



PROGRAMA DE MESTRADO EM PSICOLOGIA – PPGPSI
LINHA 1. PROCESSOS PSICOSSOCIAIS E SÓCIO-EDUCATIVOS

Fábio Medeiros Massière

**A CONSTRUÇÃO DA PSICOLOGIA ANALÍTICA A PARTIR DO
LIVRO SÍMBOLOS DA TRANSFORMAÇÃO: *O PROCESSO DE
ESCREVER E REESCREVER UMA PSICOLOGIA***

São João del-Rei

PPGSI - UFSJ

Fevereiro de 2016

Fábio Medeiros Massière

**A CONSTRUÇÃO DA PSICOLOGIA ANALÍTICA A PARTIR DO
LIVRO SÍMBOLOS DA TRANSFORMAÇÃO: *O PROCESSO DE
ESCREVER E REESCREVER UMA PSICOLOGIA***

Trabalho apresentado ao Programa de mestrado em psicologia da Universidade Federal de São João Del-Rei, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia

Linha de Pesquisa: Processos Psicossociais e Socio-Educativos

Orientador: Walter Melo Júnior

São João del-Rei

PPGSI - UFSJ

Fevereiro de 2016

A dissertação A Construção da Psicologia Analítica a Partir do Livro Símbolos da Transformação: o processo de escrever e reescrever uma psicologia

elaborada por **Fábio Medeiros Massière**

e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora, foi aceita pelo programa de mestrado em psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei como requisito parcial à obtenção do título de

MESTRE EM PSICOLOGIA

São João del-Rei, 24 de fevereiro de 2016

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Walter Melo Júnior – (UFSJ)

Orientador

Profª. Dra. Suely Da Fonseca Quintana – (UFSJ)

Prof. Dr. Paulo Ferreira Bonfatti – (CESFJF)

À minha avó Iracema Eckhardt Medeiros, meu símbolo da felicidade de viver, pelo amor eterno e incondicional.

Aos meus pais Marco Antônio da Silva Massière e Fátima Eckhardt Medeiros Massière pelo apoio, amor e sacrifício, e por sempre estarem presentes não importando a distância.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Walter Melo pelo apoio, amizade e pela generosidade intelectual concedida ao longo desses anos.

À minha esposa Taís, companheira de caminhada que permeia minha vida com amor e felicidade, mesmo nos momentos difíceis.

Aos Professores Paulo Bonfatti e Suely Quintana por colaborarem intelectualmente para a construção desta pesquisa.

Aos meus familiares e amigos, especialmente meu sobrinho Pedro, por compreenderem as ausências devido aos longos dias de estudo e escrita.

Aos companheiros de trabalho do Programa Phoenix/HGERJ, pela ajuda e auxílio que possibilitaram a realização desta árdua missão.

Aos amigos Pedro e Victor, companheiros desta jornada acadêmica que muito me auxiliaram no caminho.

“[...] o livro é uma extensão da memória e da imaginação.”

Jorge Luís Borges (2011)

RESUMO

Massière, F. M. (2016) A Construção da Psicologia Analítica a Partir do Livro Símbolos da Transformação: o processo de escrever e reescrever uma psicologia. Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, Universidade Federal de São João Del-Rei/MG

Esta pesquisa é uma proposta de investigação do processo de construção do projeto de psicologia de Carl Gustav Jung (1875-1961), a partir de uma análise comparativa entre a primeira e a quarta edições do livro *Símbolos da Transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia* (revisto e ampliado em 1952), publicado originalmente como *Transformações e Símbolos da Libido: uma contribuição para a história da evolução do pensamento* (1911-12/2001). A partir de um diálogo hermenêutico com as diferentes edições a obra revela um percurso de Jung de um revisionismo psicanalítico baseado em teorias biológicas e psiquiátricas da época para uma psicologia simbólica, onde o símbolo e a noção de fantasia possuem um caráter epistemológico e ontológico fundamental. Portanto, através da averiguação das alterações, inserções e exclusões de passagens do texto esta pesquisa buscou reconstruir o desenvolvimento do projeto de psicologia de Carl Gustav Jung no que diz respeito à metodologia, epistemologia, sua compreensão ontológica e dos processos de constituição da subjetividade. Enfatizando de que maneira tais alterações em sua psicologia estavam estreitamente ligados a certos modelos de conhecimento vigentes em sua época. Pretende-se, assim, contribuir para a ampliação das possibilidades de compreensão sobre o projeto de psicologia de C. G. Jung e do lugar que este ocupou na história da psicologia do século XX.

Palavras-Chave: Carl Gustav Jung, história da psicologia, psicologia analítica, Símbolos da Transformação.

ABSTRACT

Massière, F. M. (2016) The Construction of Analytical Psychology from the Book Symbols of Transformation: the process of writing and rewriting a psychology. Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, Universidade Federal de São João Del-Rei/MG

This research is an investigation proposal of the construction of the psychology project of Carl Gustav Jung (1875-1961) based on a comparative analysis between the first and fourth edition of the book *Symbols of Transformation: an analysis of the prelude to a case of schizophrenia* (revised and expanded in 1952), originally published as *Transformations and Symbols of the Libido: a contribution to the history of evolution of the thought* (1911-12/2001). In the bases of a hermeneutical dialogue with the different editions, the book reveals Jung's path from a psychoanalytical revisionism based on biological and psychiatric theories of the epoch to a symbolic psychology, where the notions of symbol and fantasy have a fundamental epistemological and ontological character. Therefore, through the ascertainment of passages of the text that were altered, inserted and excluded this research sought to reconstruct the development of the project of psychology of Carl Gustav Jung in terms of methodology, epistemology, ontology and the constitution of subjective processes. Emphasizing how such changes in his psychology were closely connected to certain fields of knowledge that were predominant in his epoch. Therefore, this research is intended to contribute to expand the possibilities of comprehension about C. G. Jung's psychology project and the place that it belongs in the history of psychology of the twentieth century.

Key-words: Carl Gustav Jung, history of psychology, analytical psychology, Symbols of Transformation.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
1.1 – Apresentação da Obra: <i>Transformações e Símbolos da Libido: uma contribuição para a história da evolução do pensamento</i>	11
1.2 – O Labor da Redescoberta: por uma nova leitura da obra de C. G. Jung	14
1.3 – Revisão Bibliográfica	21
1.3.1 – O Processo de Elaboração da Obra	21
1.3.2 - Outros Sentidos para a Obra	26
1.3.3 - A Revisão da Obra	31
1.4 – Objetivos	34
1.4.1 – Objetivo Geral	34
1.4.2 – Objetivos Específicos	34
1.5 – Método	35
1.5.1 - Ciência e Hermenêutica	38
1.5.2 - Hermenêutica Junguiana	43
1.5.3 - Análise Comparativa da Obra a partir da Hermenêutica de Gadamer e da Hermenêutica Simbólica de C. G. Jung	51
2. AS TRANSFORMAÇÕES E SÍMBOLOS DA LIBIDO A PARTIR DAS FANTASIAS DE MISS MILLER	54
2.1 - Entrando na Obra	54
2.2 - Miss Frank Miller como a guia do Reino das Mães	60
2.2.1 – O Hino da Criação	61
2.2.2 - A Canção da Mariposa	65
2.2.3 - Aspectos da Libido e a Concepção e Teoria Genética da Libido	69
2.2.4 - A Transformação da Libido: uma possível fonte das descobertas primitivas humanas	73
2.2.5 - A Origem Inconsciente do Herói	76
2.2.6 - Simbolismo da Mãe e Renascimento	83
2.2.7 - A Luta pela Libertação da Mãe	90
2.2.8 - O Papel da Dupla Mãe	94
2.2.9 - O Sacrifício	100

2.3 - Saindo da Obra	110
3- OS OUTROS PAPÉIS DE MISS MILLER	115
3.1- Miss Miller: <i>Anima Abscondita</i>	115
3.1.1 - O Sacrifício do Herói	119
3.2 - Miss Miller como Caso Clínico de Esquizofrenia	128
3.3 - Tentativa de Reconstrução de um Retrato Histórico de Miss Miller	145
4 - DA FANTASIA COMO PATOLOGIA A UMA FANTASIA COMO ONTOLOGIA	153
4.1 – As duas formas de pensamento na 1ª edição	153
4.2– Do Pathos da Fantasia a Fantasia do Pathos	157
4.3– Por que Não “O Pensamento Intuitivo”?	165
4.4 – A Ontologia da Fantasia	168
5 – DO MONOGENISMO PSICOPATOLÓGICO AO POTENCIAL CONSTRUTIVO DO POLIGENISMO ARQUETÍPICO	181
5.1 – O Monogenismo Psicopatológico	181
5.2- Psicologia e Alquimia	192
5.3 - Símbolos da Transformação: processo de individuação e poligenismo das imagens arquetípicas	206
6 – DO ARGUMENTO BIOLÓGICO À PERSPECTIVA SIMBÓLICA	216
6.1 - A Nova Teoria da Libido	218
6.2 - Influências e Consequências da Reformulação da Teoria da Libido	224
6.3 - A Energia Psíquica	233
6.4 - O Conceito de Símbolo em Transformações e Símbolos da Libido	240
6.5 – O Novo Símbolo	244
6.6 – Símbolo e concepção simbólica	251
6.7 – O fim do argumento biológico e a construção de uma psicologia simbólica	260
7 – CONSIDERAÇÕES FINAIS	264
8 - REFERÊNCIA	270

1. INTRODUÇÃO

1.1 – Apresentação da Obra: *Transformações e Símbolos da Libido: uma contribuição para a história da evolução do pensamento*

Esta pesquisa tem como proposta realizar uma análise comparativa de duas edições da obra *Symbole der Wandlung – Analyse des Vorspiel zu einer Schizophrenie* de Carl Gustav Jung, traduzido para o português como *Símbolos da Transformação – análise dos prelúdios de uma esquizofrenia* (1952/1999). Esta obra foi publicada, inicialmente, em duas partes, a primeira em 1911 sob o título de *Wandlungen und Symbole der Libido – Beitrage zur Entwicklungsgeschichte des Denkens* (*Transformações e Símbolos da Libido – uma contribuição para a história da evolução do pensamento*¹) (Jung, 1911-12/2001), sob a forma de artigo no *Jahrbuch fur Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, volume III, sendo a segunda parte publicada no ano seguinte no volume IV do periódico supracitado.

A primeira edição da obra como livro foi lançada em 1912 pela editora Deuticke Verlag, de Leipzig e Viena, sendo a 2ª edição de 1925, sem alterações, e a 3ª publicada no ano de 1937 com algumas correções textuais, mas que não modificam a obra como um todo. A 4ª edição é publicada em 1952, passando a ser intitulada *Symbole der Wandlung – Analyse des Vorspiel zu einer Schizophrenie* (*Símbolos da Transformação – análise dos prelúdios de uma esquizofrenia*). Tal alteração no título aponta para uma mudança de conceituação e sentido do livro (Jung, 1952/1956), principalmente no que se refere à compreensão na psicologia de Carl Gustav Jung dos conceitos de libido, símbolo, arquétipo e dinâmica psíquica.

A análise comparativa será realizada entre a 1ª e 4ª edição da obra, e tem como objetivo avaliar como as mudanças presentes nas diferentes edições auxiliam a compreender a construção do projeto de psicologia do autor que ficou conhecida como psicologia analítica e/ou psicologia complexa. As alterações identificadas entre as edições revelam uma mudança de perspectiva do autor para com os fenômenos

¹ Esta obra foi traduzida em 1916 (Taylor, 2009) por Beatrice Hinkle com o título *Psychology of the Unconscious – a study of the transformations and symbolisms of the libido* (*Psicologia do Inconsciente – um estudo sobre as transformações e simbolismos da libido*), publicada nas obras coligadas de C. G. Jung como o volume suplementar B. Esta será a versão da 1ª edição que será utilizada nesta pesquisa. No entanto, ao longo da pesquisa, embora use a tradução de 1916, irei sempre me referir ao livro a partir de seu nome da edição alemã *Transformações e Símbolos da Libido*. Tal decisão foi tomada para evitar confusões e deixar claro de que obra se trata, tendo em vista que Jung tem outra obra publicada em 1916 denominada em português *Psicologia do Inconsciente* (1916/2011).

psíquicos. Mesmo em uma análise inicial já é possível averiguar uma mudança no linguajar utilizado da 1ª para a 4ª edição. Os conceitos psicanalíticos e psiquiátricos são substituídos por terminologias próprias da psicologia analítica como Anima-Animus, Si-Mesmo, processo de individuação e arquétipo (Jung, 1952/1956). A escolha desta obra justifica-se pelo lugar de grande relevância que ocupa no desenvolvimento das bases conceituais e metodológicas do autor, além de sua importância para a história da psicologia².

Em seminário realizado em 1925, Jung (1925/2012) afirma que a tese principal do livro é a divisão da libido em uma corrente positiva e negativa. A primeira parte do livro se desenvolve a partir da apresentação dos dois tipos de pensamento (dirigido e de fantasia³), seguido dos relatos de Miss Miller. Gradualmente é construído um estudo analógico entre as fantasias de Miss Miller e imagens oriundas de mitos, literatura, filosofia e religião nos capítulos *O Hino do Criador* e *A Canção da Mariposa* e, assim, é apresentada a tese da polaridade criadora e destruidora da libido. Entretanto, este é apenas um aspecto do livro, resumido à sua primeira parte.

A segunda parte do livro tem início com uma exposição da teoria da libido, propondo uma alteração da compreensão da mesma como uma energia com uma qualidade exclusivamente sexual para uma energia psíquica de caráter geral em que a qualidade será determinada de acordo com o processo de transformação sofrido a partir do símbolo em que ela é expressa. Jung expõe minuciosamente este processo de transformação da libido a partir do mito do herói e de sua luta de libertação da imago materna através do sacrifício, sempre realizando analogias com o caso de Miss Frank Miller. Este processo de transformação da libido se constitui como um desenvolvimento tanto da personalidade individual quanto da cultura do homem, como se este processo de transformação, representado no mito do herói, tivesse permitido a passagem de um pensamento prioritariamente de fantasia para um pensamento dirigido na história da sociedade ocidental. Esta proposição justifica o subtítulo da 1ª edição no original

² Henri Ellenberger (1970) e Eugene Taylor (2009) em seus estudos sobre a história do desenvolvimento da psiquiatria dinâmica dão uma ênfase especial à duas obras de Jung, *Transformações e Símbolos da Libido* (1912/2001) e *Tipos Psicológicos* (1921/2011). Estes estudos apontam para a importância histórica, dentro do campo da psiquiatria dinâmica e da psicologia, que essas obras tiveram.

³ O pensamento dirigido é fundamentado na linguagem, demanda um esforço por parte daquele que pensa, estando implícito um foco de atenção ativa na abordagem do fato. Dirige-se inteiramente para fora, é lógico e tem como foco a realidade, ou seja, é um pensamento que se adapta à realidade. O pensamento de fantasia não segue uma linha definida de raciocínio e nem se limita a um encadeamento a partir de uma ideia superior. Ele não segue um eixo de pensamento encadeado logicamente, mas flutua, afunda e se eleva de acordo com sua própria gravidade. É um jogo de ideias que segue uma vontade interior (Jung, 1952/1956).

alemão: *uma contribuição para a história da evolução do pensamento*, apontando que a obra original tinha um teor histórico-psicológico ou psicogenético. *Transformações e Símbolos da Libido* (1912/2001) apresenta como uma de suas teses principais a proposição de como o pensamento dirigido do homem se desenvolveu a partir de uma explicação dinâmica da libido, expressa em símbolos e tendo como base as imagens primordiais.

Taylor (2009) levanta algumas hipóteses sobre o livro. Afirma que nele Jung desenvolveu a tese de que a relação entre a fantasia de incesto e o mito de Édipo, conforme exposto nos trabalhos de Freud, aponta para uma relação histórica viva, em que os mitos seriam uma forma na qual o passado pode se rerepresentar no presente para que, então, seja possível compreender o seu efeito sobre nós. As narrativas míticas seriam uma representação simbólica das experiências universais do homem comum à humanidade ao longo de toda a sua história. A expressão dos símbolos exemplificada através do mito do herói faz com que Jung reinterprete a noção de libido e do mito edípico, pois a relação pré-edípica com a mãe é compreendida como sendo prioritariamente nutricional e não sexual⁴. Esta nova interpretação leva a uma explicação orientada para uma dinâmica de desenvolvimento através da regressão, sendo o mito do herói um exemplo de como a libertação da imago materna desencadeia a liberação da libido para que, assim, possa ser expressa a partir de outros símbolos, possibilitando um desenvolvimento cultural e individual. Tais hipóteses levantadas por Taylor se aproximam da explicação prévia exposta no presente texto.

Tais teses e hipóteses dizem respeito à 1ª edição da obra. Embora ainda mantenha muito princípios oriundos da 1ª edição, a revisão da 4ª edição apresenta importantes nuances que proporcionam à obra outros matizes e sentidos. Muito já foi escrito sobre influências típicas do século XIX na obra de Jung no que se refere à sua teoria do inconsciente coletivo como a influência da lei biogenética de Ernst Haeckel⁵,

⁴ Esta ideia é posteriormente explicada de forma mais estruturada nas palestras ministradas por Jung na Fordham University em Nova York em 1912. Nestas, Jung expõe o seu conceito de libido, sua interpretação das fases psicosexuais propostas por Freud e uma nova divisão no que diz respeito ao desenvolvimento sexual, já que, para Jung, os primeiros anos de vida se caracterizam, principalmente, pelas funções de crescimento e nutrição. Estas conferências foram publicadas em 1913 e se encontram presentes no IV volume das obras coligidas de Jung com o título *Tentativa de Apresentação da Teoria Psicanalítica* (1913/2011).

⁵ Ernst Haeckel foi um biólogo germânico do século XIX de formação romântica. Segundo sua lei biogenética, no desenvolvimento embriológico há uma recapitulação filogenética ao longo do desenvolvimento ontogenético, ou seja, as mudanças morfológicas dos embriões de espécies contemporâneas recapitulam o desenvolvimento evolutivo de espécies ancestrais que fazem parte de sua

das teorias da memória orgânica e a ideia de que o pensamento infantil e os sonhos são ressonâncias de um pensamento antigo (pensamento de fantasia) (Shamdasani, 2003), ideias apresentadas inicialmente na obra *Transformações e Símbolos da Libido* (1912/2001). Entretanto, é de vital importância analisar de que forma tais ideias são expostas nas diferentes edições da obra a ser analisada nessa pesquisa, já que as críticas às teorias de Haeckel e às de memória de tons lamarckistas acabam sendo estendidas a C. G. Jung. Não há dúvida que na primeira edição da obra existe uma forte influência de um pensamento evolucionista marcadamente influenciado pelas teorias de Haeckel e de outros autores, entretanto, observa-se em pequenas passagens da 4ª edição que este pensamento não se encontra mais de forma tão acentuada⁶. Tal fato é apenas um pequeno exemplo das contribuições que a presente pesquisa pode trazer para a compreensão do desenvolvimento do projeto de psicologia de C. G. Jung.

1.2 – O Labor da Redescoberta: por uma nova leitura da obra de C. G. Jung

Em seu artigo *Will the Post-Jungians Survive?*, Andrew Samuels (1998) afirma que durante muito tempo a psicologia analítica não foi levada em consideração de forma séria pelo meio acadêmico devido a uma leitura estereotipada da obra de Jung. Entretanto, atualmente o número de pesquisas e trabalhos acadêmicos relacionados à psicologia analítica têm crescido substancialmente em muitos países. A pesquisa proposta nesta dissertação encontra-se em acordo com uma das possíveis linhas de investigação expostas por Samuels em seu artigo. Segundo o autor, muitas das ideias centrais da psicologia analítica sofreram revisões extensas, sendo algumas modificadas e ampliadas continuamente. Como o *modus operandi* de Jung não consistia em uma sistematização das teorias, a compreensão do desenvolvimento destas acaba se perdendo em inúmeros textos presentes ao longo de sua obra. Samuels propõe um estudo da obra de Jung com ênfase nestes fatores moldáveis e mutáveis de suas teorias, analisando crítica e historicamente a composição do corpo teórico construído em sua psicologia. Este tipo de estudo não pressupõe uma sistematização cronológica dos conceitos propostos por C. G. Jung, tal abordagem estaria supondo a construção de uma psicologia estrutural e sistematizada por parte do autor, o que iria contra princípios epistemológicos e metodológicos básicos de seu pensamento.

linha evolutiva. A obra de Ernst Haeckel influenciou o trabalho de inúmeros pensadores, entre eles Sigmund Freud (Richards, 2008).

⁶ Um exemplo é a mudança de postura de Jung frente ao pensamento dirigido e o pensamento de fantasia.

Esta falta de estruturação e sistematização não é uma falha, mas aponta para importantes características da obra de C. G. Jung. Em uma entrevista realizada por Ximena de Ângulo em 1952, Jung afirma que seus termos não são deduzidos, mas oriundos de fatos. Devido a isto faz objeções extenuantes ao termo sistema. Na entrevista, afirma não ter sistemas: ao abordar os fenômenos, busca construir hipóteses capazes de englobar os fatos. De forma enfática, afirma que o termo sistema soa dogmático, rígido e fechado, a natureza hipotética, experimental e empírica da natureza de seu trabalho deve ser enfatizada (Mcguire & Hull, 1977).

A partir de tais afirmativas de Jung, Clarke (1992) propõe a utilização de uma distinção construída por Nicolai Hartmann em 1936 entre pensadores de sistemas e pensadores de problemas. Os pensadores de sistemas são mais aceitos no ocidente, estes constroem um sistema de pensamento na qual as partes se juntam em um todo lógico e coerente. Tais pensadores deixam claras a lógica e as fronteiras de seu pensamento e de que forma podemos nos utilizar e guiar a partir deles. Como exemplos, temos Kant, Hegel, Aristóteles etc. Por outro lado, há os pensadores de problemas, aqueles que procuram dar conta do fenômeno de forma global e acabam por propor inúmeras ideias subordinadas e, às vezes, contraditórias, encorajando a exploração e o não fechamento das possibilidades. Estes não buscam soluções prontas e definitivas, mas enfocam a experimentação e valorizam mais o processo de busca do que uma solução final em si. Este tipo de pensamento, embora tenha uma forma geral, não deixa claras as fronteiras e nem como se guiar frente aos problemas e as possibilidades que surgem. Entre os pensadores deste tipo estão Platão, Nietzsche, Kierkegaard e C. G. Jung.

Inúmeros fatores levam a possibilidade de identificar Jung com um pensador de problemas, entre eles, a natureza fundamentalmente dialética do pensamento junguiano⁷, no qual todo e qualquer conhecimento é fragmentário e constituído a partir de um ponto de vista parcial do pensador em contato com o fenômeno (Clarke, 1992). Isso pressupõe que toda teoria precisa se fragmentar e possibilitar um modo de interpretação alternativo e que nenhum ponto de vista isolado dará conta do fenômeno como um todo. Esta dialética leva a um pensamento radicalmente temporário, aberto a mudanças, ampliações e refinamentos, já que a relação entre o pesquisador e o objeto

⁷ Dialética aqui compreendida em um sentido mais amplo e não hegeliano. Segundo Pieri (2002), a dialética se apresenta com três significados principais na psicologia analítica: “1) dialética como método meramente generalizante ou método de individuação recíproca; 2) dialética como método cognoscitivo complexo ou método de circularidade entre análise e síntese; 3) dialética como composição não sintética dos opostos ou como tensionalidade dos próprios opostos.” (p.152)

estará em uma constante transitoriedade. A possibilidade de uma solução final frente aos fatos encontrados não é algo possível, já que a psique tem um caráter essencialmente fugidio (Clarke, 1992).

Não há uma tentativa de construção de uma doutrina sistemática e estruturada de ideias e conceitos rígidos, o que ocorre é uma complexa e contínua experimentação de Jung frente aos fenômenos complexos da psique. Segundo Clarke (1992):

Esses experimentos, claro, relacionam-se a uma disciplina particular, isto é, a psicologia, e com um assunto específico, ou seja, a psique humana. Observando como um todo, eles tendem também a retornar e a pressagiar certas atitudes e valores característicos. Por isso mesmo, não devemos tentar destilar deles uma doutrina, um sistema ou um único propósito inequívoco. Fazer isso seria inteiramente contrário ao espírito e, na verdade, às intenções da obra de Jung (Clarke, 1992, p. 37).

Na concepção de C. G. Jung, a psique é de tal grau de complexidade que a própria sistematização se torna impossível. Segundo o autor: “[...] quanto mais o conhecimento penetra na essência do psiquismo, maior se torna a convicção de que a multiplicidade de estratificações e as variedades do ser humano também requerem uma variedade de pontos de vistas e métodos [...]” (Jung, 1935/2002, §.11⁸).

Shamdasani (2003) defende que a postura de Jung frente ao fenômeno psíquico após o seu rompimento com a psicanálise se aproxima do que William James denominou de psicologia funcional ao invés de uma psicologia estrutural. Uma busca por uma psicologia com funções prática, em que o laboratório de atuação do psicólogo seja o mundo. Tal postura também é reiterada em suas palestras na Universidade de Fordham (Jung, 1913/2011), onde Jung se coloca como um pragmatista⁹.

Esta exposição da obra de Jung a partir de certo viés que não enrijeça a obra se faz necessária, principalmente, devido ao cuidado do autor de postular a incognoscibilidade radical que a psique apresenta (Barreto, 2008). Os fenômenos psíquicos só podem ser conhecidos a partir das imagens que são apresentadas no campo da consciência, a realidade que temos acesso será sempre uma realidade psíquica e, sendo assim, simbólica. O símbolo, noção fundamental da psicologia analítica, se

⁸ As citações às passagens das obras coligadas de Jung publicadas no Brasil como obras completas seguirão o padrão dos estudos nacionais e internacionais da obra do autor e serão referenciadas a partir de seus parágrafos. As citações de Jung quando referenciadas em páginas são de artigos originalmente publicados em revistas ou de seus seminários.

