo, proveniente de um mundo metaumano”<sup>383</sup>, e a única coisa que podemos dizer com certeza é que “a manifestação do inconsciente é a revelação de um incognoscível que o homem traz dentro de si”<sup>384</sup>.

### **O numinoso**

A experiência do numinoso, isto é, a experiência emocional da existência de um efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário da consciência, não se limita à abordagem junguiana da experiência religiosa. Pelo contrário, Jung aplica esta experiência, originária do campo religioso, à manifestação em geral dos arquétipos do inconsciente coletivo. O modelo místico-religioso, assim, constitui uma forma específica de considerar a relação entre consciência e inconsciente. Da mesma forma que, na análise da experiência religiosa, Jung interpreta psicologicamente os fenômenos religiosos, podemos dizer que, na análise do inconsciente, ou da relação entre inconsciente e consciência, Jung utiliza a religião como uma ferramenta interpretativa.

Toda manifestação ou ativação dos arquétipos, segundo Jung, produz reações de caráter irracional e afetivo. Quanto mais claro se torna um arquétipo, mais fortemente se faz sentir o seu “fascinosum” e sua respectiva formulação como algo “demoníaco” ou

---

<sup>383</sup> OC 15, § 148.

<sup>384</sup> OC 11, § 441.

“divino”<sup>385</sup>. O efeito emocional do numinoso, neste contexto, é o elemento diferenciador entre uma formulação racional e consciente e a manifestação arquetípica, carregada de emotividade. Em “Símbolos e interpretação dos sonhos”, de 1961, por exemplo, Jung nos alerta que devemos observar e diferenciar a origem dos símbolos oníricos, se consciente e pessoal ou inconsciente e arquetípica. Na experiência prática, os símbolos arquetípicos são tanto imagens quanto emoções, enquanto as formulações racionais e conscientes estariam privadas do fator emocional. Jung afirma:

Só podemos falar de um arquétipo quando estão presentes esses dois aspectos ao mesmo tempo. Estando presente apenas uma imagem, ela é tão-somente uma imagem de palavra, como um corpúsculo sem carga elétrica. Ela é, por assim dizer, inerte, mera palavra e nada mais. Mas se a imagem estiver carregada de numinosidade, isto é, de energia psíquica, então ela é dinâmica e produzirá efeitos. Por isso é um grande erro em todos os casos práticos tratar um arquétipo como simples nome, palavra ou conceito. É muito mais do que isso: é um pedaço de vida, enquanto é uma imagem que está ligada a um indivíduo por meio da ponte do sentimento<sup>386</sup>.

Retire da imagem o seu caráter emocional, e um símbolo vivo se tornará um símbolo morto, mera representação (*Vorstellung*). O modelo místico-religioso, neste contexto, enfatiza o efeito originariamente emocional e vital da relação entre inconsciente e consciência, e um efeito emocional particular, correspondente à experiência religiosa. Situa-se aqui a crítica de Jung ao tratamento estético de Schiller ao problema dos opostos, como observamos no capítulo anterior. Tendo em mente a noção da experiência estética

---

<sup>385</sup> OC 11, § 223.

<sup>386</sup> OC 18, § 589.

como contemplação desinteressada e da atividade estética como mero jogo ou brincadeira da imaginação, Jung critica em Schiller a falta de seriedade da solução estética. A abordagem do inconsciente deve ser, pelo contrário, grave e solene, contendo em si uma experiência emocional e vital, numa atitude análoga ao respeito e temor religiosos diante de um fator superior e transcendente. A atitude mais adequada para se abordar o inconsciente, neste sentido, é a atitude religiosa.

A ênfase de Jung no aspecto numinoso dos arquétipos pode nos fornecer elementos para a aproximação da psicologia junguiana com suas prováveis fontes religiosas e místicas. Como Jung afirmou diversas vezes, emprestou do teólogo alemão Rudolf Otto, particularmente da obra *O Sagrado*, de 1917, o significado do termo numinoso. Uma rápida análise desta obra poderá nos esclarecer determinados aspectos do modelo místico-religioso junguiano.

Segundo Otto, o elemento específico da religião não é racional, mas místico e irracional. Desde o início distingue, assim, a concepção teísta da idéia de Deus, que busca compreender a divindade com clareza e precisão, atribuindo-lhe atributos (vontade teleológica, razão, onipotência, onisciência, etc.) que são acessíveis ao pensamento e à análise, e a concepção mística, que enfatiza o aspecto emocional e incompreensível da experiência religiosa, irreduzível a qualquer tratamento conceptual. O elemento racional, neste contexto, não esgota a essência da divindade, pois ela também é irracional. Este também pode ser percebido — não pela linguagem, pela racionalidade, pois que é indizível e inacessível ao conhecimento —, mas apenas pelo sentimento que provoca em nós. Otto critica, assim, a ortodoxia religiosa como fonte da racionalização da experiência religiosa, na medida em que a mesma se propõe a doutrina e o ensino doutrinário. A experiência religiosa autêntica, originária, não é passível de tal dogmatização e institucionalização, pois

é portadora de um aspecto emocional irreduzível. Como vimos acima, Jung adota a mesma postura de crítica à institucionalização da religião, em contraste com a experiência originária e imediata de contato com o Deus vivo. Nos tempos modernos, segundo Otto, foi Schleiermacher, em seus *Discursos* e em sua *Dogmática*, o primeiro a tentar superar o racionalismo religioso; cabe à dogmática posterior a Schleiermacher seguir a via que ele abriu e “impregnar o elemento racional da idéia cristã de Deus como os elementos irracionais que encerra, a fim de lhe dar a sua verdadeira profundidade”<sup>387</sup>. Jung provavelmente bebeu na mesma fonte de crítica do racionalismo e do dogmatismo. Como observa Marilyn Nagy, Jung reconheceu, numa carta a Henry Corbin (04.05.1953), que Schleiermacher era um de seus ancestrais espirituais, fazendo parte da atmosfera intelectual da família de seu pai, consistindo inconscientemente numa espécie de diretor espiritual para Jung<sup>388</sup>.

O elemento irracional que constitui a parte mais íntima de todas as religiões, princípio vivo em todas elas e que as define como tais, segundo Otto, é o numinoso<sup>389</sup>. Entre as características do numinoso, Otto nos fala primeiro do “sentimento do estado de criatura”, descrevendo-o como o sentimento da criatura que se abisma no seu próprio nada e insignificância, desaparecendo perante aquilo que está acima de toda criação, um aniquilamento e apagamento do sujeito perante um poder soberano, divino e absoluto. Trata-se de um sentimento de terror em relação ao objeto numinoso, a algo existente fora do eu, ou seja, o sentimento de dependência absoluta tem como pressuposto o da superioridade e inacessibilidade absolutas do objeto<sup>390</sup>. Na medida em que este não pode

---

<sup>387</sup> OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 144.

<sup>388</sup> NAGY, Marilyn. *Op. cit.*, p. 13.

<sup>389</sup> OTTO, Rudolf. *Op. cit.*, p. 14.