⁹ Fruto direto da influência de William James, o pragmatismo é um método no qual se deve extrair ao máximo o valor de cada palavra e colocá-la em ação dentro da corrente de sua experiência (Jung, 1913/2011). Essa proposição tem como objetivo a modificação de realidades existentes, sendo as teorias somente instrumentos em que se possa apoiar e não respostas ou fundamentações últimas dos fenômenos psíquicos.

constitui como a melhor representação apresentada no campo da consciência para um fato relativamente desconhecido, mas que a existência pode ser postulada (Jung, 1921/2011). Defendo que o enfoque simbólico de abordagem aberta ao fenômeno, que não os enquadre em interpretações *a priori*, e que priorize a metáfora sobre o conceito (De Voogd, 1984) é aquele que faz jus ao projeto de psicologia de Jung e ao espírito e intenção de sua obra.

A importância deste processo de investigação histórica da construção de um projeto de psicologia é defendida também por Sonu Shamdasani (2003), historiador e pesquisador da obra de Carl Gustav Jung. No prólogo de seu livro *Jung and the Making of Modern Psychology: the dream of a Science*, o autor afirma que o enriquecimento do campo da psicologia passa pela possibilidade de se estudar o processo de construção desta ciência. Shamdasani (2003; 2005) e outros autores, como Eugene Taylor (2009), buscam desconstruir tanto a visão freudocêntrica que se formou ao redor da obra de Jung, como, também, demolir a mitificação construída ao redor do autor. Para Shamdasani (2005), tanto discípulos quanto detratores da psicologia analítica muitas vezes fazem um desfavor à história da psicologia ao construir biografias e estudos sem nenhum cuidado acadêmico e que mitificam e distorcem a obra de Carl Jung.

Tanto Freud quanto Jung são vistos como os fundadores da psicoterapia moderna e da psicologia das profundezas¹⁰. Esta leitura dos autores leva a uma visão fundacional isolada da disciplina, ao invés de ser considerada dentro de um complexo desenvolvimento do pensamento ocidental envolvendo muitos autores e campos do saber (Shamdasani, 2005). Tal mito de criação da psicologia profunda foi reforçado por Sigmund Freud e seus seguidores em obras como *A História do Movimento Psicanalítico* (Freud, 1914/1974) em que o surgimento da psicanálise ocorre com a descoberta de Breuer do método catártico e com a elaboração posterior do método pelo próprio Freud. Embora a psicanálise tenha sua parte na construção deste mito fundacional da psicologia profunda, estudiosos da psicologia analítica contribuíram fortemente para a criação e o reforço desse mito. Um exemplo de tal fato é toda a polêmica envolvendo a obra *Memórias, Sonhos e Reflexões* (Jung & Jaffé, 1961/2006) que foi exposta por Sonu Shamdasani como sendo uma biografia e não a tão proclamada autobiografia de C. G. Jung em seu artigo *Memories, Dreams and Omissions* (1995/1999) e em *Misunderstanding Jung* (2000). Embora seja uma

¹⁰ Termo proposto por Eugene Bleuler para denominar todas as escolas que lidavam com os fenômenos psicológicos considerando o inconsciente em sua dinâmica.

biografia notável, a figura de C.G. Jung foi elaborada em tal obra com o cuidado de omitir certos aspectos e enfatizar outros, a fim de construir um personagem que estivesse de acordo com as expectativas de alguns de seus seguidores, reforçando o mito de Jung e tornando a biografia mais vendável¹¹ (Shamdasani, 1995/1999; 2000; 2005). A consequência mais grave deste fato é que a obra junguiana acaba por ser lida dentro de um certo viés oriundo de *Memórias, Sonhos e Reflexões* (1961/2006) que ajudou a criar a “Lenda Junguiana” (Shamdasani, 2005). Esta lenda pode ser resumida da seguinte forma:

Freud foi o fundador da psicoterapia; Jung foi um discípulo de Freud e derivou suas ideias dele; que as duas mais importantes figuras para Jung na gênese de seu trabalho foi Freud e Spielrein; que após a sua ruptura com Freud, Jung teve um colapso e daí surgiu a sua psicologia analítica; que durante esse “confronto com o inconsciente” ele descobriu (ou inventou) suas ideias do inconsciente coletivo, arquétipos e individuação; que a psicologia analítica representa uma revisão da psicanálise; que Jung escreveu uma autobiografia; que foi tomada como a principal fonte de informação sobre a sua vida e obra; e que a psicologia analítica atual descende de Jung e, de fato, foi fundada por ele¹² (Shamdasani, 2005, p.3).

Uma leitura atenta do primeiro capítulo de *Transformações e Símbolos da Libido* (1912/2001) intitulado *A Respeito dos Dois Tipos de Pensamento* permite levantar algumas hipóteses quanto à obra junguiana. Nesse pequeno, mas importante capítulo, inúmeros autores são citados para embasar a ideia dos dois tipos de pensamento, permitindo um questionamento sobre o verdadeiro lugar de C. G. Jung na história intelectual do século XX e sob qual tradição intelectual sua obra se assenta e é herdeira. Nesse capítulo, Jung faz referência a William James, Friederich Nietzsche, Hermann Ebbinghaus, Hugo Karl Liepmann, Oswald Kulpe, Christian Wolff, James Mark Baldwin, Friedrich Jodl, Jacob Burckhardt, Wilhelm Max Wundt, Sigmund Freud, Pierre Janet, Édouard Claparède, Otto Rank, Georg Friedrich Creuzer, Guillaume Ferrero, Theodor Flournoy, Friederich Wilhelm Joseph Schelling, Immanuel Hermann von Fichte, entre outros. Na distinção entre os tipos de pensamento, é possível

¹¹ Shamdasani (1995/1999; 2005) aponta a preocupação de Jung em ser “auntificaded” (A tradução aproximada deste neologismo seria “titiificado”). Este termo foi utilizado em conversas de Jung com seu tradutor R. F. C. Hull e em algumas cartas para expressar a sua preocupação de que a biografia *Memórias, Sonhos e Reflexões* (Jung & Jaffé, 1961/2006) seria editada para se tornar mais palatável para o grande público, através de extração ou retificação de passagens que pudesse chocar ou ser polêmica (Shamdasani, 1995/1999). Esta “titiização” acabou por distorcer os relatos de Jung e privilegiar a construção de um personagem idealizado, transformando a biografia em uma espécie de hagiografia (Shamdasani 1995/1999).

¹² Tradução do autor. Daqui em diante todas as passagens no texto em português de obras em língua estrangeira são traduções do autor.

identificar, principalmente, uma forte influência de William James, além de um forte diálogo com os autores supracitados. Inúmeras leituras tradicionais da obra de Jung ignoram toda essa influência intelectual e propõem uma leitura freudocêntrica e fundacional da psicologia profunda.

Em sua obra *The Mystery of Personality: a history of Psychodynamic Theories*, Eugene Taylor (2009) situa a obra junguiana naquilo que ele denominou o *Eixo de Charcot*¹³, onde estão inseridos também Theodor Flournoy, William James, Pierre Janet, Morton Prince e parte do trabalho inicial de Roberto Assagioli. Em movimento similar à Taylor, Shamdasani (2000) identifica uma forte conexão das ideias de Jung com as de James, Flournoy e Frederyck Myers, representantes do movimento que Flournoy denominou de psicologia subliminal.

Os estudos acadêmicos sobre a psicologia de Carl Gustav Jung devem observar tais apontamentos levantados por Taylor (2009), Shamdasani (1995/1999; 2000; 2003; 2005) e mesmo Clarke (1992). A psicologia analítica deve ser abordada não como uma dissidência da escola psicanalítica, mas tendo uma construção singular em uma complexa rede de relacionamentos entre pensadores e ideias. Considerar que o próprio Jung se colocou como um pensador que se debruçava sobre problemas e linhas de investigação que já interessavam pensadores do passado (Clarke, 1992) o situa em uma clara tradição de indivíduos que tentaram lidar com o fenômeno do desconhecido e do pensamento simbólico. Sua obra consiste naquilo que Boechat (2014) denominou como “um movimento de resgate do pensamento mitológico deixado de lado pelo positivismo típico do paradigma cartesiano. O símbolo sempre funcionou na obra junguiana, operando esse papel de resgate” (p. 51). Tal projeto de psicologia de Jung, embora não tenha uma sistematização e uma estruturação rígida, possui uma coerência naquilo que se refere às concepções e direções tomadas, principalmente após 1920, e podendo ser até mesmo retomado ao momento anterior a seu encontro com Freud em 1900 (Clarke, 1992).

Outro importante fator a ser considerado nesta pesquisa é a publicação do *Livro Vermelho* ou *Liber Novus* (2010) em 2009, no qual vemos que a auto-experimentação realizada por Jung exerceu uma forte influência na constituição de sua psicologia. Esta auto-experimentação através de experiências visionárias não é algo único ou anormal na época, assemelhando-se a experimentos realizados por surrealistas como André Breton

¹³ Para Taylor (2009), com o seu trabalho de estudo dos estados hipnóticos e de alteração do psiquismo, Jean-Martin Charcot foi o fundador da psiquiatria dinâmica.

e Philippe Soulpault, por poetas como W. B. Yeats que compôs uma psicocosmologia poética em seu livro *As Visões*, pelo psicanalista Helbert Silberer que conduzia experimentos hipnagógicos e por Ludwig Staundmaier, químico experimental que realizava experiências com escrita automática e alucinações induzidas (Shamdasani, 2009). A partir da leitura do *Livro Vermelho* (2010) e do Seminário sobre Psicologia Analítica proferido por Jung em 1925 (Jung, 1925/2012) considero a hipótese de que a obra *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) e sua edição revisada *Símbolos da Transformação* (1952/1956) podem ser consideradas respectivamente um prefácio e um posfácio do Livro Vermelho. Com isso, defendo a tese de que a leitura cuidadosa e a comparação de tais obras permitem uma compreensão mais apurada da gênese dessa obra, assim como o seu significado dentro do *corpus* junguiano. Por fim, o estudo das experiências relatadas no *Livro Vermelho* (2010) permite avaliar como os conceitos propostos por C. G. Jung estão diretamente atrelados a uma base imaginal documentada na obra (Shamdasani, 2014).

Assim como Clarke¹⁴ (1992), defendo que o estudo de uma obra, principalmente da obra junguiana, requer um esforço hermenêutico. A hermenêutica filosófica de Gadamer (1960/2014) propõe que a compreensão de um texto requer um diálogo entre o leitor e a obra, no qual o leitor não desvendará a obra em si, mas a partir de um esforço de fusão de horizontes será capaz de constituir uma certa compreensão do texto delimitada pelo nosso momento histórico e pelas questões que este nos coloca. Com isso, pretendo iluminar a perspectiva aqui colocada da obra de Jung, assim como ampliar o escopo do horizonte hermenêutico em que me coloco para compreender o *corpus* junguiano. Este esforço não se coloca em um completo subjetivismo como critica Shamdasani (2005) no livro *Jung Stripped Bare by his Biographers, Even*, quanto alguns trabalhos de junguianos que acarreta em uma leitura distorcida da obra de Jung. A leitura hermenêutica baseada na filosofia de Gadamer embora negue a possibilidade (ou mesmo que seja desejável) de uma leitura “verdadeira” da obra, defende formas de leituras que permitem uma fusão de horizontes em que os preconceitos possam ser identificados e uma compreensão mais lúcida e consciente seja alcançada.

¹⁴ Clarke (1992) defende não somente a abordagem hermenêutica a obra junguiana como também realiza uma leitura da psicologia analítica de C.G. Jung como um esforço de compreensão dos fenômenos psíquicos que se caracteriza como uma ciência hermenêutica.

A pesquisa desenvolvida nesta dissertação se fundamenta nos princípios aqui expostos de Clarke (1992), Samuels (1998) e Shamdasani (2003)¹⁵, que permitem uma compreensão crítica e contextualizada da obra de Jung e de suas revisões. Tais fatores são de extrema relevância já que possibilitam uma maior visibilidade e clareza em relação à trajetória e ao desenvolvimento da obra de C. G. Jung que, com frequência, chega ao público de modo fragmentado, disperso e não contextualizado, podendo conduzir a leituras distorcidas e reducionistas sobre a perspectiva proposta pelo autor.

A obra de Carl Gustav Jung apresenta uma ampla complexidade. Para a compreensão de seu projeto de psicologia faz-se necessário um estudo abrangente que aborde as ideias do autor a partir de suas bases epistemológicas e metodológicas. Deve-se, ainda, levar em consideração com quais interlocutores o autor está dialogando em cada um de seus textos. Esta pesquisa propõe justamente uma leitura cuidadosa das diferentes edições de uma de suas principais obras, *Símbolos da Transformação – análise dos prelúdios de uma esquizofrenia* (1952/1956) comparando-a com sua primeira edição (1912/2001) para avaliar os possíveis desenvolvimentos e mudanças no projeto de psicologia de Jung no que diz respeito aos constructos teóricos, metodologia, epistemologia e compreensão ontológica.

1.3 – Revisão Bibliográfica

1.3.1 – O Processo de Elaboração da Obra

O livro *Transformações e Símbolos da Libido* (1912/2001) se apresenta como uma obra seminal para a compreensão de Carl Gustav Jung sobre o psiquismo e como um marco para a história da psicologia profunda. Foi a partir deste trabalho que Jung começou (ou retomou) seu trabalho de construção de uma psicologia como uma ciência da alma (Jung, 1952/1956). Esta tem como fim e princípio o trabalho analítico de abertura às experiências dos pacientes e de suas vivências simbólicas, sem reduzi-las a um princípio teórico *a priori* ou interpretá-las de forma rígida e unilateral (Jung, 1935/2002).

O processo de confecção dos textos que iriam compor o livro foi longo, tortuoso e conflituoso. Esta obra marcou o fim da relação de cinco anos entre Sigmund Freud e Carl Gustav Jung. Nas cartas trocadas entre eles é possível acompanhar as diferenças na

¹⁵ Além destes autores, Paul Bishop (2008; 2012; 2014) é outro importante pesquisador que lançam uma luz diferenciada sobre a obra de Carl Gustav Jung, principalmente no que diz respeito à relação do autor com o classicismo alemão.

abordagem do psiquismo entre ambos, que foi se tornando insustentável a partir do momento em que Jung começou sua ampla pesquisa sobre os paralelos mitológicos e sobre a sintomatologia apresentada por seus pacientes no Hospital Psiquiátrico de Burghölzli. Desde as primeiras publicações de Jung, fica clara a importância que este conferia as descobertas realizadas por Freud em sua exploração das vivências inconscientes. Suas publicações de 1902 a 1905 já apresentavam citações às obras de Freud e apontavam para a relevância destas no campo da psicologia e da psiquiatria (McGuire, 1976). Entretanto, tais citações, em nenhum momento, davam ênfase à teoria da sexualidade, que, segundo Jung, era para Freud um bastião construído em defesa à lama negra do ocultismo¹⁶ (Jung & Jaffé, 1961/2006).

Tal postura de Freud era vista por Jung como um dogma, uma vez que a teoria da sexualidade não se caracterizava como uma hipótese científica momentaneamente satisfatória e sim como uma certeza, um “artigo de fé eternamente válido” (Jung, 1961/2006, p. 185). Tal posicionamento de Jung já fica claro no prefácio de seu trabalho *A Psicologia da Dementia Praecox: um ensaio* (Jung, 1906/1986), no qual Jung defende que para se criticar a teoria de um autor deve-se, antes de tudo, utilizar tal método (no caso o psicanalítico), a fim de que se possa avaliar sua eficácia e suas hipóteses. Caso não se procedesse de tal maneira se tomaria uma postura semelhante aos cientistas do século XVI que desprezavam as novas proposições de Galileu, mas se negavam a olhar através das lentes de seu telescópio. Todavia, no texto, Jung já afirma que não coloca a sexualidade em primeiro plano e não lhe atribui a mesma universalidade psicológica que Freud lhe confere. Esse prefácio já apresenta certos indícios dos problemas que surgiriam posteriormente nos anos de contribuição entre estes dois grandes cientistas, além de deixar clara a postura de Jung frente aos fenômenos psíquicos e ao princípio que norteia o seu projeto de psicologia.

O trabalho de elaboração do texto que viria a se tornar o livro *Transformações e Símbolos da Libido – uma contribuição para a história da evolução do pensamento*, começa no final de 1909. Em uma carta a Freud, de 25 de dezembro de 1909 (McGuire, 1976), Jung relata o aprofundamento de seus estudos no campo da mitologia, da arqueologia e da história das civilizações e como, a partir destes, começou a

¹⁶ No entender de Jung (1961/2006), ocultismo referia-se a qualquer fato que incluisse um fenômeno religioso ou filosófico. Para Jung (1922/2011), estes devem ser analisados a partir de um viés psicológico, já que são vivências psíquicas.

desenvolver paralelos com certas imagens que surgiam nos quadros de demência precoce¹⁷.

Em outra carta para Freud, datada de 30 de janeiro de 1910 (McGuire,1976), Jung menciona a palestra ministrada para estudantes de diversas sociedades científicas sobre o tema do simbolismo. Expõe as fundações psicogenéticas das fantasias individuais, apontando que a forma ou o material de conflitos pessoais tem um caráter mítico ou mitologicamente típico. Essa ideia inicial será continuamente reelaborada por Jung da primeira à quarta edição do livro. A ideia das fundações psicogenéticas das fantasias será refinada e continuamente revista, vindo a se constituir como a teoria dos arquétipos e do seu correlato, o inconsciente coletivo.

O relato desta carta aponta para um deslocamento de perspectiva do psiquismo por parte de Jung em relação à psicanálise. Nesse período, psicanalistas como Otto Rank e o próprio Sigmund Freud buscavam psicanalisar o mito. Jung utilizou seu conhecimento em mitologia, arqueologia, história das religiões e das civilizações, para compreender como os mitos poderiam auxiliar na leitura dos sonhos e das fantasias dos seus pacientes. Há uma inversão da lógica do pensamento psicanalítico predominante da época, de modo que Jung passa a enfatizar não o que a psicopatologia e a psicanálise podem falar sobre o mito, mas sim o que o mito pode desvelar sobre a psicanálise e sobre a psicopatologia (Ellenberger, 1970).

Na carta de 24 de maio de 1910 (McGuire, 1976) enviada para Freud, Jung cita outra conferência proferida em um Encontro de Psiquiatras Suíços em Herisau, no Cantão de Appenzell, na Suíça. Novamente, a temática é o simbolismo com enfoque no material mitológico. Jung relata que a palestra teve grande sucesso e que em breve enviará um rascunho da mesma para Freud. Já em uma carta de 19 de junho de 1910 (McGuire, 1976), Freud faz comentários sobre o que ficou conhecido como as “conferências de Herisau¹⁸”. A partir dos apontamentos tecidos sobre a conferência, chega-se à conclusão de que a mesma consiste em uma parte inicial do livro *Transformações e Símbolos da Libido – uma contribuição para a história da evolução do pensamento* (1912/2001). Freud faz uma crítica veemente de que a conferência não é clara. Em sua perspectiva, o mecanismo dos sonhos não é caracterizado de forma

¹⁷ Demência precoce é a denominação que se conferia na época à esquizofrenia. Tal nomenclatura seria alterada posteriormente em um estudo de Eugen Bleuler com base em algumas descobertas feitas por Jung em suas experiências no Hospital de Burghölzli (Jung, 1906/1986).

¹⁸ O manuscrito dessa conferência se perdeu, restando apenas os apontamentos que Freud fez sobre as mesmas e enviou para Jung (McGuire,1976).

pertinente, há uma diferenciação inexata entre as duas formas de pensamento (o pensamento linguístico diretivo e o pensamento não-dirigido¹⁹) e, principalmente, daquilo que Jung está denominando *simbolismo*²⁰. Neste material também já são analisadas as fantasias de Miss Frank Miller, fio diretor de todo o livro.

Nessas cartas, as diferenças de concepção da psique entre Sigmund Freud e Carl Gustav Jung começam a transparecer, deixando expostos os pontos que irão levar à ruptura da relação colaborativa entre os autores. Na carta em resposta às críticas de Freud, datada de 26 de junho de 1910 (McGuire, 1976), Jung defende o seu ponto de vista sobre o simbolismo do sacrifício e sobre a importância simbólica do mito do herói. Na carta seguinte, de 5 de julho de 1910, Freud termina a discussão teórica afirmando que as interpretações de Jung sobre a simbologia dos mitos, expostas na conferência, careciam de evidências que as embasassem. A troca de cartas continua, com Jung defendendo suas conjecturas sobre as fantasias de Miss Miller e avisando a Freud sobre o caráter inédito e inovador do material que ele mandaria para a publicação no *Jahrbuch fur Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*.

Esta breve exposição do processo de elaboração do livro *Transformações e Símbolos da Libido – uma contribuição para a história da evolução do pensamento* (1912/2001) nos permite ampliar a compreensão acerca do contexto em que a obra foi desenvolvida.

Embora a principal fonte bibliográfica deste breve histórico sejam as cartas entre Jung e Freud, é importante salientar que Jung constrói um importante e rico diálogo com outros autores. William James, Pierre Janet, E. Von Hartmann, C. G. Carus, Eugen Bleuler e Theodor Flournoy são influências importantes ao desenvolvimento da obra de Carl Gustav Jung. Um indício deste fato é o uso do relato das fantasias de Miss Frank Miller, que C. G. Jung utiliza como fio condutor para a exposição de suas teorias no livro. Tal relato foi publicado originalmente por Theodor Flournoy em seus *Archives de Psychologie de la Suisse Romande*, em 1905²¹ (Jung, 1952/1956). Esta observação é de

¹⁹ Essa diferenciação é baseada em grande parte em estudos sobre o pensamento racional desenvolvidos por William James (Jung, 1952/1956).

²⁰ O símbolo é a melhor expressão da psique ou formulação possível para um fato relativamente desconhecido (Jung, 1921/2011). Este se encontra cheio de significado, não sendo possível uma interpretação única ou última já que assim ele deixaria de ser símbolo e se transformaria em sinal tendo somente um significado histórico. Todo produto do psiquismo que for a representação de um fato até então desconhecido ou apenas relativamente conhecido pela consciência pode ser considerado um símbolo. Os constructos teóricos propostos por Jung apresentam justamente esta característica simbólica.

²¹ No livro *Símbolos da Transformação* (1952/1956) consta que o artigo foi publicado em 1906, entretanto, Sonu Shamdasani (1990) aponta que a data real da publicação foi 1905. Além disso, o artigo

grande relevância, pois a obra de C. G. Jung é tradicionalmente abordada como a de um autor dissidente do movimento psicanalítico, gerando em uma leitura freudocêntrica da vida e da obra do autor (Shamdasani, 2003).

A obra *Símbolos da Transformação* (1952/1956) é geralmente abordada como um estudo de caso de Miss Frank Miller, uma jovem e problemática mulher que ao longo de sua vida adulta foi internada inúmeras vezes em hospitais psiquiátricos, sendo perturbada por fantasias e quadros de depressão (Taylor, 2009) que acabam por progredir para um quadro de esquizofrenia. Essa leitura é corroborada e reforçada pelo subtítulo da quarta edição reformulada *Análise dos Prelúdios de uma Esquizofrenia*, que cria a tendência a uma abordagem da obra centralizada preponderantemente no desenvolvimento do quadro psicopatológico de Miss Miller (Shamdasani, 1990). Entretanto, o subtítulo original, *uma contribuição para a história da evolução do pensamento*, aponta para outro tipo de linha condutora para a leitura da obra: Miss Frank Miller seria, nas palavras do próprio Jung (1912/2001), “[...] uma sombra para mim assim como as suas fantasias; e, assim como Odisseu, eu tentei fazer essa sombra beber sangue o suficiente somente para fazê-la falar, e em tal ato revelar alguns dos segredos de sua vida interna” (§.57). Jung (1925/2012) afirma que as fantasias de Miss Miller funcionaram como um catalisador para todo o material mitológico que estudava na época e que, em Miss Miller, viu alguém como ele, que possuía fantasias mitológicas. As fantasias de Miss Miller seriam, a princípio, uma base suplementar para a apresentação de um estudo que desvendaria alguns problemas referentes à história da mente humana através da utilização do conhecimento psicanalítico. Através de tal saber, surge a exposição da analogia entre as estruturas psicológicas históricas e a estrutura psicológica do homem moderno (Jung, 1912/2001).

Ao longo da pesquisa serão discutidos os papéis de Miss Miller na psicologia de Jung, já que ela é, geralmente, considerada um dos casos emblemáticos da psicologia analítica. A partir da publicação do seminário proferido por Jung em 1925 sobre psicologia analítica (1925/2012) e do *Livro Vermelho* (2010), não se pode ignorar também o possível papel anímico que a mesma possa ter para o autor.

foi publicado em 1907 no *Journal of the American Society for Psychical Research* 1/6 com o título *Some Instances of Subconscious Creative Imagination*. Ambas as versões contam com uma Introdução de Theodor Flournoy.

1.3.2 – Outros Sentidos para a Obra

O livro *Transformações e Símbolos da Libido: uma contribuição para a história da evolução do pensamento* (1912/2001) é amplamente considerado e avaliado a partir da perspectiva da ruptura entre Freud e Jung (Shamdasani, 2003). Tal leitura é reforçada pelo próprio Jung (1952/1956), pois, no prefácio da 4ª edição revista, há uma ênfase em como a obra foi o marco de sua separação com Freud e de sua constituição como a primeira exposição de seu método. Esse enfoque acaba por desconsiderar a influência de outros autores na gênese do projeto de psicologia de C. G. Jung. Na época da publicação dos artigos que viriam a se tornar o livro, Flournoy elaborava ideias próximas as de Jung, como as que se referem aos diferentes tipos de pensamento e sua relação com a pré-história, o homem dito primitivo e a modernidade, além de trabalhos sobre imaginação criativa em contraste com o pensamento racional. O gradual distanciamento de C. G. Jung do movimento psicanalítico parece o ter reaproximado das ideias de Theodor Flournoy (Shamdasani, 2003). Uma compreensão mais enriquecedora da psicologia de Jung deve ser pautada no diálogo que o autor estabeleceu com os inúmeros estudiosos de sua época e com os diversos campos do saber. Um resgate de tais aspectos contextuais na análise de diferentes edições de *Símbolos da Transformação* (1952/1956) pode ser um indicador para o surgimento de novas perspectivas sobre o caminho trilhado na (re)construção da psicologia analítica. A realização de um levantamento de quais autores são citados e de como são citados nas diferentes edições do livro indica pontos de ruptura na concepção de psique elaborada por C. G. Jung.

Um ponto fundamental da psicologia que estava sendo construída por Carl Jung²² é a hipótese de que a psique se constitui além de um princípio exclusivamente subjetivo e personalista, compreendendo, além destes, uma base inconsciente objetiva²³ e coletiva. Para expor tal hipótese, foram utilizadas as fantasias de Miss Miller, tendo como base dois argumentos: a riqueza do teor mitológico presente nas imagens produzidas pela autora (Jung, 1952/1956) e evitar qualquer acusação de ter influenciado

²² Outro importante ponto, que será citado posteriormente, é a diferenciação da libido como uma energia psíquica geral, de caráter não-sexual e de dinâmica complexa, na qual o movimento de regressão e de progressão se apresenta como um trabalho conflitivo entre o próprio elemento libidinal (Jung, 1925/2012).

²³ No livro *Símbolos da Transformação* (1952/1956), a base objetiva da psique é definida na seguinte passagem, que esclarece o uso de tal termo: “A base instintiva arcaica de nosso espírito é um fato objetivo, preexistente, que não depende de experiência pessoal nem de qualquer arbitrariedade subjetiva pessoal, tampouco quanto à estrutura hereditária e a disposição funcional do cérebro ou de qualquer órgão” (p. 25).

as produções inconscientes que serviriam de base para o seu estudo²⁴ (Hillman, 1983/2010).

Miss Miller já havia realizado um trabalho, baseado nos estudos de Flournoy, sobre as origens culturais de cada elemento presente em suas fantasias (Shamdasani, 2003). Em contraste, Jung não se pauta exclusivamente nos aspectos culturais da fantasia, abordando a sua possível origem endopsíquica e como esta representa a emergência de modos filogenéticos de pensamento, que, a princípio, Jung denominou de *Urbild* (*imagens primordiais*), termo utilizado tanto por Jacob Burckhardt quanto por C. G. Carus (Jung, 1912/2001) e Schelling (Shamdasani, 2003). Para demonstrar tal modo filogenético de subjetivação, Jung traça inúmeros paralelos mitológicos, religiosos e de costumes culturais com as fantasias relatadas por Miss Miller. Na primeira edição (Jung, 1912/2001), o irrompimento de imagens com um caráter acentuadamente arcaico aponta para um processo patológico oriundo de uma fragilização do campo da consciência típico dos quadros de esquizofrenia, na 4ª edição (1952/1956) as imagens em si não são patológicas, é a postura da consciência que determinará se o contato será simbólico ou será desencadeador de um quadro psicopatológico. Essa mudança faz com que Jung altere algumas interpretações quanto às fantasias de Miss Frank Miller para confirmar o suposto desenvolvimento de um quadro de esquizofrenia, e fazendo assim jus ao novo subtítulo *Análise dos Prelúdios de uma Esquizofrenia* (Shamdasani, 1990).

A análise das fantasias de Miss Miler é realizada através de um método comparativo de imagens que, posteriormente, será denominada método *sintético-construtivo* ou *sintético-hermenêutico* de abordagem ao símbolo, em contraste ao método analítico-redutivo, típico da psicanálise. No método analítico-redutivo há um “[...] procedimento redutivo, exclusivamente causal, que decompõem o sonho (ou fantasia) nos componentes de reminiscências e nos processos instintivos que lhe constituem a base” (Jung, 1916/2011, §. 72), enquanto no método sintético-construtivo busca-se integrar o material dos sonhos ou das fantasias em uma expressão conjunta e coerente. Dessa forma, ao invés de se realizar um trabalho de decomposição, busca-se uma amplificação.

²⁴ Tal metodologia seria utilizada novamente em outro livro de importância fundamental na obra de Carl Gustav Jung. O livro *Psicologia e Alquimia* (1943/2011), publicado em 1943, foi embasado em grande parte nas imagens oníricas produzidas por Wolfgang Pauli, cientista que teve sua análise realizada por uma terapeuta indicada por Jung, que não quis realizar a análise para não influenciar o material inconsciente produzido.

Este novo método permite abordar as imagens sem que estas percam o seu potencial simbólico. Segundo Shamdasani (2003), o uso do material mitológico e antropológico insere um viés interdisciplinar na interpretação analítica. A concepção de uma unidade psíquica da humanidade não serve somente a um pressuposto teórico da existência de um inconsciente coletivo, mas também ao trabalho analítico de superação da alienação individual através desta unidade. O método utilizado na leitura das imagens na 1ª edição do livro se constitui como uma experiência na qual o autor se propõe a construir este novo tipo de análise sintético-construtiva²⁵ de modo prático, embora, por vezes, ainda se baseie em um princípio analítico-redutivo²⁶.

Ellenberger em seu livro *The Discovery of the Unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry* (1970) aborda em alguns parágrafos a obra de Jung *Transformações e Símbolos da Libido - uma contribuição para a história da evolução do pensamento* (1912/2001). Ellenberger qualifica o livro como uma obra difícil de ser lida devido às constantes citações dos campos da mitologia, da etimologia, da arqueologia, da história das religiões, dentre outros saberes. Segundo Ellenberger, nesta 1ª edição estão ausentes citações relacionadas ao gnosticismo, à alquimia e ao campo da etnologia (deste somente Frobenius é citado), o que, para o autor, já aponta para uma clara diferença entre as edições.

Apesar de considerar o livro denso, Ellenberger (1970) aponta três inovações que este trouxe para o campo da psicanálise. A primeira foi uma ruptura com o conceito proposto por Freud da libido tendo um caráter exclusivamente sexual. Para Jung era impossível explicar os quadros de psicose a partir de uma retirada da libido do mundo exterior. Isto não seria possível se a libido fosse compreendida como uma pulsão sexual, tal fato leva à postulação da libido como uma energia psíquica que não é composta por nenhuma qualidade específica. Em estudos posteriores, Jung irá desenvolver este conceito de forma mais elaborada, propondo que a energia psíquica só poderia apresentar alguma qualidade quando se revela como força (Jung, 1928/2011). No livro, as qualidades sexuais que a libido apresenta enquanto força é conceituada como o vestígio típico que esta carrega quando deixa de se expressar em um símbolo que tem uma característica relacionada à sexualidade para se expressar em outro que não tem tal

²⁵ Tal método não é elaborado de forma direta ao longo do livro. A primeira exposição deste novo tipo de abordagem à imagem é desenvolvida em um texto de 1914 *A Interpretação Psicológica dos Processos Patológicos*, sendo denominado *compreensão prospectiva* (Jung, 1914/1986).

²⁶ Jung não exclui a validade do método analítico-redutivo. Na realidade, tal abordagem é utilizada em certas situações da prática psicoterapêutica. Entretanto, o trabalho de análise das imagens não pode se reduzir exclusivamente a tal método (Jung, 1916/2011).

ligação direta ou concreta com esta qualidade. Com a transformação e a dinâmica da libido, parte da característica que estava presente investida no símbolo anterior é carregada para o investimento do novo símbolo formado. Tal fenômeno ocorre não somente com a qualidade sexual, como também com a nutricional.

A segunda inovação citada por Ellenberger (1970) postula que a libido, compreendida como energia psíquica, se expressa prioritariamente através dos símbolos. A libido se expressa imagetivamente em formas cristalizadas, isto é, na forma de símbolos universais conforme visto nos estudos de mitologia comparada realizados na obra. Essa proposição já carrega em si aquilo que no futuro iria se tornar o conceito de inconsciente coletivo e de arquétipo. A transformação da conceituação do símbolo por Jung já começa a ser desenvolvida naquele momento. O símbolo é definido não como sinal ou representação imagética de um análogo, mas como o transformador de uma libido de caráter finalista.

A última inovação que Elleberger (1970) identifica é a importância que é conferida ao mito do herói. Este mito já havia sido abordado anteriormente por Otto Rank, entretanto, este se restringiu ao tema específico do nascimento mítico do herói. Jung vai abordar a batalha do herói pela libertação da mãe e sua luta com a fera monstruosa. Ambas as imagens representam um processo de transformação da libido, que é detalhado minuciosamente por Jung como um movimento de introversão e extroversão, regressão e progressão da libido²⁷. Através dos paralelos míticos, Jung aborda como este processo foi representado ao longo da história e como o mesmo ocorre no desenvolvimento da personalidade (que, posteriormente, ele denominou *processo de individuação*) e nos casos de psicopatologia, que se configuram justamente por um impedimento deste processo. Para Jung (1912/2001), as mitologias e as religiões solares (com a luta do herói com o terrível monstro, na qual o herói precisa ser devorado, sacrificado, para que assim surja a possibilidade de renascimento) representam justamente a dinâmica da libido no campo de desenvolvimento histórico do espírito humano. Nas diferentes edições de *Símbolos da Transformação* (1952/1956) há uma modificação na interpretação de Jung sobre o que representa o mito do herói na dinâmica da psique nos níveis pessoal e histórico-cultural, além de mudanças quanto à postura do autor frente ao mito e ao pensamento mítico (pensamento de fantasia).

²⁷ Posteriormente, os conceitos de progressão e regressão da libido são elaborados de forma mais cuidadosa, criando uma clara distinção entre estes. Além disto, há uma diferenciação entre os conceitos de introversão e de extroversão, e entre os conceitos de progressão e de regressão (Jung, 1921/2011).

Em 25 de março de 1925, Jung (1925/2012) começou a proferir, em Zurique na Suíça, um seminário que consistiu em 16 conferências que abordavam o tema “psicologia analítica”. Na quarta conferência, Carl Jung expôs a importância do seu trabalho *Transformações e Símbolos da Libido* (1912/1921) para a sua obra e para a sua vida. Afirma que a tese principal do livro é a separação da libido em uma corrente positiva e em outra negativa (embora Jung utilize tais termos no seminário, estes dizem respeito ao movimento de introversão e de extroversão da libido e de regressão e de progressão). Esta tese é exemplificada no livro através das fantasias de Miss Miller. Na parte I, capítulo III do livro, Miss Miller relata uma fantasia em forma de poema que denomina “O Hino ao Criador”, segundo a interpretação de Jung (1925/2012), esta representa a expressão positiva do desvelar da psique, ou o poder gerador, como via ascendente da energia psíquica (extroversão e/ou progressão). No capítulo seguinte, a análise do poema “O Canto da Mariposa” mostra o caminho descendente e a energia fazendo agora o caminho inverso, a luz é criada e depois chega ao seu fim (movimento de introversão e/ou regressão). Este movimento consiste em uma espécie de *enantiodromia*²⁸. O primeiro poema representa o período de crescimento, juventude, luz, enquanto o segundo mostra a expressão da libido que se auto-sacrifica com o mesmo ímpeto com que surgiu. Esta dualidade presente no movimento libidinal fez surgir o questionamento e o levantamento da hipótese sobre a psique ter a sua expressão fundamentada em pares de opostos e gerou uma nova pesquisa que teve como fruto o desenvolvimento do livro *Tipos Psicológicos* (1921/2011). A ligação entre as obras é outro importante elemento a ser destacado. A teoria dos tipos psicológicos é um dos trabalhos mais aceitos de Jung no meio acadêmico, sendo utilizada como base teórica para a elaboração de alguns testes psicológicos, como o Myer-Briggs Type Indicator²⁹ (Shamdasani, 2003).

Jung (1925/2012) argumenta que a segunda parte de seu livro aborda a questão da energia criativa (libido), em seus diferentes aspectos. A energia pode se manifestar de diversos modos, em um constante processo de transição, indo de uma forma para outra. A transformação básica é aquela que faz com que a energia passe de uma forma estritamente biológica para uma forma que investe em realizações culturais. A imagem

²⁸ *Enantiodromia* é o movimento entre polos que ocorre quando há uma unilateralidade por parte do consciente. Com o tempo, se forma uma posição compensatória inconsciente de carga energética proporcional à postura tomada pelo consciente. Como, neste caso, há uma fraca dialética entre consciente e inconsciente, o que acaba por ocorrer é a inversão de polos no campo da consciência (Jung, 1921/2011).

²⁹ Embora Jung não aprovasse este tipo de utilização de sua tipologia e tenha ficado decepcionado pela leitura distorcida e inadequada de sua obra *Tipos Psicológicos* (Shamdasani, 2003).

que melhor representa este desenvolvimento da libido é a do herói. Tal teoria da libido proposta por Jung, suas características específicas e dinâmicas, costumam ser amplamente mal compreendidas.

Em um artigo publicado recentemente, Kátia Márias Pinto (2007) realiza um estudo comparando a teoria da libido de Jung com a de Freud. A autora define a teoria da libido de Jung da seguinte forma: “a teoria junguiana da libido é fundamentalmente imaginária³⁰ e prevalece o caráter analógico da libido” (p. 7), acrescentando ainda: “sua libido, tomada como uma energia neutra, é deslocada, sucessivamente, para formas espirituais, a ponto de transformar-se em Deus” (p. 7). Tais afirmações apontam para a já mencionada leitura estereotipada da obra de Jung, baseada em uma ideia pré-concebida do autor como um místico ou um teórico que se aproxima mais da teologia do que da psicologia. Fica claro na obra do autor que, ao abordar imagens que se referem a Deus, ou às religiões e mitologias, está pesquisando tais representações como fenômenos psicológicos, eximindo-se de qualquer discussão que diga respeito ao campo da metafísica (Jung, 1922/2011). Ao se apresentar como força, a libido pode possuir tanto uma qualidade sexual quanto religiosa, sendo polos opostos do mesmo fenômeno que necessariamente precisam um do outro (Jung, 1925/2012).

1.3.3 – A Revisão da Obra

A 4ª edição revisada do livro *Transformações e Símbolos da Libido* (1912/2001) foi publicada em 1952 com o novo título *Símbolos da Transformação: Análise dos Prelúdios de uma Esquizofrenia* (1952/1956). O trabalho de revisão da obra teve início muitos anos antes, a partir de inúmeros indícios é possível apontar que ele começou no ano de 1945/46. No prefácio da 4ª edição revisada, o autor expressa uma forte insatisfação com a 1ª edição, pois o livro teria sido escrito sob condições desfavoráveis:

[...]ele foi escrito, por assim dizer, em cima do joelho, em meio à agitação e à labuta do exercício da medicina, sem o tempo e os meios disponíveis. Tive de reunir material às pressas, onde quer que eu o encontrasse. Não havia possibilidade de deixar minhas ideias amadurecerem (Jung, 1952/1956, p. XIII).

O livro escrito há trinta e quatro anos precisava de uma revisão, devido aos afazeres profissionais e às atividades científicas, tal empreitada “tão desagradável quanto difícil!” (Jung, 1952/1956, p. XIII) não pôde ser realizada. Em idade mais avançada e após uma grave doença cardíaca, em 1944, relatada em *Memórias, Sonhos e*

³⁰ A autora faz uso do termo imaginário a partir do referencial teórico de Jaques Lacan.

Reflexões (1961/2006) Jung passou a se dedicar de forma intensa ao processo de escrita e pesquisa de novas obras como *Aion* (1950/2011), *Resposta a Jó* (1952/2011) e *Mysterium Coniunctionis* (1954/2011) e a revisão de outras obras, principalmente *Transformações e Símbolos da Libido* (1912/2001).

A insatisfação de Jung com a obra já se encontrava presente na publicação da primeira e segunda parte no *Jarbuch*, respectivamente em 1911 e 1912. Segundo Kerr (1997), ao longo da elaboração da segunda parte do livro, Jung começou a rever uma série de conceitos da psicanálise, principalmente a teoria da libido. Algumas teorias que seriam apresentadas nesta nova parte do livro iriam demandar uma revisão de ideias presentes na primeira parte já publicada e na teoria psicanalítica em geral. A função prospectiva do símbolo, a regressão filogenética da esquizofrenia e a teoria de uma libido de qualidade geral demandaria uma revisão de conceitos já apresentados no campo da psicanálise.

Outro fator que levou à revisão, além da óbvia insatisfação de Jung com a obra, foi a gênese do projeto da publicação das obras coligidas de Jung. Em 1943, Mary Mellon, fundadora da Fundação Bollingen³¹, enviou uma carta para Jung afirmando o seu interesse em publicar a obra de Jung em língua inglesa (McGuire, 1982). Em janeiro de 1944, Jung responde a carta afirmando que por complicações legais não poderia tratar do assunto naquele momento. Em 11 de fevereiro de 1944, Jung escorrega na neve, quebra a fíbula e tem uma complicação cardíaca, conforme já relatado. Por mais de um ano, Jung não responde a carta se recuperando de seu quadro de saúde. Em 1945, Jung responde que havia fechado a publicação de suas obras com a editora Kegan Paul e seria melhor para Mary continuar com publicações relacionadas à psicologia analítica e Eranos. A insistência de Mary fez com que ela conseguisse que as obras completas de Jung fossem publicadas pela Bollingen Foundation em conjunto com a editora Kegan Paul. Em 1946, os detalhes sobre o contrato começaram a ser debatidos (McGuire, 1982).

Para a presente pesquisa, o fato principal é que, em 1945, Jung assina com a Kegan Paul a publicação de *Psicologia e Alquimia* (1944/2011) e de outras de suas

³¹ A Fundação Bollingen tinha como intuito estimular, encorajar e desenvolver pesquisas e prover bolsas e no campo das artes, das ciências e em outros campos da cultura em geral. Um dos principais objetivos de Mary Mellon com a Fundação Bollingen e a Bollingen Series era publicar os escritos de Jung e disseminar, nos Estados Unidos, as suas ideias, assim como dos autores que participavam das conferências de Eranos (McGuire, 1982).

obras. A partir deste acontecimento e da já citada doença, Jung começa uma fase profícua de produção de textos e de revisões, com o intuito de completar o seu legado.

Em 29 de maio de 1946, Carl Jung envia uma carta à Lena Hurwitz³² agradecendo pela bela noite que passou em sua casa. Explica que o mal-estar que sentiu após o jantar não se devia à visita daquela noite, mas a um esgotamento prévio. A reelaboração do livro *Transformações e Símbolos da Libido* (1912/2001), 4ª edição, tinha sido concluída no último domingo, fazendo Jung sentir-se “[...] com a sensação de um maratonista que chega a meta com o último fôlego” (Jaffé, 2002, p. 31). O mal-estar ocorreu devido [...] ao esforço mental incomum que me custou a reformulação do livro” (p. 31). Pode-se supor, então, que a reelaboração do livro teve início em 1945 ou 1946, mas não se resumiu apenas a esta revisão inicial, já que foi publicado somente em 1952.

Na versão americana, republicada em 2001 da 1ª edição do livro, McGuire (2001), em breve introdução, afirma que por volta de 1946 Jung utilizou uma cópia da 3ª edição de 1938 da obra para realizar uma ampla revisão para a quarta edição. Ele inseriu mudanças escritas à mão ao longo do texto ou através de pedaços de papel escritos à máquina e mesmo colando novas páginas inteiras no livro. O título original foi mantido, mas o subtítulo foi modificado para *Contribuições para a História da Evolução do Espírito*. Entre as centenas de alterações, Jung inseriu várias referências de seus trabalhos e pesquisas realizadas pós-Freud; removeu a atribuição do caso do falo solar a Honneger e revisou ou extraiu muitas passagens referentes à psicanálise. Entretanto, muitas outras mudanças ocorreram até a obra ser publicada em 1952 com o novo título *Símbolos da Transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia* (1952/1956). Segundo McGuire (2001), mesmo uma breve comparação entre os textos mostra que a revisão se prolongou bastante até o manuscrito ser publicado. Além disso, a sua assistente, Aniela Jaffé, adicionou uma pletora de imagens ao manuscrito.

Mesmo quando o livro já estava em processo de tradução por R. F. C. Hull em meados da década de 1950, Jung em suas consultas com o tradutor em Ascona fez ainda outras revisões, como a inserção³³ de uma citação à obra de Erich Neumann. Por fim, Jung solicitou que no final da obra se inserisse um apêndice “As fantasias de Miller” com a tradução do artigo original em francês de Miss Frank Miller.

³² Coeditora das obras coligadas de Jung até a sua morte em 1965.

³³ No terceiro parágrafo da obra, a versão em português não contém essa passagem, já que ela foi traduzida direto da versão em alemão.

Com isso é possível concluir que grande parte da revisão ocorreu por volta de 1946, mas outras modificações continuaram a ocorrer até o início da década de 1950. Ao realizar a análise comparativa da obra, este período deve ser considerado para avaliar outras produções que possam apontar para possíveis significados em alterações e inserções no livro, avaliando em que estágio o experimento de Jung com a psicologia complexa e/ou analítica se encontrava.

1.4 – Objetivos

1.4.1 – Objetivo Geral

Analisar comparativamente a 1ª e 4ª edição da obra *Símbolos da Transformação – Análise dos prelúdios de uma esquizofrenia* (1952/1956) averiguando as alterações, inserções e exclusões de passagens do texto que apontam para o desenvolvimento da construção do projeto de psicologia de Carl Gustav Jung no que diz respeito à metodologia, epistemologia, sua compreensão ontológica e dos processos de constituição da subjetividade.

1.4.2 – Objetivos Específicos

- Analisar as possíveis mudanças nas interpretações das vivências e fantasias de Miss Frank Miller relatadas no livro, e o que estas podem dizer a respeito do objetivo geral supracitado.
- Analisar os papéis que Miss Miller representou para Jung e a para a psicologia analítica – suas consequências e reverberações.
- Estudar a possibilidade de *Transformações e Símbolos da Libido* (1912/2001) se constituir como uma autoanálise de C. G. Jung. Sendo assim, é possível definir o livro como uma espécie de prefácio do *Livro Vermelho*, no sentido que ali já existe uma produção do pensamento de fantasia de C. G. Jung. A 4ª edição revista poderia ser considerada um posfácio do *Livro Vermelho*, já que é uma elaboração através do pensamento dirigido dos conteúdos do pensamento de fantasia, mas com uma nova postura frente aos símbolos e imagens do inconsciente.
- Avaliar a relação da construção do projeto de psicologia de C.G. Jung a partir de seu diálogo com outros autores e as possíveis tradições na qual se insere.

1.5 – Método

Esta pesquisa qualitativa propõe uma investigação bibliográfica acerca da obra de Carl Gustav Jung, tendo como objeto de estudo a análise comparativa da 1ª e da 4ª edições da obra *Símbolos da Transformação – análises do prelúdio de uma esquizofrenia* (1952/1956), sendo sua 1ª edição intitulada *Transformações e Simbolismos da Libido – contribuições para a história da evolução do pensamento* (1912/2001).

O livro *Símbolos da Transformação – Análise dos Prelúdios de uma Esquizofrenia* (1952/1956) é o quinto volume das obras completas de Carl Gustav Jung. O livro é dividido em duas partes. A primeira parte contendo cinco capítulos e a segunda nove capítulos, além de um apêndice com trechos no original do artigo de Miss Frank Miller. A 1ª edição da obra denominada na sua versão americana *Psicologia do Inconsciente – um estudo sobre as transformações e símbolos da libido* (1912/2001) é o volume B suplementar das obras completas de Carl Gustav Jung. Sua estrutura é semelhante à 4ª edição, mas não contém epílogo e apêndice. Embora a temática abordada nas duas edições da obra tenha fortes semelhanças, o conteúdo sofreu significativas alterações, como inserções e modificações em nomenclaturas, palavras, citações e trechos. Tais diferenças entre as duas edições da obra apontam para algumas transformações ocorridas no decorrer da elaboração do projeto de psicologia de Jung, sendo sua análise de grande relevância para uma compreensão mais aprofundada acerca do percurso do autor.

Ao longo da pesquisa, foram analisadas comparativamente as edições em inglês da obra publicada pela Princeton University Press e pela Routledge Kegan Paul, já que a 1ª edição não foi publicada em língua portuguesa. Através de uma leitura comparativa, foram identificadas, entre as duas edições da obra, as passagens que sofreram alterações, exclusões ou inserções. Parte-se do princípio de que a revisão realizada pelo autor é relevante na medida em que agrega novos significados para a obra, promovendo transformações na conceituação e no sentido do livro (Jung, 1952/1956). Cabe notar que a alteração do título da obra já constitui, por si só, um indicio de tais transformações.