<sup>390</sup> *Ibidem*, pp. 19-20.

ser acessado racionalmente, por conceitos, mas apenas pelo sentimento, a única expressão que o exprime aproximadamente é o sentimento do *mysterium tremendum*, do mistério que causa arrepios, ou seja, o estremecimento da criatura em presença daquilo que está, num mistério inefável, acima de toda criatura. O elemento do mistério, entretanto, não aponta para a pura negatividade do numinoso, pois que este se manifesta no sentimento, adquire uma qualidade positiva imediatamente indicada pelo terror, pelo medo. O terror místico (*tremendum*) refere-se ao sentimento do nosso nada, do nosso apagamento perante o objeto cujo caráter terrificante e grandeza pressentimos no terror. Nos textos sagrados, o terror místico se relaciona com a “ira de Javé” do Antigo Testamento. A caracterização da numinosidade dos arquétipos em Jung segue o mesmo esquema. Jung sempre criticou a recusa cristã do Deus terrível e vingativo do Antigo Testamento, afirmando que um Deus de amor é uma descrição incompleta daqueles fatores inconscientes que subjagam o eu. A experiência dos arquétipos, neste sentido, é terrificante, podendo provocar um assombro capaz de levar o indivíduo à loucura. Como Jung gostava de repetir: “É terrível cair nas mãos do Deus vivo”. A vitalidade do Deus vivo se revela justamente nas suas paixões (furor, indignação, cólera), distinguindo-se assim de um Deus racional, de uma pura “Razão Cósmica”. Este elemento irracional e terrífico do numinoso, segundo Otto, está de forma eminentemente viva em Jacob Boehme, que concebe no próprio seio de Deus um centro ígneo, um fator irracional e dinâmico que possibilita e condiciona a própria manifestação divina, a evolução do Deus não-revelado, o *Ungrund*, para o Deus revelado. Com efeito, como afirma Alexandre Koyré, a filosofia de Boehme estabelece um voluntarismo metafísico, recusando uma Divindade mística imóvel e imutável em sua eternidade, como a *Deitas*, a *Gottheit*, transcendente a Deus, da mística alemã, especialmente em Mestre Eckhart. Esta última concepção é, para o Boehme, uma abstração da razão discursiva: erro

que consiste em “separar”, em distinguir e apresentar como realidade independente aquilo que é apenas uma fase, um momento da evolução imanente de Deus. A *Deitas* é apenas o primeiro momento da vida divina, pois Deus, o Deus de Boehme, vive, desenvolve-se e evolui. Ele não está fora do movimento e do tempo, na imutabilidade do não ser. Ele evolui, mas de uma evolução atemporal que, eternamente acabada, começa eternamente, e eternamente percorre inteiramente todas as fases do autoengendramento de sua vida. O Deus de Boehme não está “fora” da diferença e da similitude na indistinção pura da unidade. Ele contém em si mesmo toda “diferença”, todo infinito de oposição e de distinção. Ele está *no* movimento e o movimento está *nele*<sup>391</sup>.

O Deus vivo de Jung incorpora ambos os sentidos: é o Deus terrível do Antigo Testamento e o Deus dinâmico de Boehme. Tal fator dinâmico, segundo Otto, constitui, ao lado do terror místico, outra característica do numinoso: o elemento de *energia*. É a ele que se referem as expressões simbólicas de vida, paixão, vontade, força, movimento, atividade, impulso. É parte essencial da idéia do Deus vivo<sup>392</sup>. Segundo Otto:

No misticismo também aparece este elemento de energia na sua poderosa vitalidade, pelo menos no misticismo “voluntarista”, o do amor. Encontramo-lo sob uma forma verdadeiramente impressionante no ardor devorador e na impetuosidade do amor cuja aproximação o místico mal pode suportar; esmagado por este poder, pede que se atenua, para não morrer. [...] O elemento de energia encontra-se ainda na especulação de Fichte, que considera o absoluto como um gigantesco e incessante impulso cósmico<sup>393</sup>, e na filosofia de

---

<sup>391</sup> Cf. KOYRÉ, *op. cit.*, pp. 316-317.

<sup>392</sup> OTTO, Rudolf. *Op. cit.*, p. 34.

<sup>393</sup> De acordo com Koyré, aqui Fichte provavelmente sofreu influência da filosofia de Boehme. Cf. KOYRÉ, *op. cit.*, p. 505.

Schopenhauer, que atribui à vontade um caráter demoníaco<sup>394</sup>. Mas estes dois filósofos cometem o erro que já aparece no mito: aplicam a um elemento não-racional, como qualificativos reais, predicados “naturais” que só podem servir de ideogramas para designar algo de inefável, tomando os símbolos, através dos quais se exprime um sentimento, como noções adequadas, fundamentos de um conhecimento científico<sup>395</sup>.

Esta crítica de Otto a Fichte e Schopenhauer poderia muito bem ter sido feita por Jung. Como vimos acima, Jung vislumbrou na Vontade de Schopenhauer o aspecto dinâmico do não-ego, e um modo de escapar do “isolamento-no-ego da mundivisão kantiana”. Porém, criticou a possibilidade de conhecimento deste fundamento metafísico, uma postura demasiadamente intelectualista, segundo Jung, da filosofia de Schopenhauer, pois o irracional não pode ser expresso em conceitos. Em *Memórias*, ao lembrar suas leituras filosóficas de juventude, especialmente Schopenhauer, afirmou:

Estava certo que o termo que usava, *Vontade*, correspondia, de certa forma, a Deus, ao Criador e que ele considerava cego. [...] Comecei a estudá-lo mais a fundo; sua relação com Kant pareceu-me cada vez mais evidente. A leitura das obras deste, principalmente a *Crítica da razão pura*, foi para mim um verdadeiro quebra-cabeças. Meus esforços, entretanto, foram compensados, pois acreditei ter descoberto o erro fundamental do sistema de Schopenhauer:

---

<sup>394</sup> Koyré nos lembra que este aspecto também foi antecipado por Boehme. Segundo Koyré, com a idéia de centro ígneo, Boehme quer exprimir e nos tornar sensível uma intuição que, nos tempos modernos, ele foi o único ou ao menos o primeiro a ter, a intuição disso que os românticos mais tarde chamariam de *Nachtseite der Natur* (o lado noturno ou obscuro da natureza). É a intuição do caráter *demoníaco* da vida: não desta vida triunfante que livremente se desabrocha e se eleva à luz, mas desta vida escondida, obscura, que é um movimento perpétuo sem freio e sem fim; desta vida que persegue a si mesma, devora-se e foge de si; desta vida inquieta, desta vida de desespero sem fim e sem luz; desta vida sem finalidade, destruindo-se sempre e sempre se engendrando novamente; vida de sofrimento inconsciente, de desejo irrealizável, de fome atroz, de miséria e de ódio. É esta visão da vida que Schopenhauer coloca no centro da sua metafísica. Cf. KOYRÉ, *op. cit.*, p. 200.

<sup>395</sup> OTTO, Rudolf. *Op. cit.*, pp. 34-35.

este cometera o pecado mortal de fazer uma afirmação metafísica, hipostasiando e qualificando, no plano das coisas, um *númeno* ou *coisa em si*<sup>396</sup>.