A realização do estudo comparativo tomou como base o modo como o autor estruturou o livro em seus respectivos capítulos, que foram delimitados a partir das fantasias de Miss Miller e de como estas revelam um movimento específico do fluxo da libido expresso em símbolos. Este foi o ponto de partida para a análise comparativa proposta na pesquisa, ou seja, o fio condutor da estruturação da pesquisa era, a

princípio, o próprio modo como C. G. Jung organizou o livro e, conseqüentemente, suas ideias sobre a temática abordada. Entretanto, ao longo da pesquisa foi identificada a impossibilidade de seguir estritamente a estruturação da obra, devido ao volume de material que foi analisado e ao tempo exíguo que uma pesquisa ao nível de mestrado impõe ao pesquisador. Sendo assim, através de uma compreensão hermenêutica do material produzido na análise comparativa foi possível identificar algumas questões mais relevantes que o presente estudo poderia apontar e aprofundar. Os capítulos são divididos, então, de forma que possibilite uma apresentação gradual da obra analisada e das transformações mais contundentes e essenciais no projeto de psicologia de C. G. Jung que as diferenças das duas edições revelam.

O primeiro capítulo *As Transformações e Símbolos da Libido a partir das fantasias de Miss Miller* é uma descrição sintetizada, mas minuciosa, da 1ª edição de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), tendo em vista ser uma obra menos lida pelos estudiosos do campo da psicologia analítica que se focam prioritariamente na quarta edição. Um exemplo de um relativo descaso com essa obra é ela não ter sido traduzida para o português mesmo anos após o seu relançamento como o volume suplementar B das obras coligadas de Jung. Ao longo dessa descrição são apresentadas algumas hipóteses que serão desenvolvidas na pesquisa e identificados temas e problemas que são apresentados em 1911-12, mas continuam sendo desenvolvidos e trabalhados ao longo de todo o projeto de psicologia de C.G Jung. O trabalho descritivo segue o fio condutor das fantasias de Miss Miller, revelando a sua função essencial para a consolidação de uma das principais hipóteses defendidas por Jung na obra.

O segundo capítulo *Os Outros Papéis de Miss Miller* é um aprofundamento do significado da figura de Miss Miller para a psicologia analítica e para o próprio Jung. É desenvolvida a ideia de Miss Miller como expressão anímica de Jung a partir de uma comparação de algumas passagens de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) com o *Livro Vermelho* (2010) e como tal afirmação leva a um tipo de leitura diferenciada da obra. Outra questão trabalhada é como as fantasias de Miss Miller passaram de fio condutor do mundo inferior (inconsciente) para material de análise de um caso clínico de esquizofrenia, quais as possíveis razões para esta mudança e que figura Miss Miller passa a representar. Em contrapartida a esta patologização, busco, nesta pesquisa, uma tentativa de reconstituir um quadro histórico de Miss Miller para

assim identificar os papéis que ela representou para a psicologia analítica mesmo nunca tendo sido paciente de C.G. Jung.

O terceiro capítulo *Da fantasia como patologia a uma fantasia como ontologia* é uma análise dos dois tipos de pensamento, o dirigido e o de fantasia, propostos no primeiro capítulo de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001). Os tipos de pensamento são apresentados a partir da influência que tiveram de outros autores, com especial ênfase a William James. Ao longo do projeto de psicologia de Jung ocorreram inúmeras mudanças quanto a estas concepções que mudaram de forma e de nome, mas continuaram presentes na obra. O foco principal do capítulo é na alteração da fantasia como algo secundário, primitivo e que beira o patológico para um estatuto ontológico que forma a realidade a qual o indivíduo tem acesso.

O quarto capítulo *Do Monogenismo Psicopatológico ao Potencial Construtivo do Poligenismo Arquetípico* aborda a ideia subjacente na primeira edição de um complexo nuclear da psique que seria capaz de explicar os processos psicopatológicos como um todo. A análise comparativa permite observar uma mudança de Jung de uma ênfase na expressão psicopatológica da psique para uma construtiva e criadora. Em contrapartida ao monogenismo psicopatológico surge um poligenismo arquetípico de potencial construtivo. Para acompanhar este desenvolvimento, o livro *Psicologia e Alquimia* (1944/2011), no qual é analisado um caso clínico de forma similar ao de Miss Miller, mas com ênfase no processo criativo e transformador, é utilizado como outro ponto de referência comparativa na obra junguiana. O capítulo acaba discutindo a questão da dualidade inerente da obra de Jung no paradoxo de uma ontologia monista e uma ontologia pluralista.

O quinto capítulo *Do Argumento Biológico à Concepção Simbólica* desenvolve como Jung se fundamenta em um argumento eminentemente biológico para embasar a sua teoria monogênica psicopatológica e do desenvolvimento libidinal, que em sua evolução histórica através dos símbolos possibilitou a evolução do pensamento. São expostos os fundamentos desta justificativa e o intuito de Jung ao utilizá-la. Em contrapartida a este argumento, que é abandonado em grande parte no seu projeto de psicologia, surge a concepção simbólica que, como noção epistemológica e fundamental, nega a redução da psique a qualquer princípio particular ou absoluto. O símbolo é uma noção essencial no projeto de psicologia de Jung e encontra os seus fundamentos profundamente enraizados no movimento Romântico que surge em resposta ao Iluminismo.

A fundamentação do contexto cultural e histórico, necessária para a adequada compreensão da obra de Jung, será realizada principalmente a partir de dois autores: Sonu Shamdasani, historiador da obra junguiana e psicanalítica, e Henri Ellenberger, com a sua ampla obra sobre a história e evolução da psiquiatria dinâmica. Serão utilizadas ainda como material de pesquisa as cartas de Jung, suas entrevistas e as biografias escritas sobre o mesmo, como as de Deirdre Bair (2006), *Jung: uma biografia*, Anielle Jaffé (2006), *Memórias, Sonhos e Reflexões* (escrita a partir de relatos do próprio Jung) e a de Barbara Hanna (1976), *Jung his life and Work*, entre outras. A fundamentação do contexto cultural e histórico permite que a pesquisa considere com quais interlocutores Jung dialogava no período e quais foram as suas principais influências na elaboração da 1ª edição e, posteriormente, em sua reelaboração na 4ª edição.

A análise comparativa da 1ª e da 4ª edições da obra *Símbolos da Transformação – análise dos prelúdios de uma esquizofrenia* (1952/1956) foi realizada a partir da abordagem hermenêutica do filósofo Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e da compreensão simbólica de C. G. Jung. Para que se possa esclarecer tal metodologia de pesquisa, torna-se necessário fazer uma breve introdução acerca da abordagem hermenêutica de Gadamer e da compreensão simbólica de C. G. Jung.

1.5.1 – Ciência e Hermenêutica

A ciência moderna é pautada, predominantemente, em uma racionalidade que surgiu em meados do século XVI a partir da revolução científica e foi se desenvolvendo nos séculos seguintes a partir das ciências naturais. No século XIX, este modelo de racionalidade se estende às ciências sociais que começam a surgir, estabelecendo-se a partir de um referencial positivista, defendendo a neutralidade do pesquisador, a objetividade, o rigor metodológico e afirmando a separação entre aquilo que é do âmbito da ciência e aquilo que é do âmbito do senso comum e, portanto, “não científico” ou “irracional” (Santos, 1987/2009).

Tal referencial positivista considera que o conhecimento científico de qualquer aspecto da realidade implica um determinado método ou técnica capaz de desvendar o que aquela obra ou fenômeno realmente significa, de um modo absoluto e definitivo. A validade do conhecimento dependeria, assim, da utilização de uma série de procedimentos padronizados, de modo a permitir o desvendamento da verdadeira natureza das coisas e a construção de um conhecimento científico baseado em um rigor

metodológico. Fazendo frente a tal perspectiva que dominou o surgimento das ciências modernas, tal pressuposto vem sendo discutido e contestado por diversos autores ao longo do desenvolvimento das ciências humanas e sociais.

Essa contestação tem, em uma de suas primeiras expressões, a proposta de desenvolvimento de uma metodologia específica para as ciências humanas por parte de Wilhelm Dilthey. Para Dilthey, a metodologia positivista utilizada nas ciências naturais e exatas seria inapropriada para as ciências humanas, que têm como objetos de estudo atores conscientes (Schmidt, 2012). Entretanto, para ele, as teorias idealistas também não seriam apropriadas, devido à ausência de uma base empírica para o conhecimento que era elaborado. A partir de tais reflexões, Dilthey propõe uma metodologia denominada “compreensão” (*Verstehen*), em oposição à “explicação” (*Erklaren*), metodologia típica das ciências exatas e naturais³⁴ (Schmidt, 2012). Sendo assim, na perspectiva de Dilthey, o caminho de construção do conhecimento nas ciências humanas difere por completo daquele utilizado pelas ciências naturais.

A proposição desta “compreensão” como uma abordagem dos fenômenos que unifica o interno e o externo é uma tentativa de Dilthey de recuperar o homem inteiro, seus sentimentos, pensamentos e vontade, em contraposição à psicologia de tendência positivista de sua época. O que se busca é uma compreensão do homem em sua historicidade, em oposição à visão de um sujeito isolado de seu meio e de sua cultura, objetivando construir um conhecimento a partir da experiência direta da vida em sua totalidade, buscando captar a plenitude da experiência vivida. A “compreensão” se diferencia por fazer referência à vida subjetiva em suas relações, analisadas a partir de categorias próprias, não oriundas exclusivamente de um saber científico prévio, mas derivadas da própria vida (Palmer, 1969).

Na perspectiva do filósofo Hans-Georg Gadamer (1960/2014), a tentativa de construção de uma hermenêutica da compreensão para as ciências humanas por parte de Dilthey foi um projeto malsucedido. Embora sua teoria da compreensão tenha influenciado a hermenêutica de Heidegger (e a do próprio Gadamer), ela falha ao propor um método, que acaba por colocar o intérprete fora do *círculo hermenêutico*³⁵,

³⁴ Embora seja apontado aqui uma oposição entre a “compreensão” e a “explicação” como formas específicas de produção de conhecimento das ciências humanas e das ciências naturais, estes dois modos de cognição são interdependentes no que se refere o conhecimento do homem como um todo.

³⁵ Para Dilthey (apud Schmidt, 2012), o homem seria capaz de produzir conhecimento válido em termos coletivos devido a uma simpatia universal que permite reviver o mundo histórico. A partir de tal pressuposto, tal laço intuitivo congenial pode produzir conhecimento válido a partir dos estudos comparativos.

objetivando a validação do conhecimento³⁶ (Gadamer, 1960/2014). Desse modo, Gadamer argumenta que, se o homem está inserido na história, imerso no *círculo hermenêutico da compreensão*, ele não pode escapar deste círculo através de um subterfúgio metodológico que possibilitaria a criação de um conhecimento verdadeiro, justificado e válido. Para Gadamer:

Por mais que Dilthey tenha batalhado a favor da independência epistemológica das ciências do espírito, o que se denomina método na ciência moderna é uma e mesma coisa por toda parte e só se caracteriza como exemplar nas ciências da natureza. Não existe nenhum método próprio para as ciências do espírito (p. 42).

Em contrapartida a este “deslize cartesiano” da perspectiva de Dilthey, Gadamer prossegue:

...e se as outras condições sob as quais se encontram as ciências do espírito, em sua forma de trabalhar, não serão muito mais importantes que sua lógica indutiva. Helmholtz havia indicado corretamente, quando, para fazer justiça as ciências do espírito, salientou a memória e a autoridade e falou do tato psicológico, que aqui entraria em algum lugar da conclusão (*Schliessen*) consciente. Em que consiste esse tato? Como podemos adquiri-lo? Será que, no fim, o que há de científico nas ciências do espírito depende mais do tato do que da metodologia? (p. 42).

A partir de tais indagações, Gadamer desenvolve em sua obra *Verdade e Método* (1960/2014) uma hermenêutica para além da metodologia das “ciências do espírito”, propondo um estudo do fenômeno da compreensão que impregna todas as referências humanas no mundo. Esta compreensão apresenta uma validade própria, historicamente situada no campo das ciências, mas que resiste à tentativa de ser transformada em método. A intenção é rastrear as verdades que escapam à metodologia científica, buscando experiências que se encontram fora do campo das ciências, como a filosofia, a história e a arte. Estas são experiências que não podem ser averiguadas através da metodologia científica. A hermenêutica desenvolvida por Gadamer é a tentativa de entender “...o que são na verdade as ciências do espírito, para além de sua auto-consciência metodológica e o que as liga ao conjunto de nossa experiência de mundo” (p. 31).

Assim como Martin Heidegger, Gadamer assume a hermenêutica como um processo ontológico, considerando a compreensão como o modo de ser próprio do

³⁶ A tradição se refere aos preconceitos herdados que formam o ponto de partida inicial para qualquer possibilidade de compreensão. Estes preconceitos dizem respeito às estruturas prévias de compreensão de Heidegger, um preconceito assim como um pré-juízo não é negativo, nem positivo e, até termos um juízo definitivo, é importante frisar sua conotação neutra. Estes incluem tudo que sabemos consciente e inconscientemente como o significado das palavras, os juízos estéticos, de natureza humana, os fatos que aceitamos etc. Os preconceitos são herdados através do processo de aculturação (Schmidt, 2012).

homem (Palmer, 1969). A “virada hermenêutica gadameriana” se sustentará em uma ruptura com o subjetivismo moderno e com a concepção que considera a razão como ponto de referência último para todo conhecimento humano. No lugar de tais certezas, coloca-se o pensamento dialético próprio dos filósofos gregos e pré-cartesianos, para os quais o conhecimento não é algo a ser possuído, mas sim, algo que implica uma participação naquilo que se busca conhecer. Esta abordagem dialética vai além da forma de compreensão da relação sujeito-objeto do pensamento moderno. Tal perspectiva é assim descrita por Palmer: “A verdade não se alcança metodicamente, mas dialeticamente; a abordagem dialética da verdade é encarada como a antítese do método; ela é de fato um meio de ultrapassar a tendência que o método tem de estruturar previamente o modo individual de ver” (pp. 169-170).

Devido ao seu enquadre pré-determinado, o método manipula, orienta e controla o tema a ser investigado, enquanto que na perspectiva dialética, as questões a serem respondidas são levantadas pelo próprio tema. Dessa forma, o pretense interrogador passa a ser interrogado pelas questões que são levantadas pelo tema, tornando o esquema sujeito-objeto inadequado, pois o “sujeito” passa a ser “objeto”. Esta dialética não tem um caráter hegeliano, pois não se tratam de teses que se opõem, mas de contextos onde cada um se insere e o contexto da tradição³⁷. O objetivo da hermenêutica dialética de Gadamer é eminentemente fenomenológico, abrindo-se a um questionamento ao ser das coisas e buscando fazer com que o ser com o qual nos encontramos se revele (Palmer, 1969).

Essa dialética ocorre a partir de uma consciência que não consegue se posicionar fora da história e do círculo hermenêutico, não podendo, assim, colocar-se em uma situação privilegiada e neutra para a compreensão. Não há como ter uma concepção pura da história, já que ela sempre será compreendida a partir de uma consciência que se situa no presente e que é fruto de uma tradição formada pelas preconcepções do passado que são transmitidas através da linguagem (Palmer, 1969).

Sendo assim, a nossa consciência é efetuada historicamente, quer reconhecamos isso ou não. Assim, os pré-conceitos herdados constituem o pano de fundo a partir do qual nós compreendemos. Fica claro, então, que o intérprete sempre está dentro do

³⁷ A tradição se refere aos preconceitos herdados que formam o ponto de partida inicial para qualquer possibilidade de compreensão. Estes preconceitos dizem respeito às estruturas prévias de compreensão de Heidegger, um preconceito assim como um pré-juízo não é negativo, nem positivo e, até termos um juízo definitivo, é importante frisar sua conotação neutra. Estes incluem tudo que sabemos consciente e inconscientemente como o significado das palavras, os juízos estéticos, de natureza humana, os fatos que aceitamos etc. Os preconceitos são herdados através do processo de aculturação (Schmidt, 2012).

círculo hermenêutico da compreensão e sua situação hermenêutica é afetada pelos preconceitos herdados da tradição (Schmidt, 2012). Esta situação hermenêutica específica do intérprete é indicada pelo termo *horizonte*, sendo este constituído pelo conjunto herdado de preconceitos. O *horizonte* representa justamente a situação específica do intérprete que limita as possibilidades de ver, “...abarca e encerra tudo que pode ser visto a partir de um determinado ponto” (Gadamer, 1960/2014, p. 399). A partir de Nietzsche e de Husserl, a filosofia começou a utilizar a noção de “horizonte” para caracterizar o pensamento a partir de uma determinação finita metaforicamente relacionada ao campo de visão e ao ritmo de sua ampliação. Tal noção implica a possibilidade de mudança, podendo se expandir ou reduzir pela inclusão ou exclusão de preconceitos.

A realização de uma leitura hermenêutica do fenômeno a partir da relação dialética com nosso horizonte tem como fator essencial a pressuposição de que este contém uma unidade imanente de significado (Gadamer, 1960/2014). Se nossos preconceitos compõem o nosso horizonte hermenêutico, o revelar do fenômeno e a mudança do horizonte dependerão do contato com algo que é estranho e familiar ao mesmo tempo. O distanciamento temporal e o estranhamento não são empecilhos para a leitura, estes são elementos fundamentais já que o objetivo da hermenêutica não é a reconstrução da situação original do texto, mas sim, descobrir o que o fenômeno tem a revelar ao leitor. É neste *locus* entre o estranho e o familiar no texto que se dá o trabalho hermenêutico e a possibilidade da *fusão de horizontes*.

Embora o intérprete nunca consiga se colocar no horizonte do autor para descobrir sua intenção ao escrever o texto, é possível fazer uma projeção em seu horizonte histórico. Vale aqui ressaltar que esta transposição não é capaz de (e nem deve) excluir o horizonte do intérprete. O que ocorre é uma expansão do horizonte presente, “...através da inclusão de novos preconceitos diferentes e opostos do texto, ao mesmo tempo em que questionamos o nosso próprio horizonte” (Schmidt, 2012, p. 154). Isto denota tanto a limitação presente de nosso horizonte quanto a possibilidade de expansão e de transformação frente ao movimento da vida. O encontro dialético com o texto traz uma mudança na compreensão e no horizonte de significados³⁸. A compreensão do horizonte do texto é projetada dentro do nosso próprio horizonte, sendo assim, a compreensão será “...sempre o processo de fusão desses horizontes

³⁸ A própria tradição é um amplo horizonte que permanece em constante movimento, dentro do qual cada horizonte individual pode ser diferenciado de horizontes passados (Schmidt, 2012).

presumivelmente dados por si mesmos” (Gadamer, 1960/2014, p. 404). Dessa *fusão de horizontes*, através da tensão dialética entre presente e texto, tradição e intérprete, estranho e familiar, surge a compreensão hermenêutica.

Ao se ler um texto a partir de um horizonte de significados, é inevitável que se busque, na leitura efetuada, as possíveis aplicações do texto ao presente. Embora haja uma dialética, em que o tema traz questões ao intérprete, isto não significa uma subordinação ao passado e às exigências do texto, mas sim, significa “escutar” o que o texto coloca. Na *fusão de horizontes*, as questões levantadas pelo texto acabam por se revelar. No entanto, estas devem ser equilibradas com o significado que a obra tem para o contexto do leitor (Gadamer, 1960/2014). Assim, segundo Palmer (1969): “A compreensão inclui sempre uma aplicação presente” (p. 194).

As discussões relativas à hermenêutica elaborada pelo filósofo Hans-Georg Gadamer (1960/2014) se estendem para as questões de como ela se baseia ontologicamente na linguagem, ou na linguisticidade, e sobre as possibilidades de se identificar os preconceitos legítimos, tendo como referência a experiência. Entretanto, dentro do intuito deste texto, as considerações sobre a dialética de Gadamer, bem como sobre sua concepção de compreensão como atividade inerente ao homem e, por fim, sua perspectiva a respeito da *fusão de horizontes*, são os elementos da obra do autor que maior relevância possuem para justificar a utilização de sua hermenêutica como metodologia na análise comparativa a ser realizada na pesquisa de mestrado.

1.5.2 – Hermenêutica Junguiana

De muitas formas podemos considerar que Jung em sua abordagem dos fenômenos psíquicos baseava-se em uma postura naturalmente hermenêutica (Clarke, 1994). O diálogo que construía com os pacientes ou com os textos e culturas que estudava apontam para uma constante tentativa de compreensão do outro considerando sempre a alteridade. Entre as características desta perspectiva estão a tendência à contextualização, a abertura, a consideração da complexidade total do fenômeno, a tolerância, a autorreflexão e um relativismo histórico, todas características próprias de uma abordagem hermenêutica³⁹.

Esta perspectiva aparece cedo na obra de Jung. Os seus primeiros textos da época em que trabalhava no hospital psiquiátrico de Burghölzli com pacientes

³⁹ A hermenêutica citada ao longo do texto é referente à definição de Gadamer (1960/2014).

diagnosticados com *dementia praecox* (demência precoce) já apresentam tais características. Ao contrário da comunidade científica deste período que considerava o quadro como oriundo de uma degeneração fisiológica, Jung propõe uma psicogênese. Através de uma ampla pesquisa de associação de palavras e de estudo dos conteúdos psíquicos e históricos de alguns pacientes do Burghölzli uma nova hipótese é levantada, a de que os delírios, as alucinações e fantasias dos pacientes tem um significado relacionado a um complexo patogênico. Jung demonstra que é possível compreender, revelar sentidos, de fenômenos e narrativas que até então eram consideradas fruto de uma degeneração fisiológica (Jung, 1914/1986). Já naquele momento, em 1906, há um lançamento da possibilidade de compreensão dos discursos considerados mais desconexos e estranhos dentro da realidade ocidental, o do dito louco.

Esse percurso de compreensão do estranho levando em consideração um diálogo respeitoso com a alteridade continua ao longo da obra de Jung e pode ser visto em sua postura com os distúrbios mentais em geral. A neurose é considerada como um problema relacionado à perda de sentido e propósito, como se ocorresse um esvaziamento das possibilidades simbólicas, o termo *neurose de sentido* é utilizado para identificar este tipo de quadro (Jung, 1916/2011). Para lidar com tais casos que apareciam em seu trabalho psicoterapêutico cotidiano, o analista deveria se aproximar mais do filólogo, que busca interpretar um texto complexo e de difícil compreensão, do que um cientista natural, que faz observações e postula teorias gerais (Clarke, 1994).

A publicação em 1911-12 do livro *Transformações e Símbolos da Libido* apresenta uma nova e ampliada abordagem do fenômeno na hermenêutica de Jung através da análise das fantasias de Miss Miller. Esta nova interpretação vai além de uma linha de explicação redutiva e causal, onde as imagens são abordadas com foco nas vivências pessoais e na causalidade retrospectiva fundada principalmente na história individual e na redução a princípios conhecidos *a priori*, compondo uma simplificação explicativa. A nova perspectiva sobre a imagem tenta desvelar o seu significado a partir de paralelos mitológicos, literários, etimológicos e religiosos, uma ampla espiral de significações é construída ao seu redor buscando apontar o sentido (ou sentidos) inerente(s) ao símbolo. As nuances desta nova hermenêutica não são elaboradas no referido texto, sendo desenvolvida posteriormente ao longo da obra do autor.

A primeira tentativa de definir esta nova abordagem surge na revisão de 1914 do ensaio *O Conteúdo das Psicoses* (publicado originalmente em 1908), especificamente no apêndice *A Interpretação Psicológica dos Processos Patológicos*. O

desenvolvimento desse novo modo de interpretação é justificado pela incapacidade do método analítico-redutivo⁴⁰ em lidar com as riquezas oriundas do material simbólico produzidos nos quadros de *dementia praecox*. A *compreensão retrospectiva* pressupõe uma postura redutiva do investigador que descobre os sentidos do material analisado somente através dos aspectos gerais da história individual, construindo uma explicação que tem como objetivo transformar o desconhecido em conhecido e o complexo em simples. A nova interpretação proposta por Jung (1914/1986) de abordagem ao conteúdo psíquico é fundamentada em uma *compreensão prospectiva*⁴¹, de natureza simbólica e construtiva, sendo denominada de *método construtivo*.

Jung discorre que as interpretações ou explicações utilizadas pela ciência da época são de cunho causal, sendo assim, existe a tendência a considerar científico somente a compreensão que reduz analiticamente o fenômeno a um conceito de ordem geral, a uma causa evidente que precede e acarreta o mesmo. Entretanto, ao considerar o valor do símbolo, a explicação causal esgota o valor do mesmo em uma redução inadequada, que pressupõe uma compreensão absoluta deste, quando, na realidade, o que se consegue conhecer se limita à intenção daquele que interpretou o fenômeno em si (Jung, 1914/1986).

O esclarecimento a partir do princípio da causalidade é considerado “objetivo”, livre de subjetivismos e universal, sendo considerado, portanto, científico. Tal posicionamento cria uma ilusão de compreensão absoluta do conteúdo psíquico, além de se basear em uma falsa oposição entre objetivismo vs subjetivismo. Na realidade, todo conhecimento construído no campo da psicologia é um processo subjetivo e parcial. Neste sentido, a proposição realizada por Jung de uma nova hermenêutica para os fenômenos psíquicos pressupõe o abandono deste ideal de objetivismo: “Se pretendemos conhecer mais profundamente a questão psicológica, devemos ter em mente que todo conhecimento, no fundo, é condicionado pela subjetividade. O mundo também é como nós o vemos, e não o puramente objetivo; isto vale ainda mais para a psique” (Jung, 1914/1986, §. 397).

A compreensão exclusivamente causal e rigidamente objetivista é incapaz de apreender o *sentido* do conteúdo psíquico e a sua finalidade, já que se preocupa exclusivamente em reduzi-lo a aspectos elementares mais simples e acredita que este

⁴⁰ Denominação conferida por Carl Jung ao método de interpretação psicanalítica da época.