Pode parecer contraditório, mas Jung utiliza Kant para criticar Schopenhauer pela positivação da coisa-em-si, enfatizando os limites do conhecimento humano, e em outra ocasião critica o “isolamento-no-ego da mundivisão kantiana”, o sujeito do conhecimento preso aos seus próprios limites, enfatizando a *Vontade* de Schopenhauer como o não-ego. Parece-nos que a solução desta contradição está na aproximação com o pensamento da teologia mística e com a antropologia negativa romântica. Como observa Otto, o absoluto, o inefável, no pensamento da mística, não pode ser abarcado conceitualmente, sendo percebido apenas pelo sentimento. As únicas formas de aproximação, pelo sujeito do conhecimento, são indiretas, por analogia ou por negação. A dificuldade de se abordar o objeto numinoso faz parte de sua própria definição: *mysterium tremendum*. Enquanto o *tremendum* aponta para a positividade do sentimento, o *mysterium* indica a inacessibilidade conceitual do objeto. O verdadeiro *mysterium*, segundo Otto, não é apenas algo secreto e incompreendido, mas constitui o “totalmente outro”, aquilo que nos é estranho e nos desconcerta<sup>397</sup>, que está fora do domínio das coisas habituais, familiares. É o inacessível para o conhecimento, aquilo que se furta a toda conceptualização. O meio mais adequado para a reflexão conceptual, neste contexto, é a negação, procedimento característico da teologia negativa ou mística. Daqui a estranheza da linguagem, o amor pelo paradoxo, pelas antinomias e pelas expressões opostas (*coincidentia oppositorum*) na teologia mística de um Mestre Eckhart, pois que este busca exprimir o inexprimível.

---

<sup>396</sup> MSR, p. 76.

<sup>397</sup> *Mysterium*, de acordo com Otto, é definido pelo *mirum* ou *mirabile* (espanto). A reação psíquica correspondente é o estupor, o espanto que paralisa, o estado do homem que fica boquiaberto. Cf. OTTO, Rudolf. *Op. cit.*, p. 38.

No entanto, observa Otto, o elemento principal da teologia mística não é a negatividade conceptual, mas a positividade do sentimento. O místico leva ao máximo a negação, ao mesmo tempo em que enfatiza a qualidade positiva do “totalmente outro”, tornando-o uma realidade eminentemente viva de que toma conhecimento no sentimento, na exaltação do sentimento<sup>398</sup>. Neste sentido, deve-se enfatizar a positividade do sentimento, e não a negatividade do conhecimento. William James, em *Variedades da Experiência Religiosa*, chama a atenção para esta mesma característica. O não da teologia mística é um não da incomunicabilidade e do não-ser, é um não da negação dos limites. Mas este remete a um sim mais profundo, mais essencial, para além do intelecto e do discurso. O não da teologia negativa é discursivo, e o seu sim é vivencial/existencial. Místicos como Mestre Eckhart, Dionísio Areopagita, Jacob Boehme e Ângelo Silésio promovem o uso dialético da negação como modo de passagem para uma espécie mais elevada de afirmação. Trata-se da negação do eu finito e suas necessidades e a afirmação do Absoluto<sup>399</sup>.

O incognoscível de Jung se aproxima deste esquema. Lamenta em Kant a ênfase no sujeito do conhecimento, apontando para a positividade do não-ego na experiência do numinoso, no sentimento do numinoso. Lamenta em Schopenhauer o acesso conceptual ao não-ego, apontando para a forma meramente indireta e analógica de abordagem do inconsciente. Jung algumas vezes afirmou que o inconsciente se manifesta preferencialmente por meio de paradoxos e antinomias, pois que os opostos se encontram unificados no mesmo, incluindo a oposição básica sujeito-objeto. Somente a consciência é capaz de distinguir e diferenciar conceitualmente, separando os elementos opostos. E o

---

<sup>398</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>399</sup> JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991, pp. 259-260.

próprio Jung afirmou sua preferência pelo uso de uma linguagem ambígua, pouco clara, de forma a se aproximar o máximo possível do simbolismo inconsciente. Em carta ao Dr. Zwi Werblowsky (17.06.1952), por exemplo, comentando a ambigüidade de algumas de suas afirmações, disse:

Para mim a psique é um fenômeno quase infinito. Não tenho a mínima idéia do que ela é em si, e sei apenas muito vagamente o que ela *não* é. Também só sei em grau limitado o que é individual e o que é geral na psique. Parece-me um sistema de relações que, por assim dizer, abrange tudo, sendo “material” e “espiritual” em primeiro lugar designações de possibilidades que transcendem a consciência. Não posso afirmar que nada seja “apenas psíquico”, pois tudo na minha experiência direta é psíquico em primeiro lugar. Eu vivo num mundo perceptual, mas não num mundo subsistente por si. Este último é real o bastante, mas só temos informações indiretas sobre ele. [...] A linguagem que falo precisa ser ambígua, deve ter duplo sentido, para fazer justiça à natureza psíquica com seu duplo aspecto. Eu procuro consciente e intencionalmente a expressão de duplo sentido, porque é superior à univocidade e corresponde à natureza do ser<sup>400</sup>.

Jung defende, aqui, um afrouxamento na precisão dos conceitos, na formulação de idéias claras e distintas. O inconsciente, afinal, não se identifica com a razão e não se submete às suas tentativas de esclarecimento e esquematização. Cabe, então, ao eu consciente suspender momentaneamente o uso de seu intelecto científico e adotar humildemente a linguagem paradoxal, por meio da qual o inconsciente se manifesta.

---

<sup>400</sup> *Cartas de C. G. Jung*, vol. II. Editado por Aniela Jaffé, em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, pp. 244-245.

Voltemos ao texto de Otto. Na medida em que o objeto numinoso não pode ser acessado conceitualmente (apenas indiretamente por analogia ou negação), os únicos meios diretos de representação do numinoso são o silêncio e a obscuridade, assim como o vazio. Assim, somente na exclusão de toda presença concreta, na anulação da atividade do eu, o “totalmente outro” pode se realizar em ato. A este respeito, William James chama a atenção para o caráter passivo da experiência mística, comparável ao esvaziamento da mente da mística oriental, especialmente na prática da Ioga e no estado de nirvana no Budismo. A Mística cristã, segundo James, apresenta semelhante prática de meditação, o estado de vazio de sensações e de pensamento, a fim de alcançar a *unio mystica*, a união com Deus, tal como descrito por São João de Cruz e Santa Teresa<sup>401</sup>. Segundo Koyré, este é um tema comum a toda mística alemã. Para a mística alemã, o processo místico se desenvolve em dois tempos: a ação voluntária da vontade que se suprime, destrói a *Selbheit* (falsa individualidade) da criatura e cria o vazio que Deus preenche. Tendo criado o vazio e o silêncio, ela se mantém imóvel na espera da ação da divindade; a graça que a preenche e a transforma é um dom divino que ela recebe passivamente. A criatura perde então sua individualidade própria; Deus a substituiu em seu fundo. A criatura não age mais, é Deus que age nela. Pode-se mesmo dizer: a criatura não é mais, é Deus que é nela<sup>402</sup>. O modelo místico-religioso de Jung incorpora analogicamente este estado de passividade e receptividade, a anulação da atividade do ego para dar lugar às manifestações do inconsciente. Jung trata desta questão em “Comentário a ‘O Segredo da Flor de Ouro’”, primeiro esboço de seu modelo místico-religioso. Jung traça paralelos entre a experiência do Tao, entendido como unidade de vida e consciência, e a experiência do Si-mesmo na

---

<sup>401</sup> JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991, pp. 253-256.

<sup>402</sup> Cf. KOYRÉ, *op. cit.*, pp. 483-484.

psicologia analítica. Segundo Jung, o Tao é simbolizado por uma luz branca central, um fator central que assume a direção no processo de transformação da consciência, e possui correspondentes na religião e na mística cristãs, como o “Cristo interno” do apóstolo Paulo<sup>403</sup>. O que Jung pretende descrever aqui é a experiência do Si-mesmo como “Deus interior”, como fator ativo que se manifesta para uma consciência passiva, receptiva, que se transforma em contato com o mesmo. Nas palavras de Jung:

Trata-se da mudança do sentimento interno, semelhante à que experimenta um pai, cujo filho nasceu; mudança que conhecemos através do testemunho do apóstolo Paulo: “Não sou eu quem vive, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2, 20). O símbolo “Cristo”, como “filho do Homem”, é uma experiência psíquica análoga à de um ser espiritual mais alto que nasce do indivíduo, corpo pneumático que nos servirá de morada futura [...]

Vejo nessa experiência impressionante uma conseqüência do desprendimento da consciência, graças à qual o “eu vivo” subjetivo se transforma no objetivo “sou vivido”. Esta situação é experimentada como algo superior em relação à primeira [...]<sup>404</sup>

O Si-mesmo, arquétipo do centro e da totalidade psíquica, manifesta-se como um núcleo autônomo e superior, como o não-eu que se impõe ao eu e condiciona seu desenvolvimento futuro. Tal manifestação, segundo Jung, só será positiva se o eu suspender momentaneamente sua atitude crítica e controladora, aceitando o influxo de conteúdos inconscientes, imagens e fantasias, como dádivas ou graças divinas. Não é à toa que Jung critica, ao longo do texto, a atitude controladora e intelectualista da consciência ocidental, que o tempo todo tenta se impor sobre o objeto que procura conhecer ou experimentar. A

---

<sup>403</sup> OC 13, § 41.

<sup>404</sup> OC 13, §§ 77-78.

postura apropriada para a recepção de uma graça, de uma fantasia inconsciente, é o *wu wei*, a idéia taoísta da ação através da não-ação, o deixar que as coisas aconteçam, comparável ao deixar-acontecer (*Sich-lassen*) de Mestre Eckhart<sup>405</sup>. Jung toma este procedimento como modelo de relação entre a consciência e o inconsciente, e observa que os pacientes que adotaram semelhante postura sofreram um processo de transformação positiva da personalidade, a aquisição de um sentido mais amplo de suas vidas, fator essencial para a cura de enfermidades psíquicas. O paciente deve dominar o impulso de interferir e interpretar precocemente as imagens e fantasias inconscientes, deixando que se manifestem por inteiro, caso contrário, estas não cumprem seu objetivo: compensar a unilateralidade da consciência.

Embora, neste artigo, relacione a receptividade da consciência com a filosofia oriental, estende-a posteriormente para a mística cristã. Em “Prefácio à obra de Susuki: A Grande Libertação” (1939), por exemplo, traçou paralelos entre a idéia de *satori* do Zen-Budismo e concepções similares na mística cristã, particularmente em Mestre Eckhart e Ruysbroeck. Segundo Jung, o *satori* pode ser concebido como uma ruptura e uma passagem da consciência limitada na forma do eu para a forma do Si-mesmo que não tem um eu, algo maior e mais amplo que engloba a experiência do eu, vivido sob a forma de um não-eu. Compara-se com a experiência mística de libertação do sentido da eguidade da consciência, para alcançar o sentimento da ação interior de Deus, tal como expresso no “Cristo interior” de Paulo<sup>406</sup>, e pode ser observado nas experiências religiosas de transformação, na atitude mística de deixar correr, no esvaziar-se de imagens<sup>407</sup>. Este

---

<sup>405</sup> OC 13, § 20.

<sup>406</sup> OC 11, § 890.

<sup>407</sup> OC 11, § 893.

procedimento pode ser aplicado na relação entre consciência e inconsciente. Nas palavras de Jung:

Quando a consciência é esvaziada, tanto quanto possível de seus conteúdos, estes cairão também em um estado de inconsciência (pelo menos transitório). Este recalque, via de regra, se produz no Zen, subtraindo-se aos conteúdos a energia da consciência e transferindo-a, ou para o conceito do vazio ou para o koan. [...] A quantidade de energia economizada é absorvida pelo inconsciente, reforçando a sua carga natural, até um certo valor máximo. Isso aumenta a facilidade com que os conteúdos inconscientes irrompem na consciência<sup>408</sup>.

Na prática psicoterapêutica, cabe ao analista auxiliar o paciente na adoção de uma atitude receptiva em relação aos conteúdos do inconsciente, na adoção de uma atitude religiosa, entendida como a consideração cuidadosa daqueles fatores dinâmicos que não dependem da sua vontade. A psicoterapia, neste contexto, é fundamentalmente religiosa, e o modelo místico-religioso desenvolvido por Jung procura dar conta destes aspectos.

Amnéris Maroni, em *Eros na Passagem*, procura enfatizar justamente este aspecto receptivo da atitude junguiana em relação aos conteúdos do inconsciente. Vislumbra no pensamento de Jung a postura de hospitalidade e acolhimento do desconhecido, daquilo que não pode ser alcançado nem pela linguagem, nem pelo pensamento, em contraste com uma atitude controladora do intelecto e da consciência, que procura esgotar o desconhecido ao reduzi-lo ao já conhecido. Somente na postura de acolhimento o inconsciente se expressa criativamente, possibilitando o aparecimento do novo, daquilo que possibilita a

---

<sup>408</sup> OC 11, § 898.

transformação — passagem, transição ou renascimento, na linguagem da autora — da personalidade, o enriquecimento da consciência pelos influxos criativos do inconsciente<sup>409</sup>.

### **Modelo místico-religioso e alquimia**

Em *Eros na Passagem*, Amnérís Maroni afirma que o modelo místico-religioso de Jung se baseia na idéia de *matrimônio místico* ou *coniunctio* da alquimia. Neste contexto, o modelo místico-religioso se relacionaria mais com uma mística alquímica do que com a teologia negativa. Esta última, embora presente, constituiria um fator secundário, um elemento marginal na caracterização do modelo místico-religioso junguiano. A mística alquímica enfatizaria a idéia de busca da totalidade psíquica, a união dialética entre consciente e inconsciente como meta do processo de individuação, enquanto a mística da teologia negativa enfatizaria o caráter incognoscível do inconsciente, inacessível para a consciência devido ao seu excesso de sentido. Como afirma Maroni:

É possível espreitar, em Jung, os dois movimentos, a dupla oscilação. Também ele buscará um “novo centro” da personalidade: o Self<sup>410</sup>; esse “novo centro” também será visto como totalidade, e essa totalidade também oscilará entre o panteísmo (da alquimia) e a transcendência (da teologia negativa). A mística alquímica será, todavia, a **linha de força predominante** em Jung e no movimento junguiano; é possível, no entanto, espreitar uma **outra linha de força** inscrita, mas escondida, nos próprios escritos de Jung: a transcendência da teologia negativa<sup>411</sup>.

---

<sup>409</sup> Cf. MARONI, Amnérís. *Eros na Passagem: uma leitura de Jung a partir de Bion*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008. Especialmente o capítulo III (“Busca e Mistério”).

<sup>410</sup> Si-mesmo.