⁴¹ Antes mesmo de C. G. Jung, outros autores já utilizavam uma leitura prospectiva das imagens psíquicas, entre eles Alphonse Maeder, colaborador de Jung, e Alfred Adler (Shamdasani, 2003).

tem existência *per se*. A compreensão retrospectiva é um entendimento secundário que, embora possa contribuir para desvelar as razões da ocorrência de determinado fato psíquico, é incapaz de explicar os efeitos finalísticos e transformadores da experiência viva da imagem. De forma complementar e primária, a compreensão prospectiva possibilita a leitura de tais nuances do fenômeno psíquico (Jung, 1914/1986).

A psique é, em parte, passado, sendo passível de ser abordada a partir de um princípio causal; mas é, em parte, também, devir, pois tem em potência tudo que está por vir. Como um ponto de intersecção entre passado e futuro, a psique deve ser abordada a partir de ambos os aspectos para ser adequadamente compreendida.

O modo sintético ou construtivo de entendimento é uma proposta de “...construir uma ponte entre psique e o seu futuro” (Jung, 1914/1986, §. 399). Em contraposição à perspectiva causal, este método “...alcança os objetivos universais por meio da síntese de tendências individuais” (Jung, 1914/1986, §.404), elaborando o fenômeno em algo mais complexo e elevado, sendo necessariamente especulativo⁴².

O modo construtivo de compreensão não possui nenhuma exigência de validade objetiva, sendo caracterizado como uma especulação subjetiva. Esse posicionamento pode ser visto como uma mera fantasia infantil, um devaneio inadequado, pelo viés da perspectiva “objetiva”, “científica” e “causal”. Entretanto, a compreensão prospectiva constrói ou busca através de seu método o sentido(s) do conteúdo psíquico, o “para quê” dele, que pode significar criação e a *redenção* através desta⁴³ (Jung, 1914/1986).

A perspectiva construtiva aborda o material psíquico sem qualificá-lo como patológico ou mera fantasia infantil, seu enfoque é subjetivo, ou seja, carrega em si um significado no âmbito subjetivo. A redução de uma fantasia a uma interpretação psicológica conceitual de base objetiva, que tem a pretensão de ser uma explicação definitiva, é inadequada, já que “...pertence à essência do subjetivo não poder ser avaliado objetivamente” (Jung, 1914/1986, §.12).

A compreensão construtiva propõe uma explicação psicológica adequada para um fenômeno que é assumidamente subjetivo (como as fantasias). Ela analisa, mas não reduz, e identifica os componentes típicos presentes no conteúdo psíquico através de analogias com outros sistemas, desvelando formações típicas. Neste sentido, é possível

⁴² A compreensão construtiva não afirma que o fato psíquico tenha valor universal, mas somente uma validade subjetiva.

⁴³ A construção e exposição deste método pressupõe um aspecto criativo da psique. Jung justifica esta redenção através de uma passagem do Zaratustra: “Criar é a grande redenção do sofrimento e a possibilidade de se viver no bem-estar” (Nietzsche apud Jung, 1914/1986, §.407).

falar de uma redução a tipos gerais, mas não a princípios descobertos indutivamente ou dedutivamente. Tais analogias ampliam a base sobre a qual a construção se fundamenta, além de auxiliar uma comunicação objetiva dos conteúdos subjetivos extremamente singulares das fantasias (Jung,1914/1986).

As construções típicas presentes nas fantasias dos pacientes apresentam uma forte analogia com as construções mitológicas. A possibilidade de analogia entre os mitos, os símbolos e os sistemas de delírio se deve ao fato destes serem construções de fantasia, fruto da atividade do inconsciente. A compreensão construtiva demanda que o investigador, ao analisar os produtos da fantasia, se coloque no ponto de vista do paciente (ou da fantasia), caso contrário pode impor um viés objetivo e a sua própria cosmovisão aos conteúdos psíquicos apresentados (Jung,1914/1986).

A concepção singular do investigador sobre o fenômeno adquirido através do método construtivo, não deve ser generalizada, tomada como essência, já que isso acarretaria no mesmo erro do objetivismo puro. O método construtivo não elabora uma teoria científica, mas “...uma linha de desenvolvimento psicológico, um caminho” (Jung, 1914/1986, §.422). Essa perspectiva trabalha com material altamente complexo, tendo em vista um objetivo que desconhece. Considera todas as forças presentes na psique, como as necessidades religiosas e filosóficas, sem decompô-las ao mais elementar, a um “nada mais do que”, valorizando o impulso psíquico em sua essência.

Esse tipo de compreensão construtiva encontra o seu paralelo no método intuitivo de Bergson, e seus conceitos fundamentais podem ser encontrados nas concepções dinâmicas dos povos primitivos. Sendo assim, o método construtivo não se fundamenta como uma teoria científica, mas como um caminho que, através da experiência, constrói uma *teoria da linha de desenvolvimento psicológico* (Jung, 1914/1986).

Esses paralelos entre a hermenêutica junguiana e outros saberes é ampliado em textos posteriores. Em sua obra *Psicologia e Alquimia* (1944/2011), Jung compara o método construtivista (denominado agora de amplificação) das imagens com o trabalho do alquimista que, por um lado, se interessa pelo aspecto químico (prático) do seu trabalho e, por outro, pela nomenclatura e sistema de símbolos que é construído para a realização da Obra. Cada alquimista autêntico possui um “...sistema de pensamentos de vigência mais ou menos individual” (JUNG, 1944/2011, §.403) que se embasa nas

“dicta”⁴⁴ dos filósofos e em uma combinação de analogias de ideias alquímicas básicas. Sendo abordado por um ponto de vista psicológico, tal método pode ser denominado de uma amplificação ilimitada.

A utilização desta *amplificatio* é indicada para vivências obscuras, como o sonho, na qual a compreensão do conteúdo depende de uma multiplicação e amplificação através do contexto psicológico. Esse movimento é realizado através do enriquecimento do conteúdo psíquico com associações e analogias, até que ele se torne inteligível. A *amplificatio* é a segunda parte do *opus* e tem a denominação alquímica de *theoria*⁴⁵ (Jung, 1944/2011).

A *amplificatio* parece reproduzir o próprio movimento da psique inconsciente que é denominado de circunambulação. A princípio, o movimento da psique parece ser caótico e imprevisível, aos poucos surgem sinais que indicam que existe uma direção a ser seguida, uma meta. Essa direção não é uma linha reta, mas uma espiral, uma rota circular que, aos poucos, faz com que o centro transpareça. A observação acurada das vivências psíquicas permite reconhecer, em seus padrões, um processo de desenvolvimento circular, que acarreta na hipótese de um princípio ordenador do psiquismo. Jung (1944/2011) compara esse movimento espiral da psique ao processo natural de crescimento das plantas.

A hermenêutica junguiana, dentro da perspectiva alquímica, parece emular um movimento próprio do psiquismo, com o intuito de compreender as produções inconscientes dentro de uma lógica própria, inerente às construções de fantasia (pensamento de fantasia), sem impor um ponto de vista causal e objetivo.

Esse modelo hermenêutico de Jung se estende para duas direções (Clarke, 1994). A primeira sendo a sua concepção do dinamismo psíquico entre consciente e inconsciente, já que o mesmo ocorre como um diálogo entre dois sujeitos, no processo denominado de função transcendente⁴⁶. A segunda direção é expressa na leitura dos símbolos. Ao postular a sua teoria do inconsciente coletivo e dos arquétipos, Jung busca fundamentar seus insights em uma série de precedentes filosóficos, históricos e

⁴⁴ Máximas filosóficas.

⁴⁵ A primeira parte é a *operatio* (Jung, 2011/1944).

⁴⁶ A função transcendente é assim definida: “É exatamente como se travasse um diálogo entre duas pessoas com direitos iguais, no qual cada um dos interlocutores considerasse o outro capaz de lhe apresentar um argumento válido e, por consequência, achasse que valeria a pena aproximar os pontos de vista contrastantes, mediante uma comparação minuciosa e exaustiva, ou distingui-los claramente um do outro. Como o caminho para esta adequação só raras vezes está aberto de imediato, na maioria dos casos tem-se de suportar um longo conflito que exige sacrifícios de ambas as partes” (Jung, 1958/2011, §.186).

mitológicos, apontando que a humanidade, apesar da diversidade e singularidades de suas manifestações, pode ser compreendida dentro de um discurso único⁴⁷ (Clarke,1994).

Embora a metodologia da amplificação pressuponha uma interpretação comparativa da imagem, o que acaba por ir de encontro à hermenêutica de Gadamer (1960/2014), esta se constitui apenas como parte da perspectiva da hermenêutica de Jung. Em seu artigo *The Hermeneutic Background of C. G. Jung*, Smythe (2012) critica o método interpretativo de leitura de símbolos de Jung, afirmando que a utilização de motivos mitológicos fora de sua dimensão histórica acaba por descontextualizá-los, ou seja, os paralelos entre simbolismos revelariam mais sobre as pressuposições teóricas da psicologia dos arquétipos de Jung do que sobre o significado dos símbolos dentro das tradições. Outra perspectiva a ser levada em consideração é a de Clarke (1994), que afirma que a amplificação não constrói paralelos de forma impositiva, mas busca construir um diálogo com o estranho e o desconhecido, uma das premissas básicas de sua utilização é reconhecer o abismo que existe entre o horizonte do intérprete e o texto. A partir de tal preceito, Clarke (1994) realiza uma leitura da amplificação como uma tentativa de fusão do horizonte entre o individual e o coletivo. Na tentativa de realizar uma leitura, o intérprete, através de uma espiral de significados que vão do todo (o coletivo) para parte (o individual), e da parte para o todo, revela progressivamente o texto ou o símbolo dentro do círculo hermenêutico (Clarke, 1994). O uso do motivo mítico fora do contexto histórico não busca revelar o mito, mas sim o símbolo ou o texto no qual o paralelo é construído.

Na abordagem hermenêutica de Jung existe uma aceitação da finitude radical da mente humana e da condição humana, historicamente enraizada e limitada, e, por outro lado, da inesgotável abertura de possibilidades que a linguagem, o diálogo e a interpretação abrem para nós. Nessa perspectiva, não há possibilidade de uma interpretação final do texto, há somente uma possibilidade de compreensão parcial e finita, ancorada em uma interpretação local e historicamente situada (Clarke, 1994).

A compreensão da abordagem hermenêutica de Jung não pode se restringir a uma concepção de um método comparativo das imagens por meio de paralelos de motivos míticos ou de outros sistemas. Conforme exposto no apêndice do texto de 1914,

⁴⁷ A ideia de Clarke da possibilidade de compreensão dentro de um discurso único talvez fosse melhor definida considerando o conceito de linguisticidade de Gadamer (1960/2014) que propõe a possibilidade de compreensão justamente pelo homem estar imerso na linguagem. A partir daí, seria possível considerar que a compreensão ocorre dentro de certas possibilidades narrativas (Hillman, 1983/2010).

O Conteúdo das Psicoses, este método que inicialmente ele denominou de compreensão construtiva e, posteriormente, de método sintético-hermenêutico ou sintético-construtivo, parte de uma leitura dos fenômenos que pressupõe sempre uma construção subjetiva e parcial, considera as forças presentes na psique sem tratá-las como um “nada mais que”, busca revelar o devir do fenômeno e não elabora uma teoria científica, mas, conforme já citado, uma hipótese, um caminho. Esses são traços que o aproximam da hermenêutica de Gadamer e constroem uma abordagem de interpretação possível para o que Jung denomina por símbolo.

Conforme aponta Barreto (2008), a abordagem hermenêutica do símbolo se fundamenta em uma ontologia do *esse in anima*⁴⁸ proposta por Jung (1921/2011) em seu livro *Tipos Psicológicos*. Essa é uma tentativa de trazer uma nova solução para a antiga controvérsia nominalismo vs realismo, postulando uma realidade da psique. Esse estatuto ontológico diferenciado que Jung confere à psique afirma o primado da fantasia⁴⁹, que possibilita a criação da realidade, conforme experimentada pelo homem, através da atividade imaginativa.

Brooke (1991/2009) e Smythe (2012) apontam que esta abordagem hermenêutica simbólica de Jung convive ao lado de uma abordagem mais próxima das

⁴⁸ “Toda expressão lógico-intelectual, por mais perfeita que seja, retira da impressão objetiva sua vitalidade imediata. Ela tem que fazer assim para poder chegar a uma formulação. Com isso se perde, no entanto, o que parece ser o mais essencial para a atitude extrovertida: a relação com o objeto real. Não há, portanto, nenhuma possibilidade de encontrar, através de uma ou outra atitude, uma formulação de conciliação satisfatória. E mesmo que seu espírito o suportasse, o homem não poderia persistir nessa divisão que não diz respeito apenas a filosofia longínqua, mas ao problema diuturno do relacionamento do homem consigo mesmo e com o mundo. E como, no fundo, é desse problema que se trata, a divisão não pode ser resolvida discutindo-se os argumentos dos nominalistas e realistas. Para a solução é preciso um terceiro ponto de vista, intermediário. Ao *esse in intellectu* falta a realidade tangível, ao *esse in re* falta o espírito. Ideia e coisa confluem na psique humana que mantém o equilíbrio entre elas. Afinal o que seria da ideia se a psique não lhe concedesse um valor vivo? E o que seria da coisa objetiva se a psique lhe tirasse a força determinante da impressão sensível? O que é a realidade se não for uma realidade em nós, um *esse in anima*? A realidade viva não é dada exclusivamente pelo produto do comportamento real e objetivo das coisas, nem pela fórmula ideal, mas pela combinação de ambos no processo psicológico vivo, pelo *esse in anima*. Somente através da atividade vital e específica da psique alcança a impressão sensível aquela intensidade, e a ideia, aquela força eficaz que são os dois componentes indispensáveis da realidade viva. Esta atividade autônoma da psique, que não pode ser considerada uma reação reflexiva às impressões sensíveis e nem um órgão executor de ideias eternas, é, como todo processo vital, um ato de criação contínua” (Jung, 1921/2011, §.73).

⁴⁹ “A psique cria realidade todos os dias. A única expressão que me ocorre para designar esta atividade é fantasia. A fantasia é tanto sentimento quanto pensamento, é tanto intuição quanto sensação. Não há função psíquica que não esteja inseparavelmente ligada pela fantasia com as outras funções psíquicas. Às vezes aparece em sua forma primordial, às vezes é o produto último e mais audacioso da síntese de todas as capacidades. Por isso, a fantasia me parece a expressão mais clara da atividade específica da psique. É sobretudo a atividade criativa donde provêm as respostas a todas as questões passíveis de resposta; é a mãe de todas as possibilidades onde o mundo interior e exterior formam uma unidade viva, como todos os opostos psicológicos. A fantasia foi e sempre será aquela que lança a ponte entre as exigências inconciliáveis do sujeito e objeto, introversão e extroversão” (Jung, 1921/2011, §.73).

ciências naturais. Entretanto, onde Smythe (2012) vê uma incoerência de Jung, Brooke (1991/2009) identifica uma aproximação cada vez maior com a perspectiva hermenêutica simbólica.

Brooke (1991/2009) denomina a perspectiva hermenêutica simbólica de Jung de poética, no sentido de *poiesis*, criação. Conforme exposto, a perspectiva das ciências naturais não é abandonada, mas sim refinada por Jung ao longo da sua obra. Aos poucos, a perspectiva poética e a linguagem metafórica (do *como se*) se tornam preponderante. A utilização do autor de termos “antiquados” da mitologia, alquimia e história das religiões para se aproximar de certas vivências humanas, denominando-as (mais do que as conceituando) de anima, sombra, alma, persona etc., deve-se justamente a uma busca por uma linguagem livre de preconceitos e mais próxima de uma vivência primordial do homem no mundo (Brooke, 1991/2009).

Gradualmente, a psicologia analítica se revela como uma *hermenêutica vivida das imagens simbólicas*. Essa compreensão simbólica demanda um método descritivo que conceda a prioridade da metáfora sobre o conceito. Dado a incognoscibilidade radical da psique, as imagens e representações arquetípicas experimentadas passam a ser símbolos da psique, sendo a própria teoria psicológica uma expressão simbólica singular desta (Barreto, 2008). A ciência psicológica passa a ser entendida como mais uma narrativa e não um método último capaz de decifrar e traduzir outras narrativas. Ela é exposta como uma tentativa moderna, de base simbólica, de compreensão do homem e do mundo.

1.5.3 – Análise Comparativa da Obra a partir da Hermenêutica de Gadamer e da Hermenêutica Simbólica de C. G. Jung

Através de sua hermenêutica, Gadamer (1960/2014) propõe um diálogo entre o intérprete e o texto, e considera que, ainda que não seja possível nos colocarmos no mesmo horizonte hermenêutico do autor do texto, o intérprete deve buscar projetar-se naquele horizonte. Tendo em vista tal perspectiva, a realização da análise comparativa de duas edições de uma mesma obra deve levar em consideração pelo menos três horizontes hermenêuticos e três diálogos que estão envolvidos nesta tarefa.

Na condição de intérprete, devo considerar o horizonte hermenêutico no qual estou inserido e a influência deste na leitura que faço da obra de Jung (o que me leva a ler a obra, qual é a problemática que orienta a minha leitura, em que preconceitos me apoio). Devo ainda considerar o horizonte hermenêutico de Carl Gustav Jung, que

elaborou a 1ª edição da obra entre os anos de 1909 e 1912, buscando refletir sobre o que levou o autor a redigir tal obra de tal forma e qual era o “espírito de sua época”, o *Zeitgeist* no qual estava imerso e que influências este teve em sua leitura das imagens. Devo também levar em consideração o horizonte no qual Jung estava inserido quando revisou e reescreveu a obra entre os anos de 1945/46 até o início da década de 1950, buscando compreender o olhar lançado pelo autor sobre a sua própria obra e buscando refletir sobre quais questões o levaram a reescrever considerável parte desta. Tal esforço de compreensão não significa “me colocar no lugar” de C. G. Jung, mas sim, lidar com as diferentes alteridades que compõem o trabalho hermenêutico, buscando considerar a fusão de três horizontes, construídos em três épocas distintas.

Levando em conta tal *fusão de horizontes*, minha análise deve buscar os diálogos aí envolvidos: o meu diálogo com as obras de 1912 e de 1952 e o diálogo de Jung com a sua própria obra, quando sobre ela se debruçou para reescrevê-la. Devo, assim, analisar de que forma se deu a *conversação hermenêutica* do autor que reelabora a sua obra de 1912, buscando compreender o que representou este diálogo para ele. Embora não seja possível reconstruir tal *conversação*, esta deve ser considerada no diálogo que estabeleço com as duas edições da obra.

Seguindo os preceitos da hermenêutica de Gadamer (1960/2014), de respeito à alteridade e de abertura ao diálogo, possibilitando assim a revelação do fenômeno, devo considerar a hermenêutica simbólica de Jung ao ler a sua obra. A *conversação hermenêutica* deve considerar a ontologia e a epistemologia propostas por Carl Jung, que tornaram possível o surgimento de uma hermenêutica simbólica específica para lidar com o fenômeno psíquico. Não considerar tais aspectos seria impor uma lógica estranha à obra do autor, desrespeitando a sua singularidade e impossibilitando a fusão de horizontes. Em tal caso, não considerar a sua hermenêutica seria o mesmo que impor um método à obra, reduzindo a leitura a um viés específico, que enquadraria a obra, ao invés de buscar dialogar com ela.

Tendo em vista tal perspectiva e considerando os princípios da hermenêutica de Gadamer (1960/2014), a análise comparativa da 1ª e da 4ª edições da obra *Símbolos da Transformação – análise dos prelúdios de uma esquizofrenia* (1952/1956) será construída considerando a hermenêutica simbólica de Jung. Conforme já exposto, tal leitura simbólica se pauta em uma abordagem que Jung identificou com um método descritivo – por vezes denominando-o de fenomenologia, em algumas de suas obras –, que tem por objetivo não sobrecarregar os fenômenos psicológicos com pressupostos

teóricos e filosóficos. Tal método busca apreender o fenômeno em sua totalidade, levando em consideração as inúmeras facetas apresentadas por este, sem restringir-se a uma leitura prioritariamente pautada em uma teoria psicológica, filosófica ou psiquiátrica, e sem que se tenha a pretensão de conhecê-lo por completo (Jung, 1936/2003).

O intuito da leitura simbólica, ao comparar as diferentes edições do livro, não é buscar a “verdade última” sobre o que Jung realmente disse em sua obra, e sim realizar uma leitura que permita que os “diferentes Jungs” se revelem, apontando para as possibilidades que a sua(s) psicologia(s) traz(em) para a compreensão dos fenômenos psíquicos. O que se busca é compreender como este “experimento” que é o livro *Transformações e Simbolismos da Libido* (1912/2001) amplia o meu horizonte ao mesmo tempo em que ele se revela para mim, e como a retomada deste “experimento” no livro *Símbolos da Transformação* (1952/1956) revela outro Jung e outra compreensão do psiquismo, enriquecendo a conversação hermenêutica. Desse modo, o que a pesquisa busca é compreender como estes dois diferentes “experimentos” se diferenciam ao se revelarem e como cada um possibilitará um diálogo diferente com o(s) autor(es) e entre as ideias deste(s).

2 – AS TRANSFORMAÇÕES E SÍMBOLOS DA LIBIDO A PARTIR DAS FANTASIAS DE MISS MILLER

A obra *Símbolos da Transformação* (1952/1956) é geralmente abordada como um estudo das fantasias de uma senhorita americana denominada Miss Frank Miller, uma jovem e problemática mulher que, ao longo de sua vida adulta, foi internada inúmeras vezes em hospitais psiquiátricos, sendo perturbada por fantasias e por depressões (Taylor, 2009) que acabam por progredir para um quadro de esquizofrenia. Essa leitura é corroborada e reforçada pelo subtítulo da quarta edição revisada *Análise dos Prelúdios de uma Esquizofrenia*, que cria a tendência a uma abordagem da obra centralizada preponderantemente no desenvolvimento do quadro psicopatológico de Miss Miller (Shamdasani, 1990). Entretanto, o subtítulo original de sua 1ª edição, *uma contribuição para a história da evolução do pensamento* aponta para outro tipo de linha condutora para a leitura da obra.

2.1- Entrando na Obra

Na *Introdução de Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) Jung aponta o impressionante fato que Freud expôs em sua obra *A Interpretação dos Sonhos* (1900/2001) de como a fantasia do incesto, um conflito psicológico individual, é a raiz fundamental de um poderoso drama ancestral, A lenda de Édipo. A partir de tal premissa, é levantada a hipótese de que por trás dos conflitos individuais do homem moderno subjaz algo da psicologia ancestral do mito, que permanece e revolve na alma, algo vivo, que cria conflitos e questões atemporais. Há uma identidade entre o conflito edípico do homem antigo e do moderno, uma existência que independe do tempo e do espaço, e os liga de forma indissolúvel. Se esse vínculo existe ainda nos dias de hoje, então torna-se possível estudar a mente do homem antigo através de uma arqueologia da alma. Escavando os estratos individuais da psique conquista-se indiretamente o conhecimento sobre as mentes da cultura antiga e, a partir de tal fato, ganha-se, pela primeira vez, segundo Carl Jung (1911-12/2001), um ponto de vista estável fora de nossa própria cultura que possibilita um conhecimento objetivo para o estudo de seus mecanismos. Essa empreitada no território da história da mente humana, que teve início com a descoberta do problema edípico, tornou-se possível devido a aplicação do conhecimento psicanalítico, ou seja, do estudo da atividade do inconsciente do homem moderno que diz respeito a um material histórico específico.

O estudo através do saber psicanalítico, principalmente do simbolismo, baseado em analogias entre as estruturas psicológicas de relíquias históricas, dos mitos, religiões, filosofias e artes, e da estrutura psicológica individual do homem moderno, com a riqueza do dinamismo inconsciente, são, para Jung (1911-12/2001), a via para desvelar o que ele designou como a história da evolução do pensamento na história do homem. Na Introdução do livro de Jung é possível identificar duas hipóteses iniciais, embora estas não sejam as únicas⁵⁰.

A primeira hipótese é a proposição de Jung de que, através do estudo de fatores históricos e culturais, como os mitos e religiões, é possível encontrar um ponto de vista estável para a abordagem do psiquismo humano, ou seja, aqui está sendo apresentada de forma embrionária a teoria do inconsciente coletivo. Entretanto, a clara intenção de Jung é de propor a possibilidade de generalização da teoria psicanalítica a todos os indivíduos independente dos fatores locais e temporais. Isso expressa aquilo que Shamdasani expôs brilhantemente em sua obra *Jung and The Making of Modern Psychology: the dream of a Science*⁵¹ (2003): a tentativa de Carl Jung de garantir à psicanálise (e posteriormente à sua psicologia) uma cientificidade, já que confere um grau de universalidade às diferenças marcantes que são expressas pelo psiquismo⁵².

A segunda hipótese está relacionada à primeira: é a possibilidade de ampliar o escopo de aplicação da psicanálise. Nesse movimento, incidentalmente (ou de forma aparentemente incidental) Jung acaba por subverter a lógica psicanalítica. Jung propõe um estudo do território da história da mente humana. Para tanto, extrai o conhecimento de um material histórico específico presente na atividade inconsciente do homem moderno. Através do estudo do simbolismo é possível reconhecer a analogia entre a estrutura psicológica dos produtos históricos e a do homem moderno. A ampliação de escopo de Jung propõe a investigação psicanalítica não dos problemas psicológicos dos indivíduos ou de como as concepções psicanalíticas podem possibilitar a compreensão do material histórico, mas, ao contrário, de que forma o material histórico pode

⁵⁰ Esse estudo foi publicado originalmente em duas partes, a primeira no *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* Vol III pt 1 de 1911 e a segunda no *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* Vol IV pt 1 de 1912. Embora as duas hipóteses levantadas continuem a serem desenvolvidas na 2ª parte do livro, Jung realiza algumas revisões de ideias citadas em seu estudo de 1911. Entre estas podemos citar a definição da libido e a própria teoria do complexo de Édipo, apresentada na Introdução como exemplo da ligação entre o psiquismo do homem moderno e o estrato ancestral da alma humana.