<sup>411</sup> MARONI, Amnérís. *Eros na Passagem: uma leitura de Jung a partir de Bion*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008, p. 89.

Concordamos com a autora no que diz respeito à caracterização da alquimia como a linha de força predominante em Jung e no movimento junguiano; certamente a alquimia ocupa um lugar privilegiado, enquanto a teologia mística não está claramente exposta<sup>412</sup>. Entretanto, não concordamos que a teologia mística e a alquimia disputem um mesmo espaço no interior do modelo místico-religioso. Conforme razões que exporemos adiante, acreditamos que a alquimia constitui um modelo distinto, uma elaboração final da psicologia analítica. A distinção entre o modelo alquímico e o modelo místico-religioso, entretanto, é complexa, devido à falta de clareza e às ambigüidades que os próprios textos de Jung apresentam sobre ambos os modelos.

Com efeito, como observa Maroni, o próprio Jung caracteriza a alquimia como uma “filosofia mística”<sup>413</sup>. Para além de um mero processo de transmutação da matéria ou transformação química, antecedendo assim a ciência química moderna, modo como a alquimia é comumente vista, segundo Jung, a alquimia possui uma contraparte filosófica e mística, um saber secreto que expressa analogicamente as transformações espirituais do próprio alquimista no decorrer de suas experiências com a matéria. A idéia de matrimônio místico ou *coniunctio*, assim, não diz respeito apenas à moderna concepção de ligação química ou afinidade, mas a um processo anímico de união entre a consciência do alquimista e os conteúdos do inconsciente. O arquétipo por trás destas expressões

---

<sup>412</sup> A alquimia foi o aspecto mais importante da psicologia analítica nos últimos anos de vida de Jung. Não é sem razão que o próprio Jung considerou a alquimia como a ponte de ligação entre os antigos gnósticos e sua psicologia do inconsciente, encontrando na alquimia a contraparte histórica da psicologia analítica. Como observa Deirdre Bair, Jung considerou como sua principal tarefa, a partir de 1930, pôr as experiências psicológicas que acumulara — a sua própria e a de seus pacientes — em solo firme, para que não fossem consideradas meras fantasias subjetivas. A tradição alquímica, neste contexto, possibilitou a Jung concatenar com um material histórico de existência objetiva as vivências e intuições diretas e subjetivas, adquiridas pelos contatos com o inconsciente. Isto lhe deu a coragem para descrever, em seu âmbito total, como a sua psicologia era um equivalente exato da alquimia, ou vice-versa. Cf. BAIR, Deirdre. *Op. cit.*, vol. II, pp. 59-60.

<sup>413</sup> OC 16, § 354.

simbólicas seria o arquétipo da união dos opostos, promotor de uma imagem de *unio mystica*. De acordo com Jung, as fontes históricas da idéia de *coniunctio* da alquimia são duas: uma cristã, outra pagã. A fonte cristã é o ensinamento das núpcias místicas entre *sponsus*<sup>414</sup> (Cristo) e *sponsa*<sup>415</sup> (Igreja), sendo que a Cristo cabe o papel de Sol e à Igreja, de Lua. A fonte pagã é o Hierosgamos (casamento divino), por um lado, e a união conjugal entre o místico e a divindade, por outro lado. Além disso, é possível traçar vários paralelos entre símbolos cristãos e símbolos alquímicos, como a aproximação da idéia de *lapis philosophorum* (pedra filosofal) e Cristo<sup>416</sup>, ou entre processos alquímicos e experiências místicas, como a comparação entre *nigredo*, primeira fase do processo alquímico, e a “noite espiritual” da alma, tal como descrita na *Noite Escura, 73*, de São João da Cruz<sup>417</sup>. Jung se preocupa, ao longo de suas obras que tratam de religião, de relacionar temas religiosos com temas alquímicos, assim como, ao longo de suas obras que tratam de alquimia, relacionar temas alquímicos com temas religiosos. A relação intrincada entre religião e alquimia, por exemplo, já pode ser vista em “Comentário a ‘O Segredo da Flor de Ouro’”, primeiro esboço do modelo místico-religioso, como apontamos acima. Jung se refere ao *Segredo da Flor de Ouro* como o primeiro contato que teve com o pensamento alquímico, fonte de inspiração para seus futuros estudos no assunto. Religião, mística e alquimia, desta forma, fariam parte de um mesmo contexto espiritual e significativo, tanto em suas relações históricas, que Jung freqüentemente frisa, quanto em suas relações com sua origem psicológica e arquetípica, o que torna a psicologia analítica a chave de interpretação dos fenômenos religiosos e alquímicos. Por fim, em textos que trata de religião e de alquimia,

---

<sup>414</sup> Esposo.

<sup>415</sup> Esposa.

<sup>416</sup> Principalmente em *Psicologia e Alquimia* (OC 12).

<sup>417</sup> Ambas, segundo Jung, dizem respeito à submersão do eu consciente no inconsciente, uma espécie de morte simbólica do eu num estado de trevas, do qual sairá transformado.

Jung lida sempre com o mesmo assunto: a relação entre o eu e o Si-mesmo. Se tomarmos todos estes fatores em conjunto, é natural considerarmos alquimia e religião como componentes de um mesmo modelo. Entretanto, o próprio Jung estabelece distinções entre religião e alquimia que nos distanciam desta possibilidade.

Segundo Jung, o gnosticismo do início da era cristã, embora combatido pela Igreja como heresia, prolongou-se durante a Idade Média sob o disfarce da alquimia. Para além de seu aspecto químico, a alquimia continha, sob influência do gnosticismo, um aspecto filosófico que girava em torno da seguinte idéia central: a *anima mundi* (alma do mundo), o Demiurgo ou o espírito divino que fecundava as águas do caos inicial permaneceu em estado potencial dentro da matéria, conservando seu estado caótico inicial, ou seja, o espírito de Deus desceu na matéria, confundindo-se com esta. Esta doutrina basear-se-ia na lenda gnóstica do *Nous*, segundo o qual este desce das esferas superiores e é aprisionado pelo abraço da *Physis*. Nas operações químicas dos alquimistas, este estado inicial seria denominado *prima materia*, *caos* ou *massa confusa*, um símbolo do caos primordial grávido de espírito. O trabalho do alquimista, neste contexto, é, por meio da transmutação da matéria, libertar o espírito divino da mesma. Tal *pneuma* semimaterial, espécie de corpo sutil, seria identificado quimicamente com óxidos e outros compostos quimicamente separáveis, recebendo o nome de mercúrio, que filosoficamente corresponderia a Hermes, o deus da revelação que, sob o aspecto de Hermes Trismegisto, era considerado o pai da alquimia. O conceito filosófico central da alquimia é, portanto, segundo Jung, a necessidade do trabalho químico/filosófico para redimir/libertar Deus da matéria. Na psicologia analítica, corresponde à necessidade de trabalho analítico consciente para superar o estado caótico inconsciente inicial, dando-lhe uma forma “espiritual”: trata-se da superação do nível instintivo, no qual impera um impulso cego e a necessidade, e o estabelecimento de

um nível cultural, no qual a consciência adquire certa liberdade e pode controlar, parcialmente, a energia instintiva que fica a sua disposição: o “espiritual” passa a dominar o “animal”.