⁵¹ *Jung e a Construção da Psicologia Moderna: o sonho de uma ciência.*

⁵² É importante notar que Jung também trabalhará este problema da cientificidade da psicologia a partir de uma outra abordagem em seu livro *Tipos Psicológicos*. Este tópico será abordado no capítulo 4.

possibilitar novas compreensões dos problemas psicológicos individuais. A princípio, esse movimento possibilita uma nova leitura do material psicológico, aproximando a abordagem de Jung de um método, ou hermenêutica, diferenciada da proposta da psicanálise e mais próxima das religiões comparadas, mitologia e antropologia da época. É o primeiro passo para uma mudança gradual na abordagem ao fenômeno psíquico, ao símbolo, que quebra a possível hierarquia que possa existir entre saberes e narrativas. Como exemplo, cito uma passagem presente na segunda parte da 1ª edição de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), em que os símbolos que expressam o fluxo da libido são descritos em linguagem psicanalítica e mitológica paralelamente:

It might be justifiable at this place to cast a glance upon psychoanalysis as a method of treatment. In practical analysis it is important, first of all, to discover the libido lost from the control of consciousness (It often happens to the libido as with the fish of Moses in the Mohammed legend; it sometimes “takes its course in a marvelous manner into the sea”). Freud says in his important article ‘*Zur Dynamik de Übertragung*’:

‘The libido has retreated into regression and again revives the infantile images.’

This means, mythologically, that the sun is devoured by the serpent of the night, the treasure is concealed and guarded by the guardian: substitution of a present mode of adaptation by an infantile mode, which is represented by the corresponding neurotic symptoms. Freud continues:

‘Thither the analytic treatment follows it and endeavors to seek out the libido again, to render it accessible to consciousness and finally to make it serviceable to reality. Whenever the analytic investigation touches upon the libido, withdrawn into its hiding places, a struggle must break out; all the forces, which caused the regression of the libido, will rise up as resistance against the work, in order to preserve this new condition’.

Mythologically this means: the hero seeks the lost sun, the fire, the virgin sacrifice, or the treasure, and fights the typical fight with the dragon, with the libido in resistance. As these parallels shows, psychoanalysis mobilizes a part of the life process, the fundamental importance of which illustrates the significance of this process⁵³ (Jung, 1911-12/2001, §.610-611).

⁵³ “Seria justificável neste momento lançar um olhar sobre a psicanálise como um método de tratamento. Na análise prática é importante, em primeiro lugar, descobrir a libido que foi perdida do controle da consciência (constantemente ocorre com a libido o que acontece com o peixe de Moisés na lenda maometana, por vezes ‘segue o seu trajeto de forma maravilhosa para o mar’). Freud afirma em seu importante artigo, ‘*Zur Dynamik der Übertragung*’:

‘A libido recuou em uma regressão e novamente revive as imagens infantis’.

Isto significa, mitologicamente, que o sol é devorado pela serpente da noite, o tesouro é escondido e guardado pelo dragão: substituição de um modelo de adaptação do presente por um modo de adaptação infantil, que é representado pelo sintoma neurótico correspondente. Freud continua:

‘Por outro lado, o tratamento analítico o segue e empreende novamente uma busca pela libido, para torná-la acessível à consciência e finalmente torna-la útil para a realidade. Sempre que a investigação analítica tocar a libido, reclusa em seu esconderijo, uma luta irá ocorrer; todas as forças, que causaram a regressão da libido, irão se erguer como resistência contra o trabalho, com o intuito de preservar a sua nova condição’.

Essa passagem cria um paralelo entre a linguagem da psicanálise e a linguagem da mitologia. É claro que estas estão traduzindo o significado de um símbolo expresso como um representante de um processo do fluxo e da transformação da libido, o que faz com que no fim ainda se recorra a uma expressão psicanalítica e psicológica para dar conta do símbolo e do fenômeno psíquico. Entretanto, aqui Jung também vê um processo da vida, que ambas as linguagens tentam expressar de formas diferenciadas. O símbolo ainda recebe uma leitura semiótica, conforme Jung argumenta em *Tipos Psicológicos* (1921/2011), mas a possibilidade de múltiplas expressões do fenômeno já possibilita uma abertura para uma nova abordagem que traz consigo uma epistemologia e ontologia novas para a psicologia analítica. Neste sentido, afirmo que Jung realiza uma subversão da lógica psicanalítica. Essa inovação também é afirmada de forma semelhante por Henri Ellenberger em seu livro *The Discovery of the Unconscious: the History and Evolution of Dynamic Psychiatry* (1970). Os psicanalistas já haviam utilizado a psicanálise para entender criações psicológicas históricas, mas Jung utiliza as criações históricas materiais para entender o psiquismo do homem moderno e conseqüentemente, e indiretamente, a psicanálise, e que tipo de objeto ela está se propondo e tentando compreender.

Essas hipóteses começam a ser trabalhadas no primeiro capítulo da 1ª edição do livro de Jung (1911-12/2001), no qual é diferenciado dois tipos de pensamento: o dirigido e o de fantasia. O primeiro é verbal e lógico, e pode ser exemplificado pela ciência, e Jung afirma que os antigos não possuíam este tipo de pensamento. O segundo é passivo, associativo e imagético, é típico da mitologia e ocorre quando o pensamento dirigido cessa. A teoria dos dois tipos de pensamento apresenta a estrutura básica para o desenvolvimento das hipóteses apresentadas anteriormente e constrói mais uma hipótese que será trabalhada na obra.

O pensamento de fantasia é equacionado ao pensamento mitológico da antiguidade, à lógica dos sonhos e ao pensamento dos primitivos e das crianças. Jung (1911-12/2001) justifica essas analogias através da experiência psicanalítica dos sonhos e da psique infantil, e, principalmente, por meio do conhecimento da anatomia comparada e da história do desenvolvimento. Seguindo essa linha de pensamento, o

Mitologicamente isso significa: o herói procura o sol perdido, o fogo, a virgem sacrificada, ou o tesouro, e luta o típico confronto com o dragão, com a libido na resistência. Como estes paralelos demonstram, a psicanálise mobiliza uma parte do processo vital, de importância fundamental que ilustra o significado deste processo.”

autor pressupõe que no pensamento de fantasia o homem manteve uma condensação histórica do seu desenvolvimento psíquico. Embora seja em parte consciente, o pensamento de fantasia possui raízes profundas no inconsciente e conecta o pensamento dirigido com as fundações ancestrais da mente humana. Seus produtos que aparecem na consciência mais diretamente são as fantasias diurnas, depois os sonhos e, por fim, existe o sistema de fantasias inconscientes no complexo dissociado que tem uma forte tendência de produzir uma personalidade dissociada. Considerando tais indícios, Jung (1911-12/2001) afirma que a alma possui estratos históricos em alto grau e o mais antigo desses estratos corresponderia ao inconsciente.

A partir dessa premissa, a psicopatologia passa a ganhar também uma nova significação, o que constitui mais uma hipótese a ser trabalhada no livro. Seguindo os preceitos freudianos, Jung (1911-12/2001) afirma que a introversão que ocorre em períodos posteriores da vida se apodera das reminiscências infantis do passado individual. A princípio, é isso o que ocorre, entretanto com uma introversão mais forte e, com a regressão⁵⁴, surgem traços pronunciados de uma mentalidade arcaica que, em certos casos, pode mesmo ecoar produtos mentais ancestrais que se manifestaram em outra época⁵⁵. Aqui, Jung (1911-12/2001) completa a sua equação do pensamento de fantasia, no qual este corresponde ao pensamento mitológico, ao do primitivo, da criança, do sonho e, também, dos fenômenos psicopatológicos.

O que Jung (1911-12/2001) postula nesta obra é a síntese entre inúmeras teorias do século dezenove sobre memória, hereditariedade e o inconsciente, propondo que este possui uma camada filogenética presente em todos os indivíduos e que se expressa em imagens míticas (Shamdasani, 2011). Portanto, estudando as imagens míticas seria possível identificar alguns motivos típicos que corresponderiam a um desenvolvimento etnopsicológico dos complexos.

É importante reafirmar que Jung buscava provar a hipótese de que este estrato histórico estava presente na psique do homem moderno de forma generalizada. Para

⁵⁴ Segundo Jung (1911-12/2001), essas podem ocorrer em neuroses de introversão ou em fortes repressões.

⁵⁵ Algumas observações devem ser feitas quanto a essa passagem. A primeira é que, na 1ª edição do livro, a explicação do material arcaico tem um forte teor lamarckista, já que há uma condensação da história do desenvolvimento do pensamento de fantasia e, além disso, Jung pressupõe que o material arcaico em si pode ressurgir na psique. Na 4ª edição, essas passagens são retiradas ou modificadas. Ao longo de sua obra, Jung desenvolverá a ideia do arquétipo, elaborando uma clara distinção entre este e a imagem arquetípica. Outro ponto a ser observado é que, embora o pensamento de fantasia apareça de forma mais bruta nas introversões e regressões fortes, ele também está presente nas vivências cotidianas do homem por meio dos sonhos e das fantasias diurnas. Essa observação é importante no que diz respeito à qualificação das fantasias de Miss Miller.

desenvolver tal hipótese ao longo da obra e realizar a conexão entre o material histórico e o individual, Jung necessita de um guia condutor. Essa linha orientadora serão os relatos das fantasias poéticas inconscientemente formadas por Miss Frank Miller, publicadas sob o título *Quelque faits d'imagination créatrice subconscientes*⁵⁶, por Flournoy em seu *Archives de Psychologie*, 5, em 1905 (Shamdasani, 1990). Em uma nota de rodapé, retirada na revisão do livro, Jung discorre sobre como abordará as fantasias de Miss Miller:

I will not conceal the fact that for a time I was in doubt whether I dare venture to reveal through analysis the intimate personality which the author, with a certain unselfish scientific interest, has exposed to the public view. Yet it seemed to me that the writer would possess an understanding deeper than any objection of my critics. There is always some risk when one exposes one's self to the world. The absence of any personal relation with Miss Miller permits me free speech, and also exempts me from those considerations due woman which are prejudicial to conclusions. The person of the author is on that account just as shadowy to me as are her fantasies; and, like Odysseus, I have tried to let this phantom drink only enough blood to enable it to speak, and in so doing betray some of the secrets of inner life.

I have not undertaken this analysis, for which the author owes but little thanks, for the pleasure of revealing private and inner matters, with the accompanying embarrassment of publicity, but because ***I wished to show the secret of the individual as one common to all***⁵⁷ [grifo meu] (Jung, 1911-12/201, §.36).

No prefácio da 4ª edição revista do livro, Jung (1925/2012) afirma que as fantasias de Miss Miller funcionaram como um catalisador para todo o material mitológico que estudava na época e que, em Miss Miller, viu alguém como ele, que possuía fantasias mitológicas. No epílogo da 4ª edição, Jung afirma, ainda, que analisou as fantasias de Miss Miller, pois não tinha uma relação pessoal com a autora e, assim, poderia refutar as acusações comuns de que “influencia” os conteúdos dos pacientes. Acusação esta que não só Carl Jung sofria, mas também os psicanalistas da época (Jung, 1911-12/2001; 1913/2011) Entretanto, é importante enfatizar, o que Jung (1916/2001) deseja com as fantasias de Miss Miller não é a mera análise de um caso clínico, mas

⁵⁶ *Alguns Fatos da imaginação Criadora Subconsciente.*

⁵⁷ “Eu não esconderei o fato de que por algum tempo estive em dúvida se ousaria arriscar revelar através da análise a personalidade íntima da autora, que, com um certo interesse científico altruísta, expôs para o público em geral. Entretanto, pareceu para mim que a escritora possuiria uma compreensão mais profunda do que qualquer objeção dos meus críticos. Existe sempre algum risco quando alguém se expõe dessa forma para o mundo. A ausência de qualquer relação pessoal com Miss Miller me permite uma liberdade para expressar-me, e também me isenta dessas considerações devidas às mulheres que são prejudiciais às conclusões. A pessoa da autora é dessa forma tão sombria para mim quanto as suas fantasias; e, como Odisseu, eu tentei deixar este fantasma beber somente sangue o suficiente para ser capaz de falar, e através disto trair alguns dos segredos da vida interior.

Eu não realizei esta análise, da qual a autora me deve pouco agradecimento, pelo prazer de revelar assuntos privados ou íntimos, com um constrangimento público que o acompanha, ***mas porque desejei revelar o segredo individual como um comum a todos nós.*** [grifo meu]”

“revelar o segredo individual comum a todos nós.” (§.36). Através das fantasias de Miss Miller, Jung pretende explorar o passado histórico da mente humana e avaliar de que forma este ainda se expressa no psiquismo do homem moderno. O papel de Miss Miller, como Jung mesmo coloca utilizando uma metáfora mitológica da Odisseia, é o da sombra que irá guiá-lo no mundo inferior, ou naquilo que Jung denomina, a partir do Fausto de Goethe, o Reino das Mães.

2.2 - Miss Frank Miller como a guia do Reino das Mães

Jung inicia o estudo das imagens no capítulo intitulado *As Fantasias de Miller* apresentando a própria afirmação da autora de sua sugestionabilidade incomum, expressa no exemplo que mesmo amando caviar sente repugnância em comer esta iguaria quando observa outra pessoa apresentando uma reação aversiva frente a este alimento. Esse exemplo foi retirado da 4ª edição revista, mas serve para ilustrar o alto grau de sugestionabilidade e identificação de Miss Miller com o outro. Essa identificação ocorre também com figuras de ficção, ao assistir à peça *Cyrano*, Miss Miller sente uma dor no local onde o personagem Christian recebeu o golpe fatal. Tal sensação, que surge frente a esta cena, aponta para a presença de um complexo que espera uma solução similar. Para Jung (1911-12/2001), essa identificação com Christian parece funcionar como uma memória substituta e se dirige na realidade a Cyrano.

Essa capacidade de identificação é expressa também no relato de Miss Miller em que, após o banho, ao enrolar uma toalha em sua cabeça, se imagina como uma estátua egípcia: “[...]it seemed to me, for one moment and with almost breath-taking clarity, that I was on a pedestal, a veritable Egyptian statues with all its details; stiff-limbed, one foot forward, holding insignia in my hand, etc...”⁵⁸ (Miller, 1906/1956, p. 448). Essa afirmação de Miss Miller aponta para uma compulsão interna, para uma necessidade inconsciente: ela é rígida, sublime, impassível como uma estátua egípcia. Para Jung (1911-22/2001), a própria imagem de seu corpo descoberto tem um efeito inegável sobre a fantasia. Essa exposição de sua autossugestão, junto com a ideia de sua influência quase mágica⁵⁹, permitem um vislumbre da alma da autora. Do ponto de vista

⁵⁸ “[...] por um momento pareceu-me, com nitidez consternante, que eu estava em um pedestal, como uma estátua egípcia verdadeira, em todos os seus detalhes: membros rígidos, um pé na frente, insígnias na mão, etc...”

⁵⁹ Miss Miller (1906/1956) afirma que, certa vez, um artista se propôs a pintar ilustrações para suas publicações. Ela descreve, então, como fez com que ele pintasse paisagens que nunca havia presenciado, como as dos lagos de Genebra. Ela afirma que foi capaz de fazer com que o artista sentisse a atmosfera do

analítico, essas identificações se tornam efetivas ao receberem um influxo de energia dos pensamentos e sentimentos fortemente acentuados que subjazem ao *motivo de Christian*. O reverso disto é a sugestão no qual o indivíduo é capaz de uma forte concentração de libido sobre outra pessoa, fazendo com que o outro seja inconscientemente compelido a reagir. A maioria dos relatos de Miss Miller dizem respeito a algum tipo de sugestão, em que a libido ganhou o controle de certas impressões espontaneamente. As observações de Miss Miller sobre a sua sugestionabilidade apontam que o relato de suas fantasias diz respeito à história de seu amor⁶⁰.

2.2.1 - O Hino da Criação

No começo do capítulo III, *O Hino da Criação*, Jung afirma que, embora pareça supérfluo analisar de forma minuciosa as fantasias e intimidade de Miss Miller, essas podem ser de grande valor, já que quando as pessoas deixam seu inconsciente se expressar, os conteúdos mais íntimos surgem e estes estão permeados de significado. Para Jung: “Valuable personalities invariably tell us, through their unconscious, things that are generally valuable, so that patient interest is rewarded”⁶¹ (Jung, 1911-12/2001, §.73). Nesta passagem da 1ª edição, Miss Miller é caracterizada, não como uma paciente psiquiátrica, mas como uma pessoa valorosa que, ao apresentar os conteúdos de seu inconsciente, pode auxiliar na descoberta de fatores importantes da dinâmica do psiquismo.

Após um período de extroversão, em suas visitas às cidades europeias, Miss Miller entra em um processo de introversão, conforme exposto no relato de seu artigo intitulado *Glory to God: a Dream Poem*⁶². Esse título diz respeito ao poema produzido por Miss Miller após um sonho, em sua viagem, que também é inserido no artigo:

When the Eternal first made Sound, / A myriad of ears sprang to hear / And throughout all the Universe / There rolled an echo deep and clear: / All glory to the

local ao qual ele nunca esteve. Ela termina a passagem afirmando que usava o artista, assim como ele fazia uso de seu lápis, como um instrumento (Miller, 1906/1956).

⁶⁰ Tanto a explicação psicodinâmica da identificação e da sugestão quanto a afirmação de que a sugestionabilidade de Miss Miller diz respeito à história de seu amor foram retirados da 4ª edição revista. Tais alterações afetam a forma como a autora é apresentada, facilitando a construção da hipótese apresentada na edição revista do desenvolvimento de um quadro de esquizofrenia. Essa questão será abordada posteriormente na dissertação.

⁶¹ “Personalidades valorosas invariavelmente nos contam, através de seu inconsciente, coisas que são geralmente valiosas, e então o interesse paciente é recompensado” (JUNG, 1916/2001, §. 73). Esta passagem foi retirada da 4ª edição revista.

⁶² *Glória a Deus: um poema onírico*.

God of Sound! / When the Eternal first made light / A myriad eyes sprang out to look, / And hearing ears and seeing eyes / Once more a mighty choral took: / All glory to the God of Light! / When the Eternal fist gave Love / A myriad hearts sprang into life; / Ears filled with music, eyes with light; / Pealed forth with hearts with love all rife / All glory to the God of Love⁶³ (Miller, 1906/1956, p. 452).

A partir do relato de Miss Miller e de seu poema onírico, Jung expõe a dinâmica do processo libidinal, que pode acarretar em uma psicopatologia (*neurose de introversão*), através de um processo contínuo de se afastar gradativamente da realidade e se afundar em suas fantasias. Entretanto, essa dinâmica extroversão/introversão que surge nas produções de fantasias de Miss Miller é uma regra psicológica, já que expressa um movimento compensatório da psique presente tanto em alguns casos de psicopatologia como em indivíduos normais em um grau mais brando.

As criações subliminares de Miss Miller têm, em suas raízes, uma forte impressão erótica não reconhecida conscientemente. Jung interpreta, então, o poema de Miss Miller, que expressa a criação de uma divindade, como um processo de regressão que ativa uma relação transferencial ocorrida em uma fase anterior, ressuscitando assim a *imago* paterna. A partir de tal pressuposto, a ideia da divindade masculina criativa é apresentada como uma derivação da *imago* paterna, tanto a partir de um viés analítico quanto psicologicamente histórico⁶⁴. Culturalmente, esta teve a função de possibilitar ao indivíduo passar de uma relação transferencial do círculo de sua família para um mais amplo de sua sociedade⁶⁵.

As impressões eróticas subjacentes às criações subliminares não identificadas por Miss Miller ocorrem devido ao que Freud denominou de repressão. Esta faz com que o problema erótico inconsciente se expresse no campo da consciência através de símbolos⁶⁶. Na forma de um hino religioso como o produzido por Miss Miller, a impressão erótica burla a censura moral da personalidade e possibilita a expressão do

⁶³ “Quando o Eterno criou o Som, / Míriades de ouvidos surgiram para ouvir, / E através de todo o Universo / Rolou um eco profundo e claro; / Toda a Glória ao Deus do Som! / Quando o Eterno criou a Luz, / Míriades de olhos surgiram para a ver, / E ouvidos que ouviam e olhos que viam / Tornaram a entoar o imponente coral: / Toda Glória ao Deus da Luz! / Quando o Eterno criou o Amor, / Míriades de corações saltaram para a vida; / E ouvidos cheios de música, olhos cheios de luz, / Proclamaram com corações cheios de amor: / toda Glória ao Deus do Amor!” (Miller, 1906/19, p. 452).

⁶⁴ Psicologicamente histórico no sentido da ativação de fases de desenvolvimento anteriores da psique individual e também do processo de desenvolvimento histórico do psiquismo do homem da antiguidade até o homem moderno. Há, aqui, a influência da teoria de recapitulação de Ernest Haeckel.

⁶⁵ Essa leitura redutiva da divindade foi modificada na 4ª edição.

⁶⁶ Aqui, o símbolo expressa nada mais do que um conflito inconsciente. Ao longo da 1ª edição, essa função do símbolo será ligeiramente alterada, entretanto, não se aproxima ainda da definição posterior que Jung irá conferir a este conceito-chave de sua obra.

conflito na consciência⁶⁷. Entretanto, a questão sexual se apresenta como a parte “inferior” do conflito, a outra parte “superior”⁶⁸, seria a sublimação intelectual. Esta apresenta uma potência prospectiva que carrega em si um significado psicológico oculto.

Jung segue as próprias interpretações de Miss Miller (1906/1956), de que seu poema é a junção de uma série de reminiscências sobre o *Livro de Jó* da Bíblia e o *Paraíso Perdido* de Milton para abordar o poema e o que este representa. Tanto no poema de Miss Miller quanto no *Livro de Jó*, o que está presente é o conflito entre o bem e o mal, mas a questão sexual é ignorada. Além disso, a autora não admite a questão do bem e do mal em si, e prefere acreditar que estes surgem do exterior.

O que o poema de Miss Miller está representando é o caminho tortuoso que a libido toma. Essa via indireta da libido nas fantasias da autora é a mesma que a humanidade passa e é retratada no *Paraíso Perdido* de Milton e no *Livro de Jó*. Trata-se do homem no meio dessas forças metapsicológicas, que foram representadas ao longo da história como Deus e Satã⁶⁹. O *Fausto* de Goethe apresenta as mesmas forças metapsicológicas em jogo, mas o conflito passa a ter um caráter pronunciadamente erótico: entre eros e a sublimação. Em Miss Miller, assim como e em Jó, o conflito é entre a força criadora do bem, o amor, e Satã, como a força destruidora da fecundidade. Entretanto, Satã é a face destruidora de Deus, o poder incontido da natureza. Behemoth e Leviatã são a expressão dessa força bruta, o atributo fálico do Deus da criação. Ao exibir o seu outro lado, que o homem chama de diabo, Deus liberta os tormentos da natureza em Jó com o intuito de discipliná-lo e treiná-lo⁷⁰. Esse Deus é uma força metapsicológica, criadora e destruidora, a qual o Eu consciente fica à mercê. Essa é uma ideia necessária para vida. Em linguagem psicológica, trata-se de um complexo

⁶⁷ Na 4ª edição, o conflito não é trabalhado na consciência por ter sido subestimado. Sendo assim, a impressão continua atuando no inconsciente e produz a fantasia.

⁶⁸ Jung cita Maurice Maeterlinck, prêmio Nobel em literatura e estudioso da filosofia romântica, ao falar sobre um inconsciente “superior” e a tendência prospectiva do inconsciente. Acredito ser importante frisar este fato, pois Jung busca certas constatações não somente no campo da ciência, mas também no das artes e filosofia. A ideia de uma função prospectiva está presente também na obra de Alphonse Maeder, colaborador de Jung no Burghölzli, que a propõe baseado em alguns relatos e estudos de Theodor Flournoy (Shamdasani, 2003).

⁶⁹ Na 4ª edição, Jung retira a afirmação de Deus e Satã como poderes metapsicológicos. Tal alteração aponta uma mudança de postura frente à imagem, já que não a reduz mais a um fenômeno “meramente psicológico”.

⁷⁰ Parte retirada da 4ª edição, pois nessa mesma época em que Jung estava revisando o livro *Transformações e Símbolos da Libido*, estava também escrevendo um amplo estudo intitulado *Resposta a Jó* (1952/2011), no qual interpreta a história de Jó de forma radicalmente diferente.

representacional projetado, de forte carga afetiva para o homem religioso, uma representação de uma certa soma da libido⁷¹.