Esta caracterização da alquimia a torna um elemento distinto, e mesmo oposto, à atitude religiosa básica: a idéia de uma força superior, limitadora da liberdade do indivíduo, diante da qual o homem se apequena, ou mesmo se anula. Comentando a vida e obra de Paracelso<sup>418</sup>, médico-alquimista suíço do século XVIII, por exemplo, Jung descreve o interesse deste por magia e alquimia, o que o tornaria herético diante da Igreja. A atitude de Paracelso é vista no contexto mais amplo do Renascimento, na qual a religião e Deus perdem direito de exclusividade, e o próprio homem é colocado em evidência com seu “poder, capacidade de julgamento e beleza ao lado de Deus”<sup>419</sup>. A adoção da alquimia, principalmente, distanciaria Paracelso da atitude religiosa, da submissão do eu a Deus. Com efeito, o pensamento básico implícito em toda alquimia, segundo Jung, é “Deus abaixo de mim”, em oposição à atitude básica da religião, “eu abaixo de Deus”<sup>420</sup>. Enquanto na religião o homem adota uma posição passiva, esperando ser redimido pela graça divina, na alquimia é o homem que redime Deus da matéria. Esta oposição não é pequena, pois, na visão de Jung, é a antecipação da incomensurabilidade moderna entre religião e ciência. Nas palavras do autor:

Ao mesmo tempo o próprio Deus tornou-se homem em Cristo, ao passo que o *filius philosophorum*<sup>421</sup> será extraído da matéria originária pela intenção e arte humanas, desenvolvendo-se mediante a *opus*, até tornar-se um novo portador de luz. No primeiro caso

---

<sup>418</sup> “Paracelso, um fenômeno espiritual”, de 1941 (OC 13).

<sup>419</sup> OC 13, § 152.

<sup>420</sup> OC 13, § 155.

<sup>421</sup> Filho filosofal, ou pedra filosofal.

ocorre o milagre da redenção do homem por Deus, no segundo, porém, ocorre a salvação e transfiguração do universo pelo espírito do homem — Deo concedente, como os autores nunca deixam de acrescentar. No primeiro caso, o homem reconhece: eu abaixo de Deus; no segundo, porém: Deus abaixo de mim. Isto quer dizer que, neste caso, o homem se coloca no lugar do criador. Na alquimia medieval prepara-se a maior intervenção na ordem divina do mundo jamais ousada pelo homem: *A alquimia é a aurora da era das ciências naturais*, a qual coagiu a natureza e suas forças, pelo daemonium do espírito científico, a colocar-se a serviço do homem numa medida inaudita<sup>422</sup>.

A mesma oposição entre religião e alquimia se encontra em *Psicologia e Alquimia*, quando Jung compara as idéias de redenção no Cristianismo e na alquimia (CW 12, §§ 414-424). No Cristianismo é a vida e a morte do Deus-Homem que, enquanto sacrifício único, reconcilia com Deus o homem necessitado de redenção e perdido na matéria. O desempenho desta obra é totalmente metafísico, e o homem nada pode fazer de decisivo para levá-la a cabo. “Só pode erguer os olhos cheios de fé e de confiança no seu Redentor, esforçando-se pela ‘imitatio’ que, no entanto, jamais chega a tornar o homem redentor de si mesmo”<sup>423</sup>. A repetição simbólica do sacrifício divino na Missa seguiria a mesma atitude passiva. Na Consagração o sacerdote opera a transubstanciação da hóstia e do vinho na carne e sangue do Cristo. Porém, aqui o verdadeiro agente é o Cristo que se sacrifica sempre e em toda parte, ou seja, o sacerdote não é causa eficiente da transubstanciação, mas apenas um meio pelo qual o próprio Cristo opera. No *opus* alquímico, por outro lado, não é o homem que precisa de redenção, mas o divino preso e adormecido nas trevas da matéria. Para o alquimista, isto “parece substituir os veículos da graça da Igreja, ou então representa

---

<sup>422</sup> OC 13, § 163.

<sup>423</sup> OC 12, § 417.

para ele um complemento e paralelo da obra divina de redenção que continua no homem”<sup>424</sup>.

A confusão entre alquimia e religião nas obras de Jung deve-se, em grande parte, à ênfase na relação entre o eu consciente e o Si-mesmo em seus textos que tratam tanto de alquimia quanto de religião. A própria noção de Si-mesmo é problemática. Como observa Andrew Samuels, citando Fordham, a dupla definição do Si-mesmo como arquétipo central e como totalidade psíquica deu origem a duas teorias incompatíveis do Si-mesmo. Se o Si-mesmo significa a totalidade, então ele nunca poderia ser experimentado, pois o eu, como agente da experiência, estaria *na* totalidade. Se o Si-mesmo se refere ao arquétipo central, então não pode dizer respeito à totalidade, pois esta inclui o eu<sup>425</sup>. No último capítulo de “O eu e o inconsciente” (CW 7), de 1928, por exemplo, Jung enfatiza o caráter arquetípico do Si-mesmo, a sua caracterização como fator estranho, superior e independente do eu. A analogia que Jung utiliza para descrever a relação entre eu e Si-mesmo é a da Terra (eu) que gira em torno do Sol (Si-mesmo)<sup>426</sup>, o que denota a concepção de ambos como sistemas psíquicos distintos, embora interdependentes. Segundo Jung:

Dei a este ponto central o nome de *si-mesmo* (Selbst). Intelectualmente, ele não passa de um conceito psicológico, de uma construção que serve para exprimir o incognoscível que, obviamente, ultrapassa os limites da nossa capacidade de compreender. O *si-mesmo* também pode ser chamado “o Deus em nós”. [...] Quando usamos o conceito de Deus estamos simplesmente formulando um determinado fato psicológico, ou seja, a independência e supremacia de certos conteúdos psíquicos que se caracterizam por sua capacidade de opor-se

---

<sup>424</sup> OC 12, § 557.

<sup>425</sup> SAMUELS, Andrew. “Dethroning the Self”, in *Carl Gustav Jung: critical assessments*, edited by Renos K. Papadopoulos, vol. II, London and New York: Routledge, 1992, p. 278.

<sup>426</sup> OC 7, § 400.

à nossa vontade, de obcecar a consciência e influenciar nossos estados de espírito e nossas ações<sup>427</sup>.

Esta descrição do Si-mesmo nos coloca diretamente no âmbito do modelo místico-religioso, e é a definição do Si-mesmo como arquétipo central que tivemos em mente durante toda a caracterização do mesmo.

De forma diversa, em seus trabalhos sobre alquimia, Jung utiliza a noção do Si-mesmo como totalidade psíquica, a síntese dialética entre inconsciente e consciência. No âmbito da analogia com o *opus* alquímico, o Si-mesmo constitui uma meta, o resultado de um longo e penoso trabalho consciente — e inconsciente — de retirada de projeções e enriquecimento da consciência com os conteúdos provenientes do inconsciente. A idéia de casamento alquímico ou *coniunctio* aponta justamente para a meta da unidade, para o trabalho de união dialética entre consciência e inconsciente. Maroni tem plena consciência disto. Como ela observa, o *Self* (Si-mesmo), como totalidade que se mantém como meta a ser perseguida e nunca encontrada, é construído passo a passo e depende de um trabalho de elaboração. Pressupõe, assim, uma difícil labuta, a construção, a elaboração de algo que permanecerá inacabado. Esta construção se faz de maneira ativa, como elaboração da consciência e do eu, no processo analítico<sup>428</sup>. Aqui, segundo Maroni, ao comparar Si-mesmo e Deus, Jung enfatiza a imanência do mesmo, distanciando-se do Deus transcendente e incognoscível da teologia negativa, pois que depende da obra humana para realizar-se. O modelo místico-religioso que Maroni concebe, neste contexto, é essencialmente alquímico, na medida em que o ativo trabalho do alquimista, que busca

---

<sup>427</sup> OC 7, §§ 399-400.