Esse caminho tomado pela libido não se reduz a uma raiz erótica, mas também a um misterioso propósito de grande significado biológico. O caminho que a libido tomou nos processos de Miss Miller é um percurso similar ao que foi tomado na Idade Média ou nos antigos cultos de mistério. O que ocorre é um processo de projeção dos conteúdos reprimidos em uma suposta objetividade (Deus). Essa projeção religiosa se diferencia da projeção normal, pois mantém o conflito à vista, transferindo-o para uma personalidade separada de si: a divindade. O conflito da alma é entregue à divindade (Jung, 1911-12/2001). O que Jung (1911-12/2001) está elaborando nessa passagem é de que forma este processo de transferência libidinal para a divindade possibilita o desenvolvimento da consciência e da mudança do fluxo da libido e da transformação da mesma. Essa transferência do conflito e da libido à divindade tem, como passo seguinte na religião cristã, um investimento comunitário na forma do amor fraternal. O conflito libidinal não pode ser enganado por muito tempo. Sendo projetado em uma figura divina, ele necessita de uma expressão relacional real. Encontra, então, a solução nos ritos cristãos que fortalecem a transferência entre os irmãos com a mesma qualidade que ocorre entre o homem e o Cristo, ou seja, espiritual. Essa explicação tem, para Jung, uma importância biológica tremenda, pois possibilita a transformação do investimento erótico da libido em outro tipo de investimento que permite que o homem evite o impulso desenfreado, possibilitando a superação dos instintos arcaicos do homem primitivo que o levava de uma paixão à outra⁷². Os símbolos presentes em ritos na religião cristã primitiva e na mitraica expressam esse processo de transformação da libido. Essas religiões exercem uma restrição moral aos impulsos animais, tendo o sacrifício como o coração dos seus mistérios (Jung, 1911-12/2001)

Através da prática deste processo de projeção, a religião cristã produziu um enfraquecimento da natureza animal que possibilitou a libertação dos impulsos para serem investidos em trabalhos para a preservação e fecundidade social. A libido que, de certa forma, foi retirada de sua relação estética com a natureza para ser investida na comunidade cristã e em seus ritos retorna na Renascença. Esse retorno surge de forma diferenciada, já que o processo da libertação dos impulsos de sua natureza animal

⁷¹ A parte que explica Deus como um complexo representacional é retirada na 4ª edição.

⁷² Jung define esse processo como uma espécie de domesticação da libido pela humanidade, que ocorre através de grandes sacrifícios.

possibilitou a independência das ideias (desenvolvimento de um pensamento dirigido), que agora consegue resistir às impressões estéticas da natureza. Essa nova relação do homem com a natureza acarreta no desenvolvimento das ciências e das técnicas. Entretanto, compensatoriamente, a importância da matéria que foi renegada durante longo período devido à religião cristã⁷³, retorna na forma de uma crença materialista preponderante. Com isso, o mundo perde não somente o seu deus, mas também a sua alma. (Jung, 1911-12/2001)

Retornando brevemente às fantasias de Miss Miller, Jung (1911-12/2001) afirma que as produções da autora, por não serem um produto da personalidade total, mas sim oriundas do inconsciente e de um processo de repressão, não são um produto religioso. Para ele, a produção poética da autora é somente uma transformação sentimental do erótico que é secretamente expresso na consciência, sendo nada mais do que uma espécie de sonho que se tornou audível. A transformação inconsciente de um conflito erótico em atividade religiosa é algo que eticamente não tem valor, sendo apenas **uma produção histérica**⁷⁴. Vemos que, embora Jung interprete a nível individual as fantasias de Miss Miller, o foco principal são os paralelos entre estas e mitos e religiões que possibilitam que Jung desenvolva uma teoria da evolução do pensamento e da base coletiva psíquica comum do homem.

2.2.2 - A Canção da Mariposa

No IV capítulo, *A Canção da Mariposa*, Jung abordará uma nova criação hipnagógica de Miss Miller, intitulada *The Moth to the Sun*⁷⁵:

I longed for thee when first I crawled to consciousness. / My dream were all of thee when in the chrysalis I lay. Of myriads of my kindbeat out their lives / Against some feeble spark once caught for thee. / And one hour more – and my poor life is gone; / Yet my last effort, as my first desire, shall be / But to approach thy glory; then, having gained / One raptured glance, I'll die content. / For I, the source of beauty, warmth and life / Have in his perfect splendor once beheld⁷⁶ (Miller, 1906/1956, p. 455).

⁷³ Em *Transformações e Símbolos da Libido* (1916/2001), Jung acredita que a religião cristã cumpriu o seu importante propósito biológico de libertar o pensamento do homem. Entretanto, atualmente perdeu o seu significado por ter se transformado em uma infeliz combinação de moralismo e religião.

⁷⁴ Aqui, há um indício de que Jung não considera Miss Miller como um caso de uma esquizofrenia em potencial, como ela é apresentada no subtítulo da 4ª edição, mas sim um possível caso de histeria.

⁷⁵ *A Mariposa ao Sol*.

⁷⁶ “Ansiei por ti quando primeiro rastejei para a consciência / Meus sonhos todos tratavam de ti quando na crisálida dormia. / Míriades de minha espécie esgotam suas vidas / contra uma tênue centelha vinda de ti. / E uma hora a mais – e minha pobre vida se esvai; / Mas meu último esforço, como meu primeiro desejo, será / Apenas de tua glória aproximar-me; depois, obtido / Um vislumbre encantado, e eu morrerei contente / pois a fonte da beleza, do calor e vida / Em seu esplendor perfeito, uma vez olhei”.

Nesse poema, Jung identifica um tom melancólico, ao contrário da produção anterior de Miss Miller. Mariposa e Sol jamais podem se encontrar. Jung associa duas ideias que se conectam nesse poema, mas que, a princípio, não se relacionam: primeiro, a mariposa se encanta pela luz e ao sobrevoar ao redor dela acaba se queimando; segundo, a ideia de um pequeno ser efêmero, como a mariposa, em contraste lamentável com a eternidade das estrelas, e mais uma vez relaciona essas ideias ao *Fausto* de Goethe.

A partir de *Fausto*, o tema da mudança do fluxo da libido é retomado. A obra literária de Goethe retrata de forma inversa o conflito do início da era cristã entre o anseio pelo além e a sedução pelas belezas do mundo. No início da obra, Fausto, em seu anseio pelo além, acaba por criar uma repugnância pela vida que o leva à beira da autodestruição, enquanto na segunda parte seu anseio pela beleza do mundo o leva novamente à ruína, à dor e à dúvida. O erro de Fausto foi realizar ambas as buscas com um impulso libidinal sem freios, como um homem de paixões intensas. Essa obra retoma um problema essencial para o homem moderno que se revolve desde a Renascença⁷⁷: como lidar com o conflito entre a renúncia do mundo e a aceitação do mundo.

Este novo poema de Miss Miller tenta novamente dar conta do complexo inconsciente, pois como este não foi trabalhado na consciência, sua tendência é retornar enquanto não for elaborado, pois permanece com a mesma carga afetiva. Enquanto o primeiro poema tenta dar conta do conflito erótico através de uma religiosidade positiva, de forma similar ao começo da era cristã, o segundo poema tenta uma resolução de forma mais literal: o anseio religioso pela divindade, é substituído pelo Sol deste mundo. Por um momento ela poderia se aproximar desse objeto de afeto representado pelo Sol e depois morrer. A mariposa que anseia pelo Sol é a própria Miss Miller em sua busca pelo objeto amado.

Ao comparar o anseio erótico de Miss Miller pelo homem (o oficial da marinha presente em sua viagem marítima) com o que ela projeta na ideia de Deus, Jung (1911-12/2001) defende que o anseio é o mesmo, o que muda é o objeto. A impressão que tal homem causou em Miss Miller, mesmo não tendo sido reconhecida, produziu um certo

⁷⁷ Jung se refere ao Fausto como uma espécie de mito sobre o conflito essencial do homem moderno. O conflito de Fausto estaria para a modernidade assim como o drama de Édipo está a cultura Helênica. O movimento que Jung está realizando é, de certa forma, a substituição do mito central edípico da psicanálise pelo mito de Fausto (Bishop, 2008).

humor que fez emergir a figura do Sol e da Divindade, ambos sendo a expressão do amor como instinto profundamente enraizado no ser humano. Ao honrar Deus, o Sol, ou mesmo o fogo (que é uma expressão simbólica de antigas religiões), o homem está honrando a sua própria força vital: a libido.

Jung (1911-12/2001) expõe, então, que as religiões que possuem como proposta que o ser humano se torne um com a divindade ou que entre em contato com esta, realizam uma intensificação do significado e do poder para o indivíduo. Esse parece ser, portanto, o propósito dessa relação: fortalecer e assegurar o indivíduo frente à fraqueza e à insegurança no mundo real. Esse é, no entanto, somente o resultado externo, o que ocorre na dinâmica libidinal é a introversão da libido, ou seja, a retirada do investimento libidinal de um objeto externo sem colocar um substitutivo real em seu lugar. A libido tomará um caminho regressivo, buscando nas recordações os antigos caminhos no qual originariamente encontrava o objeto real. Neste processo as *imagos* maternas e paternas aparecerão de forma privilegiada, já que são os primeiros objetos aos quais o indivíduo investe o seu amor. Na religião, o processo de reanimação regressiva dessas imagens é organizado em um sistema e um de seus benefícios consiste justamente no sentimento de proteção oriundo da reativação das *imagos* parentais.

Sendo a expressão da libido, a divindade se apresentará em infinitas formas simbólicas nas religiões. Jung (1911-12/2001), entretanto, afirma que essas podem ser designadas como imagens da libido, podendo ser reduzidas a uma raiz simples: a libido e suas qualidades primitivas. O sincretismo religioso e a tendência das religiões ao monoteísmo reforçam esse pressuposto psicológico.

Ao longo do texto, após inúmeros exemplos dos símbolos da libido, como o Sol, o fogo, a serpente e o falo, Jung apresenta o caso que ficou conhecido como “O homem do falo solar”, acompanhado por seu discípulo Hoenegger. Esse caso se tornou emblemático para Jung como a prova da presença das imagens primordiais no psiquismo que, posteriormente, serão denominadas como arquétipos. O paciente diz a Hoenegger que, ao olhar para o sol, vê um pênis que quando se movimenta gera o vento. Jung compara essa imagem à de um papiro mitraico, que foi encontrado posteriormente ao relato do paciente. No papiro está escrito que o tubo do Sol é responsável pela geração e direção do vento.

Essa passagem no presente estudo possui uma importância específica e não serão discutidas outras questões referentes a sua validade e importância na história da psicologia analítica. Embora Jung tente, posteriormente, sofisticar sua teoria dos

arquétipos, criando uma diferenciação entre imagens arquetípicas e arquétipos em si, a sua proposta do conceito em 1911/1912 se baseava na ideia de um desenvolvimento histórico-biológico que deixava certos rastros no desenvolvimento evolutivo da raça. Afirma que o movimento de introversão e regressão pode chegar a tal ponto crítico de: “[...] with stronger introversion and regression (strong repressions, introversion psychoses), there come to light pronounced traits of archaic mental kind which, under certain circumstances, might go as far as the re-echo of a once manifest, archaic mental product”⁷⁸ (Jung, 1911-12/2001, §.51). O que Jung afirma nesta passagem é justamente o que ele apresenta no caso do “Homem do Falo Solar”: a regressão da libido neste homem ocorre de forma tão intensa que surge um produto mental similar ao produzido pelos homens da antiguidade e descritos no papiro mitraico. O que se deve enfatizar aqui é que o exemplo que ilustra a dinâmica que ocorre no processo psicopatológico da esquizofrenia na 1ª edição é ilustrado pelo “Homem do Falo Solar” e não pelas produções de Miss Miller. Posteriormente, esta questão será abordada de forma mais aprofundada no presente estudo.

No símbolo da mariposa e do sol, Jung, através de associações e paralelos analógicos mitológicos, mergulha nas profundezas históricas da alma e revela o ancestral e belo herói solar, inatingível para o mortal. O anseio de Miss Miller ocorre justamente por esta figura. Historicamente, ela aparece nas religiões como o deus que morre e nasce de novo: Osiris, Mitra, Cristo etc. O poder benéfico e destruidor da libido. Essa força que, sob certas circunstâncias, cria e embeleza o mundo, e que, em outras, tudo destrói⁷⁹.

A fecundidade pressupõe uma parcela de autodestruição, a criação de uma nova geração pressupõe, em certo grau, a queda e a superação da anterior, fazendo com que os descendentes sejam os “inimigos” insuperáveis que tomarão o poder das gerações passadas. Tal fato é expresso, também, na questão erótica:

The anxiety in the face of the erotic fate is wholly understandable, for there is something immeasurable therein. Fate usually hides unknown dangers, and the perpetual hesitation of the neurotic to venture upon life is easily explained by his

⁷⁸ “[...]com uma introversão e regressão mais forte (fortes repressões, psicoses de introversão), vem à luz traços pronunciados de um tipo de mentalidade arcaica que, em certas circunstâncias, podem ir tão longe quanto ecoar um produto mental arcaico outrora manifesto”.

⁷⁹ Como exemplo da faceta destruidora da libido, Jung apresenta uma mulher que, entregue à paixão, particularmente sob as condições culturais da época do autor, experimentam o lado destrutivo de forma célere. Jung propõe que o leitor se coloque fora da moral cotidiana e imagine os sentimentos de extrema insegurança que tomam o indivíduo que se entregou incondicionalmente ao Destino (Jung, 1911-12/2001). Embora não seja o objetivo deste estudo, é interessante notar como esta passagem parece se referenciar à complicada relação de Carl Gustav com Sabina Spielrein (Kerr, 1997).

desire to be allowed and stand still, so as not to take part in the dangerous battle of life. *Whoever renounces the chance to experience must stifle in himself the wish for it, and, therefore, commits a sort of self-murder. From this the death phantasies which readily accompany the renunciation of the erotic wish are made clear. In the poem Miss Miller has voiced this phantasies*⁸⁰ [grifo do autor] (Jung, 1911-12/2001, §. 189).

Em seu artigo sobre as poesias de Byron, as reminiscências de Miss Miller confirmam a conexão entre as fantasias de morte que seguem a renúncia do desejo erótico. A partir das fantasias da autora, Jung expõe como a libido apresenta simbolicamente seu percurso e características nas figuras mitológicas que representam o bem e o mal, e no mitologema do herói solar. A libido expressa na paixão é a força que cria e, ao mesmo tempo, destrói. O amor que eleva o homem à divindade é a mesma força que, nesse processo, o destrói: a libido é Deus e o Diabo.

Com esse capítulo termina a parte I da obra publicada em 1911. Ao final, Jung (1911-12/2001) afirma que, com a morte da mariposa na luz, o mal é mais uma vez expurgado, ou seja, o complexo se expressou mais uma vez, mesmo que de forma censurada. O problema do anseio e da tristeza não foi resolvido, mas já apresentou a imagem da libido que será de importância fundamental para compreender as produções de Miss Miler e a dinâmica da libido na história do homem: o herói solar.

2.2.3 - Aspectos da Libido e a Concepção e Teoria Genética da Libido

No capítulo I da parte II, *Aspectos da Libido*, publicado originalmente no ano de 1912, Jung retoma o que foi abordado na parte I, principalmente no que se refere ao percurso do desenvolvimento da libido, em sua representação nos mitos solares. Jung, então, aborda a cena das mães em Fausto e aponta como a chave que o personagem recebe de Mefistófeles para entrar no Reino das Mães representa um símbolo fálico da libido⁸¹. Através de imagens de Fausto, é revelado como que o mal é necessário para que exista o poder criativo⁸², e como este poder é representado pelo falo sempre que a força criativa universal reivindica imortalidade. Jung (1916/2001) cita os Upanishads e

⁸⁰ “A ansiedade em face do destino erótico é completamente compreensível, pois existe algo de imensurável aí. O destino geralmente esconde perigos desconhecidos, e a hesitação perpétua do neurótico de arriscar-se na vida é facilmente explicável pelo seu desejo de permanecer imóvel, não tomando então parte na perigosa batalha da vida. *Aquele que renuncia a chance de viver deve sufocar dentro de si o desejo por isso, e, então, cometer uma espécie de suicídio. Disso, as fantasias de morte que acompanham prontamente a renúncia ao desejo erótico se tornam claras. Em seu poema Miss Miller deu voz a essas fantasias*”.

⁸¹ Nessa passagem, o tema do incesto começa a ser abordado de forma sutil pelo autor.

⁸² Conforme exposto anteriormente, Deus e o Diabo representam forças metapsicológicas e características primitivas da libido.

afirma: “The phallus is the being which moves without limbs, which sees without eyes, which knows the future [...]”⁸³ (§. 118). Esse poder simbólico de criação, relacionado ao falo, é representado em analogias com os Cabiros, os dáctilos, o culto itifálico de Hermes e Hefesto, todos relacionados ao poder ctônico. A partir de tais comparações, o falo passa a ser relacionado à energia como potência de criação, sem ficar restrita à energia sexual.

O próximo passo de Jung é expor o significado psicológico original do herói religioso. Dioniso, os deuses asiáticos e seu processo de morte e renascimento, tem uma síntese de suas manifestações na figura do Cristo. Esses heróis são personificações da libido humana e de seu destino típico. São imagens como aquelas figuras que aparecem nos sonhos, os atores e intérpretes dos pensamentos secretos. Para Jung (1911-12/2001), a psicologia se tornou capaz de decifrar o simbolismo dos sonhos e, assim, também revelar os mistérios psicológicos da história do desenvolvimento do indivíduo. Esse movimento possibilita a abertura da via para a compreensão das fontes secretas de impulso subjacentes ao “desenvolvimento psicológico da raça” (§. 212).

Seguindo essa linha de pensamento, o autor afirma que o termo libido utilizado pela psicanálise se mostra adequado para designar esta força desconhecida e de manifestações múltiplas que Schopenhauer denominou por Vontade⁸⁴. O termo passa a compreensão adequada e a riqueza de significados necessárias para se referir à verdadeira natureza expressa pelas múltiplas manifestações que esta entidade psíquica inclui. Então, Jung cita Cícero e faz inúmeros paralelos etimológicos para definir a libido como um forte anseio⁸⁵.

⁸³ “O falo é o ser que se move sem membros, que vê sem olhos, que conhece o futuro [...]”. Embora não seja a intenção deste trabalho reduzir a teoria à vida do autor, é curioso notar a semelhança dessa passagem e o primeiro sonho que Jung tem recordação sobre o Deus subterrâneo. Em *Memórias, Sonhos e Reflexões*, Jung (1961/2006) relata que, no sonho, desce em uma gruta sombria e lá encontra um ser inumano sentado em um trono imenso. Esse ser parece um tronco de quatro ou cinco metros, construído de carne e pele viva, e com uma cabeça em formato cônico, sem rosto ou cabelo, no topo da cabeça havia um olho único que fitava o alto. Ao olhar para o ser, Carl Jung escuta a voz de sua mãe afirmando que aquele era o devorador de homens. Essa criatura, que se apresenta para o autor em tenra idade, tem uma clara representação fálica e está diretamente relacionada à questão que permeará a obra de Jung e que, em 1912, em *Transformações e Símbolos da Libido* está sendo apresentada: o mal e o poder criativo.

⁸⁴ De modo muito sutil, o autor insere uma forte influência filosófica de sua teoria da energia psíquica.

⁸⁵ Cardew (2012) afirma que a definição de Jung da libido, a partir de Cícero, como uma energia psíquica, ou este anseio intenso, pode ser melhor compreendida se lida em conjunto com a diferenciação de Schelling dos desejos. Schelling propôs uma teogonia dos desejos, baseado na geração dos deuses segundo Hesíodo. Eros sendo o desejo por algo no futuro, Pothos por algo passado e Himeros referente a algo no presente. Embora Schelling seja um autor que auxilie a compreensão, a verdadeira raiz dessa diferenciação está em Jacob Böhme. Para Böhme, o anseio precede tudo, este anseio é a fome do Nada por algo, fome denominada de Desejo. O Nada é potencialmente tudo, o Desejo é a luz do poder criador que vem-a-ser para ser capaz de conhecer-se a si mesmo. O Nada, o Abismo se transforma na base, na

Jung termina o capítulo afirmando que a proposta do conceito da libido por Freud e sua escola tem, funcionalmente, o mesmo significado para o campo biológico que o conceito de energia conforme proposto por Robert Mayer para o domínio da física⁸⁶.

No capítulo II da parte II, *A Concepção e a Teoria Genética da Libido*, Jung realizará uma revisão da concepção da libido conforme proposta por Freud em *Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade* (1905/1973). Neste, a libido é conceituada como um impulso, uma necessidade sexual. Jung argumenta que esta conceituação da libido torna impossível a explicação dos quadros da demência precoce e da paranoia. Sendo assim, ele e Freud viram a necessidade de alargar os limites prévios deste conceito.

Na demência precoce, a adaptação à realidade desaparece por completo, sendo reprimida e substituída pelos conteúdos dos complexos. Sendo assim, dificilmente pode-se afirmar que somente o interesse sexual do indivíduo desapareceu, mas sim que toda a adaptação à realidade cessou. A partir de tal crítica, Jung propõe uma definição genética da libido, que possibilitou a substituição do termo energia psíquica por libido:

I was forced to ask myself whether indeed the function of reality today does not consist only in its smaller part of libido sexualis and in the greater part of other impulses? It is still a very important question whether phylogenetically the function of reality is not, at least in great part, of sexual origin. To answer this question directly in regard to the function of reality is not possible, but we shall attempt to come to an understanding indirectly.

A fleeting glance at the history of evolution is sufficient to teach us that countless complicated functions to which today must be denied any sexual character were originally pure derivations from the general impulse of propagation⁸⁷ (Jung, 1911-12/2001, §. 222-223).

Para justificar essa afirmativa, Jung (1911-12/2001) utiliza um argumento biológico: através da ascensão das espécies no reino animal ocorre uma importante

fundação. Essas pressuposições de Böhme são as antecessoras das ideias de Schopenhauer de que por trás de toda a criação e destruição está a turbulenta Vontade. A partir de Schopenhauer, fazemos essa ligação direta da energia para Carl Jung com o Desejo de Böhme, oriundo da fome do Nada que a tudo concebe.

⁸⁶ Posteriormente, será discutido nesta dissertação o uso constante de Jung do argumento biológico em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001).

⁸⁷ “Eu fui obrigado a me perguntar se de fato a função da realidade, hoje, não consiste somente em sua menor parte de libido sexual e em uma maior parte de outros impulsos? É ainda uma questão muito importante se filogeneticamente a função de realidade não é, pelo menos em sua maior parte, de origem sexual. Responder diretamente à esta questão no que diz respeito à função da realidade não é possível, mas iremos tentar chegar a uma resposta indiretamente.

Um pequeno vislumbre na história da evolução é suficiente para nos ensinar que incontáveis funções complexas que hoje se deve negar qualquer caráter sexual, eram originalmente pura derivação de instintos de propagação”.

modificação, o vasto número de gametas que era necessário para a fertilização gradualmente diminui, o que libera energia para outras funções que favorecem a fertilização (rituais de acasalamento etc) e de proteção das crias (construção do ninho etc). A libido primordial (*Urbido*⁸⁸) dessexualizada investe em outras funções, construindo uma função da realidade diferenciada, pois a função de nutrição também desempenha um amplo papel na construção dessa nova função da realidade⁸⁹.

O viés descritivo da libido utilizado pela psicanálise aborda a multiplicidade de instintos e, entre eles, o sexual, como um fenômeno parcial, reconhecendo alguns afluxos da libido como instintos não-sexuais. O ponto de vista genético, por outro lado, aborda as multiplicidades dos instintos a partir de uma relativa unidade, a libido, que em seu aspecto primal dessexualizado se separa da função reprodutiva e se transforma ou investe em outras funções.

A partir do ponto de vista genético da libido é possível explicar a hipótese da regressão a níveis anteriores de adaptação à realidade nos quadros da demência precoce. Nos quadros de neurose, a repressão leva à regressão, à uma transferência anterior, ou seja, ao ressurgimento das *imagos* parentais, e somente parte da libido sexual imediata é retirada da realidade, surgindo um produto de fantasia de origem e significado individual, possuindo apenas alguns traços arcaicos. Na demência precoce, há ruptura de uma porção da função de realidade que foi organizada no homem desde a antiguidade, esta será, então, substituída por um produto de adaptação anterior de fantasia que outrora era aceito como um viés da realidade (Jung, 1911-12/2001). Pode-se afirmar que na demência precoce “[...] reality is deprived, not merely of an immediate (individual) amount of libido, but also of an already differentiated or dessexualized quantity of libido, which, among normal people, has belonged to the function of reality since prehistoric times”⁹⁰ (§. 233). Jung cita como exemplo de tal dinâmica de regressão libidinal o caso do “Homem do Falo Solar” de Honegger e não Miss Miller.

⁸⁸ Também poderia ser traduzida como libido primal. Na 1ª edição, existiria não somente uma imagem primordial (*Urbild*), mas também uma libido primordial (*Urbido*), daí a ênfase de Jung na concepção genética da libido, que não somente aproximaria a psicanálise da psiquiatria, como também a fundamentaria como ciência, já que a teoria poderia ser generalizada à toda humanidade a partir de tais bases.

⁸⁹ Posteriormente, a temática da modificação da teoria da libido de Jung e a utilização do argumento biológico serão abordadas de forma mais cuidadosa.

⁹⁰ “[...] a realidade é destituída não somente de uma quantidade imediata (individual) de libido, mas também de uma já diferenciada ou dessexualizada montante de libido, que, entre pessoas normais, pertenceu à função da realidade desde os tempos pré-históricos”.

2.2.4 - A Transformação da Libido: uma possível fonte das descobertas primitivas humanas

No capítulo III da parte II, *A Transformação da Libido: uma possível fonte das descobertas primitivas humanas*, Jung trabalhará uma ideia apresentada no final do capítulo anterior, no qual afirma que, através de analogias próprias do funcionamento do pensamento de fantasia, cada vez mais a libido se tornaria dessexualizada. Esse procedimento ocorreria através da substituição por correlatos fantásticos que são colocados no lugar do objeto original da libido sexual. Esse movimento teria levado o homem primitivo a algumas de suas mais importantes descobertas.