<sup>428</sup> MARONI, Amnéris. *Eros na Passagem: uma leitura de Jung a partir de Bion*, Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008, pp. 93-94.

redimir Deus, visa à meta final da *coniunctio*, da união dos opostos, da mesma forma que o trabalho analítico visa à elaboração do Si-mesmo, à construção da totalidade psíquica.

Entretanto, como argumentamos acima, a distância que existe entre alquimia e religião é a mesma que existe entre o ativo trabalho de redenção e a atitude passiva frente a um poder superior e redentor, e entre o Si-mesmo como resultado final de um trabalho consciente — e inconsciente — de elaboração e o Si-mesmo como instância psíquica pré-existente, um arquétipo que se opõe ao eu como um poder estranho e superior. Isto nos abre a possibilidade de conceber um modelo alquímico independente de um modelo místico-religioso.

## CONCLUSÃO

Partindo da idéia de modelos como analogias e vértices em Bion, procuramos analisar a utilização de modelos como analogias e perspectivas na psicologia de Jung. Vimos como Jung, com o desenvolvimento de seu perspectivismo, aliado a uma visão pragmática e pluralista do uso de teorias científicas, considerou toda tentativa de sistematização teórica, principalmente na psicologia, como relativa e provisória, na medida em que não podemos nos guiar por uma idéia de verdade como correspondência entre representação e realidade, pois devemos considerar as determinações subjetivas e existenciais que impedem o ideal de um observador neutro, capaz de acessar e conhecer a essência do real, ou da realidade psíquica, no caso da psicologia analítica. Vimos também a concepção do inconsciente como o desconhecido permanente, como o Incognoscível, ao qual o eu consciente não pode ter acesso direto, mas apenas indireto, por analogias, devendo permanecer sempre no nível do *como se*. Estes fatores, no nosso ponto de vista, foram cruciais para a constante busca junguiana de diferentes modos de se abordar e compreender o inconsciente. Inspirados em Bion, que procurou abordar a realidade psíquica (O) com base em pelo menos três modelos epistemológicos (científico-filosófico, estético-artístico e místico-religioso), observamos que Jung se valeu de perspectivas semelhantes, ao elaborar, ao longo de sua vida, pelo menos três modelos diversos de abordagem do inconsciente, e também sugerimos a existência de um quarto modelo (modelo alquímico), desenvolvido nos últimos anos de sua carreira.

Embora diferentes, os três modelos que analisamos podem ser observados segundo uma única linha de pensamento: a crescente despotencialização das capacidades de controle e conhecimento da consciência, e a concomitante valorização da espontaneidade do

inconsciente, visto, em última instância, como o Incognoscível, o portador de um excesso de sentido, que se furta a todas as tentativas de elucidação e redução a um sistema teórico. Com efeito, vimos como Jung partiu de um modelo científico, calcado na idéia de controle e manipulação experimental, no qual a consciência impõe ao inconsciente as formas e a linguagem de sua manifestação. O inconsciente, aqui, deve se conformar às limitações e à necessidade de conhecimento do sujeito consciente. Com o desenvolvimento do modelo estético-artístico, Jung passou a valorizar o que considerava uma linguagem própria do inconsciente, tal como observada em sonhos e fantasias, uma linguagem imagética e simbólica, ou pensamento-fantasia, tal como definido por Jung. O sujeito consciente, aqui, toma conhecimento da insuficiência e da inadequação da linguagem verbal, e passa a considerar o aspecto criativo e autônomo do inconsciente, não submisso aos ditames da consciência. Esta, no entanto, torna-se necessária enquanto função formadora, elaborando e limitando o excessivo, o informe e o caótico das manifestações originárias do inconsciente. No modelo místico-religioso, de forma diversa, o próprio excessivo é posto em foco, e o sujeito consciente se encontra desarmado frente a um fator que o ultrapassa em todos os sentidos, adotando uma atitude passiva, num misto de temor e fascínio. O sujeito, aqui, é levado aos limites da finitude, onde o Incognoscível, o infinito — o *Ungrund*, como diria Jacob Boehme — se mostra momentaneamente. Os diferentes modelos, em Jung, pretendem dar conta destas formas diversas de se considerar o inconsciente, ou destas formas diversas de relação entre a consciência e o inconsciente.

O importante, no entanto, é frisarmos o caráter provisório e instrumental dos modelos. Aqui, novamente, Bion nos serve de inspiração. Como observou Antônio Muniz de Rezende, Bion chamou a atenção para o perigo de se concretizar os modelos, de utilizá-los como uma camisa-de-força teórica, predeterminando a compreensão da experiência

analítica. A analogia, o *como se*, busca justamente deixar um espaço para a expansão do pensamento, e não para o enquadramento do pensamento. Pensar analogicamente, afinal, é considerar determinado assunto de uma certa forma, ao mesmo tempo em que se tem consciência de que aquele não pode ser reduzido a esta. Trata-se do desenvolvimento da capacidade negativa, como observou Rezende<sup>429</sup>, a capacidade de negar o que foi afirmado, na medida mesma em que o que foi afirmado (no modelo) não pode esgotar aquilo a que se refere. No contexto da concretização do modelo, este atua redutivamente, fazendo com que a experiência analítica se adapte ao mesmo, e impedindo, assim, a percepção e a vivência de novos aspectos da mesma experiência. O modelo só prova o seu valor, neste sentido, se puder ser abandonado, tal como um instrumento que deve ficar à disposição do analista, mas que não deve predeterminar sua forma de atuação. Em última instância, o que decide a aplicação do modelo é a habilidade do analista, a sua capacidade de perceber se um determinado modelo se aproxima da experiência que procura descrever ou compreender, ou mesmo se tal experiência não se adapta a nenhum modelo existente.

Jung, de forma semelhante, enfatizou o caráter instrumental de toda teorização e interpretação — transformação, na linguagem de Bion. A teoria, neste contexto, não pode predeterminar e limitar a capacidade de apreensão do analista. Toda teorização e toda interpretação devem deixar espaço aberto para novas teorizações e interpretações. Em última instância, como observou Jung, o analista é o seu próprio método, e não pode ser escravo de uma determinada perspectiva teórica. A crítica de Jung a toda formulação dogmática, em vista da valorização da experiência originária, tal como exposta no modelo místico-religioso, aponta justamente para esta questão. A experiência analítica, afinal, não

---

<sup>429</sup> REZENDE, Antônio Muniz de. *O Paradoxo da Psicanálise: uma ciência pós-paradigmática*. São Paulo: Via Lettera Editora e Livraria, 2000, p. 155.

pode ser reduzida a um determinado sistema teórico, e todos os sistemas, por mais numerosos que sejam, sempre deixam de fora um “mais”, um excesso, algum aspecto irreduzível da experiência analítica. A experiência viva da análise, enfim, deve ser o foco principal do analista. Neste sentido, tanto em Jung quanto em Bion, a teoria deve estar a serviço da clínica.

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, Hannah. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- BAIR, Deirdre. *Jung: uma biografia*. 2 Volumes. São Paulo: Globo, 2006.
- BARBOZA, Jair. *A Metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Infinitude Subjetiva e Estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- Belo, Sublime e Kant*. Rodrigo Duarte (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BION, Wilfred Ruprecht. *A Atenção e Interpretação: o acesso científico à intuição em psicanálise e grupos*. Tradução de Paulo Dias Corrêa. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Transformações: do aprendizado ao crescimento*. Tradução de Paulo Cesar Sandler. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- BISHOP, Paul. *The Dionysian Self: C. G. Jung's reception of Friedrich Nietzsche*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1995.
- BLÉANDONU, Gérard. *Bion: a vida e a obra, 1897-1979*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.
- C. G. Jung: entrevistas e encontros*. Coordenação de William McGuire e R. F. C. Hull, São Paulo: Cultrix, 1982.
- Cartas de C. G. Jung, vol. I, 1906-1945*. Editado por Aniela Jaffé, em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- Cartas de C. G. Jung, vol. II, 1946-1955*. Editado por Aniela Jaffé, em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- Cartas de C. G. Jung, vol. III, 1956-1961*. Editado por Aniela Jaffé, em colaboração com Gerhard Adler. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- CASSIRER, Ernst. "Historiografia política e historia de la cultura. Jacob Burckhardt", in *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas*. Vol. IV: de la muerte de Hegel a nuestros dias. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

- CHERTOK, Léon e STENGERS, Isabelle. *O Coração e a Razão: a hipnose de Lavoisier a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- DEHING, Jef. “Jung and knowledge: from gnosis to praxis”, in *Carl Gustav Jung: critical assessments*. Vol. IV. Edited by Renos K. Papadopoulos, London and New York: Routledge, 1992, pp. 182-201.
- DERRIDA, Jacques. *Salvo o Nome*. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça. *Matrizes do Pensamento Psicológico*. 8ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_ *Revisitando as Psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- FRANZ, Marie-Louise von. “A função inferior”, in *A Tipologia de Jung*. São Paulo: Editora Cultrix, 1971.
- GUSDORF, Georges. *Fundements du Savoir Romantique*. Vol. IX de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*. Paris: Payot, 1982.
- \_\_\_\_\_ *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*. Vol. X de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*. Paris: Payot, 1983.
- \_\_\_\_\_ *L’Homme Romantique*. Vol. XI de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*. Paris: Payot, 1984.
- \_\_\_\_\_ *Le Savoir Romantique de la Nature*. Vol. XII de *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*. Paris: Payot, 1985.
- HARTMANN, Eduard von. *Philosophy of the Unconscious*. London: Keagan Paul, Trench and Trubner, 1931.
- HEARNSHAW, Leslie Spencer. *The Shaping of Modern Psychology*. London: Routledge, 1987.
- HUMBERT, Elie. “Archetypes”, in *Carl Gustav Jung: critical assessments*, edited by Renos K. Papadopoulos, Vol. II, London and New York: Routledge, 1992, pp. 307-317.
- JAMES, William. “Pragmatismo”. Tradução de Jorge Caetano da Silva, in *Pragmatismo e outros textos*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 1-118.
- \_\_\_\_\_ *As Variedades da Experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991.

- KANT, Immanuel. “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. Tradução de Paulo Quintela, in *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*. (Coleção Os Pensadores). Seleção de Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1974, pp. 195-256.
- \_\_\_\_\_ *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. New York: Meridian, 1960.
- KOYRÉ, Alexandre. *La Philosophie de Jacob Boehme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.
- LARRAURI, Carlos Palácio. “Mística Cristã e ‘Condição Moderna’”, in *Utopia Urgente*. Frei Betto (org.). São Paulo: Educ, 2002.
- MARONI, Amnéris. *Jung: o poeta da alma*. São Paulo: Summus, 1998.
- \_\_\_\_\_ *Figuras da Imaginação: buscando compreender a psique*. São Paulo: Summus, 2001.
- \_\_\_\_\_ *Eros na Passagem: uma leitura da Jung a partir de Bion*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.
- NAGY, Marilyn. *Questões Filosóficas na Psicologia de C. G. Jung*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia: ou Helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_ *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- NUNES, Benedito. *Introdução à Teoria da Arte*. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- PLASTINO, Carlos Alberto. *O Primado da Afetividade: a crítica freudiana ao paradigma moderno*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- REISDORFER, Ulianov. *Um Momento Perigoso: Jung e o Nazismo*. Dissertação de Mestrado em Ciência Política, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP. Campinas, SP, agosto de 2003. Disponível em <http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000302182>.

- REZENDE, Antonio Muniz de. *Bion e o Futuro da Psicanálise*. Campinas, SP: Papirus, 1993.
- \_\_\_\_\_. *A Metapsicanálise de Bion: além dos modelos*. Campinas, SP: Papirus, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O Paradoxo da Psicanálise: uma ciência pós-paradigmática*. São Paulo: Via Lettera Editora e Livraria, 2000.
- SAFRA, Gilberto. *A Face Estética do Self: teoria e clínica*. Aparecida, SP: Idéias & Letras: São Paulo: Unimarco Editora, 2005.
- SAMUELS, Andrew. “Dethroning the Self”, in *Carl Gustav Jung: critical assessments*, edited by Renos K. Papadopoulos, vol. II, London and New York: Routledge, 1992, pp. 277-290.
- SCHELLING, F. W. J. *Le Système de L’Idéalisme Transcendental*. Louvain: Peeters; Louvain-La-Neuve: Inst. Supérieur de Philosophie, 1978.
- SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem: numa série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Susuki. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SCHULTZ, Duane P. e SCHULTZ, Sidney Ellen. *História da Psicologia Moderna*. 6ª. edição. São Paulo: Ed. Cultrix, 1994.
- SHAMDASANI, Sonu. *Jung e a Construção da Psicologia Moderna: o sonho de uma ciência*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2005.
- STEIN, Murray. “Psychological interpretation: the language of images”, in *Carl Gustav Jung: critical assessments*. Vol. III. Edited by Renos K. Papadopoulos, London and New York: Routledge, 1992, pp. 299-310.
- STENGERS, Isabelle. *A Invenção das Ciências Modernas*. São Paulo: E. 34, 2002.
- TREVI, Mario. “Towards a critical approach to Jung”, in *Carl Gustav Jung: critical assessments*. Vol I. Renos K. Papadopoulos (org.). London and New York: Routledge, 1992, pp. 356-375.
- VOOGD, Stephanie de. “Fantasy versus fiction: Jung’s kantianism appraised”, in *Carl Gustav Jung: critical assessments*. Vol I. Renos K. Papadopoulos (org.). London and New York: Routledge, 1992, pp. 27-53.

WINNICOTT, Donald W. “Resenha de *Memories, Dreams, Reflections*”, in *Explorações Psicanalíticas: D. W. Winnicott*. Clare Winnicott (org.). Porto Alegre: Artmed, 1994.

ZIMMERMAN, David E. *Bion: da teoria à prática – uma leitura didática*. 2<sup>a</sup> ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.