Levando a lei biogenética de Haeckel para o campo da psicologia e da dinâmica libidinal, Jung (1911-12/2001) constrói uma arqueologia do psiquismo através da equiparação de sintomas esquizofrênicos e comportamentos infantis com ritos e comportamentos do homem “primitivo”. Nessa empreitada, é apresentado, inicialmente, um caso de esquizofrenia em que o ato de onanismo infantil que reaparece na fase adulta é substituído analogicamente pelo ato de cavar buracos na parede, o ato de friccionar. Para a compreensão do comportamento da paciente, faz-se necessário expor o desenvolvimento libidinal do indivíduo.

O investimento libidinal se manifesta primeiro na zona nutricional e produz um padrão de movimento rítmico. Posteriormente, com o desenvolvimento libidinal, este padrão passa para outras zonas, sendo a sexualidade a função final deste. Essa fase de transição pode ser diferenciada em dois períodos: a fase do aleitamento e a fase da atividade rítmica em geral. O desenvolvimento da libido vai ocorrendo através de inúmeras expressões em diferentes áreas corporais até a zona sexual. Entretanto, o padrão rítmico continua a se expressar e carrega consigo características de seu investimento original na função nutricional. Esse desenvolvimento ocorre em dois estágios: a fase pré-sexual, que ocorre até por volta do quinto ano de vida e é comparável à fase de crisálida da borboleta, neste há uma mistura dos elementos da nutrição e sexual; e a fase sexual propriamente dita (Jung, 1911-12/2001).

O comportamento onanista da paciente se refere a uma regressão à fase pré-sexual, sendo esta uma dinâmica típica na demência precoce. Esse movimento de regressão que ocorre em tais quadros parece ter sido muito mais comum em épocas posteriores da humanidade. A partir desse pressuposto, Jung relaciona a regressão e

seus atos ritualísticos com o movimento de cavar⁹¹, realizando uma ligação mítica-etimológica entre o simbolismo de cavar-produção de fogo-falo/ato sexual/coito. O ato de produção de fogo é representado em uma série de cerimônias e rituais, em que a produção do fogo é encenada como um sacramento do coito. Jung acredita que o primitivo, ao começar o ato de friccionar (*boring* – cavar, perfurar) dois pedaços de madeira, pôde criar fogo, sendo que tal ato é similar ao sintoma (perfuração da parede, onanismo) do caso citado da paciente de demência precoce. Entretanto, mais importante do que criar fogo, é o ato rítmico do trabalho do primitivo.

A partir da existência destes ritos relacionados ao coito, Jung começa a investigar a energia e a ênfase colocada nesse jogo ritual. O autor lança a hipótese de que existe uma compulsão de transferir a libido para tais atos rituais. Sob o ato ritual está o ato sexual, esta compulsão, remove uma certa quantidade da libido da atividade sexual real e cria um substituto simbólico e prático para algo perdido. A libido é, assim, desviada e segue um caminho alternativo, e a compulsão surge por encontrar uma resistência interna:

[...] will oppose to will, libido opposes libido, since a psychologic resistance as an energetic phenomenon corresponds to a certain amount of libido. The psychologic compulsion for the transformation of the libido is based on an original splitting of the libido in another place [...] Here let us concern ourselves only with the problem of the transition of the libido. The transition takes place, as has been repeatedly suggested by means of shifting to an analogy. The libido is taken away from its proper place and transferred to another substratum⁹² (Jung, 1911-12/2001, §. 249).

A libido bloqueada tende a tomar um caminho alternativo. Com a intensidade da repressão, a libido chega ao estágio pré-sexual de desenvolvimento se tornando quase dessexualizada. Entretanto, não é toda a libido que é reprimida a este nível pré-sexual, somente a libido incestuosa que deseja ficar fixada nas figuras parentais é impulsionada para esta fase pré-sexual. A libido dessexualizada é, então, preparada para aplicações assexuais. Essa separação, no entanto, ocorre com grande dificuldade, conseguida de

⁹¹ Na edição alemã Jung utiliza o termo *Bohren*, que pode ser traduzido como perfurar, cavar, na edição em inglês o termo é traduzido como *boring*, que significa perfurar, fazer um buraco. Embora haja uma certa confusão na tradução o importante é o seu significado de produção de fogo através do movimento rítmico, através da fricção. Para evitar confusões mantive a tradução utilizada na edição brasileira da obra.

⁹² “[...] vontade se opõe à vontade, libido se opõe à libido, uma vez que a resistência psicológica é um fenômeno energético correspondente a um certo montante de libido. Essa compulsão psicológica pela transformação da libido é baseada em uma divisão original da vontade ...Vamos nos preocupar aqui com o problema da transição da libido. Essa transição ocorre, como foi sugerido continuamente, através de uma mudança para uma analogia. A libido é retirada de seu lugar habitual e transferida para outro substrato”.

forma artificial, já que, no reino animal, foram unidas de forma indistinguível durante eras. Essa regressão do componente incestuoso ocorre, então, com uma enorme resistência e carregando ao estágio pré-sexual uma grande quantidade de libido de caráter sexual. A consequência dessa dinâmica é que o fenômeno oriundo da libido derivada do estágio pré-sexual e mantido pela libido sexual reprimida possui um duplo significado. Sendo assim, a produção do fogo é um coito (e de caráter incestuoso), mas dessexualizado, que perdeu seu valor sexual imediato e, portanto, é útil de uma forma indireta para a propagação da espécie. Essa libido procurará uma expressão alternativa de aplicação. Mas, como essa libido é sexual, seu objetivo último é a propagação, sendo assim ela foca em objetos externos. A terra é o melhor substituto para as figuras parentais para a qual a libido incestuosa estava investida, dado que representa a mãe nutridora e se torna um objeto substituto ideal. Desse movimento surgem os símbolos ancestrais da agricultura. Nesses símbolos, a libido encontra a expressão para os dois componentes, tanto o da nutrição da fase pré-sexual quanto da expressão do componente da fase sexual da ideia do coito. Assim, a fome e o incesto se misturam. O cultivo da terra é a fertilização da Mãe. A regressão resultante da proibição do incesto leva, nesse caso, a um novo valor para a mãe, não como um objeto sexual, mas nutridor. Quando a libido incestuosa em sua regressão se expressa como ato de fricção (*bohren/boring* – cavar, perfurar) infantil na fase pré-sexual em um produto material, surge o movimento do ato de produzir fogo, sendo este um ato dessexualizado, quase onanístico, que possibilita a produção do fogo pelo primitivo. Assim como também produz o trabalho rítmico do homem com a terra na agricultura (Jung, 1911-12/2001).

Jung (1911-12/2001) continua a análise da libido a partir de um mito de criação Hindu. Essa interpretação segue de forma similar à exposição que Jung realizou anteriormente sobre o processo de regressão da libido. A libido, a princípio, é indiferenciada e bissexual. Ao ser diferenciada em seus componentes masculino e feminino, o indivíduo passa a ser capaz de se reconhecer. A partir de certo ponto, conforme exposto anteriormente, surge a resistência e o ímpeto pela sublimação. Segue-se o ato onanístico de friccionar ou perfurar (*bohren/boring*) transferido de uma zona sexual, e disso procede a criação do fogo. A libido deixa, então, o seu caráter sexual e regride para a fase pré-sexual, a partir daí o primeiro ato artístico é produzido e, conseqüentemente, a atividade intelectual superior em geral. Jung afirma que tal fato não é estranho para o psiquiatra, já que o onanismo geralmente é acompanhado por uma excessiva atividade da fantasia. Esse percurso da libido é similar ao movimento da

libido no desenvolvimento infantil, só que em uma sequência reversa. Com isso, o ato sexual é transferido de sua zona apropriada para outras análogas, como a zona oral, que recebe a significação da genitália feminina, e as mãos e os dedos que recebem um significado fálico. As atividades regressivamente reocupadas da fase pré-sexual são investidas de significado sexual, embora anteriormente já o possuísse, mas com um sentido completamente diferente. Através dessa significação sexual da boca e das mãos, esses órgãos, que no estágio pré-sexual serviam para obter prazer, são investidos com um poder procriador, com foco em um objeto externo, já que dizem respeito à libido criadora e sexual. Com a produção do fogo, a libido investida nas mãos encontra o seu propósito real de criação. O excesso de libido investido na boca tem como primeiro fruto o mecanismo de atração para o chamado de acasalamento e, gradualmente, desenvolve os sons humanos primitivos e, finalmente, a linguagem. Sendo assim, Jung supõe que a linguagem deve a sua origem ao momento em que o impulso, reprimido para a fase pré-sexual, se volta para o exterior a fim de encontrar um objeto equivalente. O verdadeiro pensamento caracterizado como atividade consciente tem uma determinação positiva para o mundo externo, ou seja, é um pensamento linguístico. Esse tipo de pensamento parece ter se originado naquele momento. Jung continua afirmando que essa proposição é apoiada pela antiga tradição e por fragmentos mitológicos. A partir de passagens mitológicas dos Upanishads, Jung associa fogo à linguagem, à luz e à força criadora do Atman. Sendo assim, o fogo e a linguagem, ou o próprio pensamento linguístico, seriam as primeiras conquistas culturais humanas resultantes da transformação da libido.

2.2.5 - A Origem Inconsciente do Herói

No capítulo IV da parte II, *A Origem Inconsciente do Herói*, Jung retomará as fantasias de Miss Miller para estudar a libido personificada na figura do conquistador, do herói ou demônio. O percurso da libido e sua expressão de tristeza e alegria, simbolizada através do percurso do sol ou de outros fenômenos astrais e meteorológicos, passam a ser simbolizadas no percurso do herói. A terceira e última criação de Miss Miller, o poema hipnagógico *Chiwantopel* apresenta justamente a libido nesse aspecto. A produção dessa nova fantasia ocorre quatro anos após o último relato. A total ausência de informações sobre o que aconteceu nesse período é, na realidade, uma vantagem para o desenvolvimento da proposição de Jung, já que ele pretende trazer

à luz não as questões pessoais de Miss Miller, mas a validade geral e universal do estudo da fantasia.

Esse processo hipnagógico de Miss Miller ocorre devido à introversão da libido para os objetos internos, fato que ocorre diversas vezes devido à ausência de objetos externos, o que leva a uma procura por um substituto para estes em sua alma. Entretanto, a ausência de objeto aponta para uma incapacidade de amar algo além de si mesma, roubando-lhe a possibilidade de se relacionar com os outros. O mundo está vazio para aquele que não sabe como direcionar a sua libido para os objetos, a Beleza não está nas coisas e sim no sentimento que damos a elas. O movimento de regressão e o surgimento da neurose não são oriundos somente de uma dificuldade real. Para que esses ocorram é necessário que haja um conflito. Somente uma resistência que opõe um querer a um não querer é capaz de produzir uma introversão patogênica que pode se tornar um ponto de partida do distúrbio psicogênico. Jung identifica aí um conflito essencial em que parte da psique deseja o objeto externo e parte o objeto subjetivo, isso é designado como uma ambigüidade, ou seja, existe uma coexistência de fatores opostos. Normalmente, entretanto, ela é necessária para a realização do ato e não coíbe ou previne sua realização. Caso surja uma resistência é porque a harmonia entre os opostos foi perturbada por um adicional de energia em algum dos termos. Esse terceiro fator é o que acarreta no conflito e a harmonia vira desarmonia⁹³.

O complexo nuclear que parece ser a raiz dos conflitos de Miss Miller e dos pacientes em geral, se revela como o problema do incesto⁹⁴. A libido sexual que regressa aos pais se apresenta como tendência incestuosa. A razão desse caminho ser tão facilmente tomado pela libido é, segundo Jung (1911-12/2001), a enorme indolência da humanidade, que se recusa a abandonar o objeto do passado e tenta mantê-lo intensamente consigo para sempre. Essa paixão do homem, esse impulso que o impele vigorosamente para atrás, rumo ao primeiro objeto de investimento libidinal, aparece sob o símbolo do incesto⁹⁵, que deve ser conquistado, inicialmente, sob a figura da “mãe terrível”.

O poema hipnagógico de Miss Miller é uma fantasia substitutiva e uma tentativa de solucionar um problema real. Sendo assim, confirma a presença do conflito, já

⁹³ Aqui já surge um tema que se tornará central na obra de Carl Jung: a questão da dialética dos opostos. Entretanto, Jung afirma que não é função dele nesse trabalho investigar como o misterioso terceiro termo surge ou em que esse consiste.

⁹⁴ É importante observar que Jung afirma que o complexo nuclear é o problema do incesto e não o complexo de Édipo. Jung está propondo, portanto, um novo complexo nuclear no lugar do Édipo.

⁹⁵ Junto com o símbolo do incesto surge o medo do incesto, que pode causar o conflito e a paralisação.

apresentado em suas produções anteriores. Conflito que diz respeito ao complexo nuclear do problema do incesto. A conclusão que se chega é que o objeto externo não pode ser amado, porque uma quantidade predominante da libido prefere o objeto fantástico, que deve ser trazido das profundezas do inconsciente como uma compensação à realidade perdida.

Miss Miller continua o relato em seu artigo: “Then an impression that something was on the point of being communicated to me. It seemed as if these words were repeating themselves to me Speak, O Lord, for Thy servant heareth – Open Thou mine ears”⁹⁶ (Miller, 1906/1956, p. 458). Jung (1911-12/2001) afirma que tal invocação seria um desejo (a libido) direcionado à divindade (o complexo inconsciente). De certa forma, ela busca produzir Deus através de tal invocação, ou seja, direcionar a libido para as profundezas criadoras do inconsciente.

A partir da análise dessas produções de Miss Miller, Jung afirmará que, embora na consciência os conteúdos individuais pareçam ser diferentes, em nível inconsciente, eles apresentam fortes semelhanças. A partir da prática da psicanálise é possível reconhecer que os complexos inconscientes, como os apresentados pela autora, são extremamente uniformes e típicos no ser humano. A diferença surge na individualização⁹⁷, a evidente uniformidade dos mecanismos inconscientes que compõem as fundações das funções psicológicas primeiras são superadas pelas diferenciações individuais. A psicologia como ciência deve ter, então, um foco nesses componentes coletivos da psique:

Individuality belongs to those conditional actualities which are greatly overrated theoretically on account of their practical significance. It does not belong to those conditional overwhelming clear and therefore universally obtrusive general facts upon which Science must primarily be founded. The individual content of consciousness is, therefore, the most unfavorable object imaginable for psychology, because it has veiled the universally valid until it has become unrecognizable. The essence of consciousness is the process of adaptation which takes place in the most minute details. On the other hand, the unconscious is the generally diffused, which not only binds the individuals among themselves to the race, but also unites them backwards with the people of the past and their psychology. Thus the unconscious, surpassing the individual in its

⁹⁶ “Então uma impressão que algo estava a ponto de ser comunicado a mim. Parece que essas palavras se repetiam para mim: Fale ô Deus, pois sua serva ouve – Abra o Senhor meus ouvidos”.

⁹⁷ Poderia ser traduzido também como individualização, mas esta não diz respeito à teoria que será apresentada posteriormente (o processo de individualização), e sim ao ato de o indivíduo ser singularizado como ser consciente. Neste sentido, Jung cita Schopenhauer e Von Hartmann, afirmando que suas teorias filosóficas apresentam um profundo significado psicológico.

generality, is, in the first place, the object of a true psychology, which claims not to be psychophysical⁹⁸ (Jung, 1911-12/2001. §. 290).

Carl Jung está propondo não somente uma abordagem para as leituras de uma fantasia de validade geral e universal, mas está afirmando que uma psicologia só pode ser fundamentada para além de uma psicofísica se tiver como objeto o inconsciente. Este inconsciente especificamente não se constitui como o inconsciente freudiano, mas é o conceito que Jung gradualmente começa a desenvolver em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) e se tornará, aos poucos, no inconsciente coletivo e seu correlato, o arquétipo. Ao tentar explicar a demência precoce alterando a teoria da libido e o próprio conceito do inconsciente, Jung está propondo, de forma ousada, soluções teóricas que aproximam a psicanálise da psiquiatria através do uso de argumentos biológicos e um objeto, o inconsciente, que, ao seu ver, possibilita que a psicologia se fundamente como ciência. Nessa obra começa o que Shamdasani (2003) denominou no subtítulo de sua brilhante obra como o “sonho de uma ciência” de Jung⁹⁹.

A partir dessa proposição sobre o inconsciente, Jung (1911-12/2001) cria um contraponto entre o indivíduo do ponto de vista biológico e do ponto de vista ético. Biologicamente, o homem como fenômeno individual seria um absurdo, já que por esse viés ele é significativo somente como uma criatura coletiva, uma partícula da massa. Entretanto, o ponto de vista ético dá um significado ao homem a parte da massa. Com o passar dos séculos, ocorreu o desenvolvimento da personalidade e o culto do herói, acarretando no culto moderno à personalidade individualista. Jung identifica como um

⁹⁸ “A individualidade é uma dessas realidades condicionais que são enormemente superestimadas teoricamente devido à sua importância prática. Ela não pertence àqueles esmagadoramente claros e, portanto, proeminentes, mesmo que importunos, fatos de validade geral que uma ciência deve ser primariamente fundada. O conteúdo individual da consciência é, portanto, o mais desfavorável objeto imaginável para a psicologia, precisamente porque se diferenciou do universal ao ponto de torná-lo irreconhecível. A essência do processo consciente é a adaptação, que se realiza em uma série de pormenores. O inconsciente, por outro lado, é o comumente difuso, e não somente vincula o indivíduo à raça, mas também retroativamente aos homens do passado e a sua psicologia. Portanto o inconsciente, que ultrapassa o individual em sua generalidade, é, em primeiro lugar, objeto de uma verdadeira psicologia que reivindique não ser uma psicofísica”.

⁹⁹ A visão da proposição da teoria do inconsciente de Jung ficou, por muito tempo, reduzida quase de forma anedótica à história de seu sonho sobre a casa com camadas históricas diferenciadas, sendo a última camada uma caverna com esqueletos. Shamdasani (2003) aponta que as teorias do século XIX sobre evolução e memória hereditária influenciaram Jung profundamente na construção de seu conceito de inconsciente, além disso, é importante observar como este é construído com o intuito de fundamentar a psicologia como uma ciência, pressupondo que, através desse objeto, a generalização e universalização poderia ser alcançada nesta área do saber. Desconstruir aquilo que Shamdasani (2005) denominou de “A Lenda de Jung” pode auxiliar em uma nova compreensão da obra de Jung, realocando o autor na história do pensamento do século XX, identificando a verdadeira corrente de pensamento à qual pertence Carl Jung, além de desenvolvimentos e mudanças ao longo de diferentes períodos de sua obra, quebrando uma lógica monolítica de coerência da obra do autor como um todo.

exemplo desse desenvolvimento a igreja Católica e a figura do Papa, que é a personificação sensual de Deus que facilita a transferência e a introversão religiosa.

Entretanto, nessa introversão religiosa o homem quer amar em Deus somente as suas próprias ideias, ou seja, as ideias que ele projeta em Deus. Através disso, ele deseja amar seu inconsciente, ou seja, a reminiscência da humanidade ancestral dos séculos passados presentes em todas as pessoas. Ao amar essa herança, ele ama aquilo que é comum a todos e, então, se volta para a Mãe da humanidade, ao espírito da raça, e recupera algo dessa conexão, do mistério e poder irresistível que é concedido pelo sentimento de pertencimento à manada. Esse retiro para si, que é uma regressão para o vínculo parental infantil, parece agir favoravelmente dentro de alguns limites. Em geral, os dois mecanismos da psicose apresentados nesse processo, a transferência e a introversão, são em grande parte métodos normais de reação ao complexo. A transferência é uma tentativa de escapar do complexo na realidade, enquanto a introversão é uma forma de se desprender da realidade através do complexo (Jung, 1911-12/2001).

Miss Miller relata que após a impressão hipnagógica que a fez escutar uma voz, a imagem de uma esfinge subitamente aparece em seu campo de visão. Jung (1911-12/2001) interpreta a esfinge como uma representação teriomórfica da imagem materna, que pode ser denominada de mãe terrível. Para interpretar tal imagem produzida pela autora, Jung parte do pressuposto de que o inconsciente do homem moderno produz os símbolos da mesma forma como era produzido no passado remoto e, a partir desse princípio, a compreensão da imagem pode ser adquirida através de paralelos de materiais etnológicos. Através desse método comparativo, Jung chega à conclusão de que as representações teriomórficas da libido é a sexualidade “animal” que está em um estado reprimido.

Essa repressão se origina na proibição do incesto, em que os primeiros motivos para a resistência moral contra a sexualidade se apresentam. Esses objetos da libido reprimida são, em último grau, a imagem do pai e da mãe, representados como símbolos teriomórficos, desde que não representem a libido em geral. Os atributos teriomórficos apresentados pelas divindades têm a sua raiz nessa mesma dinâmica. Se a libido represada se manifesta sob certas condições, como por exemplo a ansiedade, esses animais são representados simbolicamente de forma terrível. Na consciência podemos ser ligados por todos os laços sagrados à mãe, mas nos sonhos, por vezes, ela nos

persegue como um animal terrível¹⁰⁰. A figura da esfinge de Miss Miller representa, então, uma quantidade de libido incestuosa original desprendida do vínculo materno (Jung, 1911-12/2001).

As visões de Miss Miller continuam a se desenvolver: “Suddenly, the apparition of an Aztec, complete in every detail: hand open, with large fingers, head in profile, armored, with a head-dress resembling the plumed crest of American Indians, etc. The whole is somewhat suggestive of the carvings on Mexican Monuments”¹⁰¹ (Miller, 1906/1956, p. 458). Segundo Jung (1911-12/2001), o índio, assim como o negro, representa para o americano a personalidade sexual reprimida, aquela considerada inferior. Nas fantasias de Miss Miller, essa figura representa justamente este complexo inconsciente.

Jung (1911-12/2001) associa o Asteca que aparece de mãos abertas com o simbolismo do falo e do fogo. A mão espalmada teria um significado fálico, associado com a imagem da mãe (relacionando, posteriormente, o Asteca tanto com a figura do pai quanto da mãe). Entretanto, a figura preponderante é a da mãe, algo que não surpreendente em uma americana, já que essa sociedade, devido ao extremo desapego do pai, é caracterizada por um enorme complexo materno, que é relacionada a posição social especial das mulheres nos EUA. Essa posição constrói uma masculinidade característica entre as mulheres capazes, que faz com que seja fácil que a sua simbolização ocorra em figuras masculinas¹⁰².

Miss Miller nomeia, então, essa figura de Chiwantopel. O nomear é um gesto importante, é como um batismo, um ato que dá poder e investe o nomeado com uma personalidade ou alma. Miss Miller associa esse nome a Popocatépetl, um nome que a remete a piadas infantis relacionadas ao ato de defecação. Jung constrói uma série de associações etimológicas para mostrar a ligação do nome com o ato de defecar e expõe a importância e o significado desse ato para a criança. A primeira consideração a ser feita na associação Chiwantopel/Popocatépetl é que nas produções inconscientes as memórias infantis perdidas são o material que é primariamente utilizado. Assim como Chiwantopel tem um grande valor, a criança também valoriza a produção oriunda dessa

¹⁰⁰ Aqui já está presente o caráter complementar, que mais tarde será desenvolvido para um princípio compensatório na obra de C. G. Jung psique.

¹⁰¹ “De repente, a aparição de um Asteca completa em cada detalhe: mão aberta, com largos dedos, a cabeça de perfil, com armadura, com o ornamento na cabeça parecido com o adorno de penas dos índios Americanos etc. O quadro todo lembra um pouco os monumentos mexicanos”.

¹⁰² Embora essa observação de Jung possa ser lida tendo alguns tons de misoginia, ela expõe uma interessante flexibilidade da simbolização a partir do aspecto cultural da sociedade.

sua região corporal. A criança vê o ato de defecação com estima e interesse e isso se deve ao fato de ligá-lo a sua teoria de propagação. A criança associa o ato de defecação com o de criação. A criação de Chiwantopel a partir de Popocatépetl significa a criação, o nascimento do homem a partir de uma rota anal. Assim como as primeiras pessoas são mitologicamente feitas de terra, barro e excremento (Jung, 1911-12/2001).

Além de Popocatépetl, Miss Miller associa Chiwantopel a outro nome, Ahramarama, ou Ahasuerus, que remete a algo Assírio. Assim como o nome Popocatepetl revelou a ligação do material com a teoria infantil da criação, a associação com Ahramarama/Ahasuerus informa algo sobre a dinâmica inconsciente da criação da personalidade. Jung (1916/2001) associa Ahasuerus a Ahasver, conhecido também como o judeu errante e, posteriormente, a Chidr. A partir de tais associações, ele retoma a questão do fluxo da libido simbolizada pelo percurso do Sol, relacionando-o à figura do herói Cristo/Mithra/Chidr, que se gera através de sua própria mãe, ou seja, através de um ato incestuoso. Nessa passagem, Jung afirma que o ato astronômico ocorre antes, e, somente posteriormente, surge a ideia do percurso realizado pelas divindades. Com o desenvolvimento cultural do homem o processo foi invertido, já que as feitiçarias primitivas projetam seus objetos no céu.

A transformação do Deus que renasce, representa o processo da própria libido, a parte imortal em nós. A figura do Dioscuro, o Deus mortal e o Deus imortal, representa o homem que carrega em si ambos os princípios, assim Chidr ou St Germain, exemplos míticos, são a nossa parte eterna, que embora seja incompreensível, reside em nós¹⁰³. A comparação com o sol nos mostra mais uma vez que os deuses são a libido. Essa é a parte em nós que é imortal, que representa esse laço no qual, através da raça, nunca nos extinguimos. É a vida oriunda da vida da humanidade, que surge das profundezas do inconsciente, como a vida em geral, das raízes de toda a humanidade (Jung, 1911-12/2001).

A partir de diferentes direções, a análise do simbolismo da libido leva sempre ao problema do incesto materno, portanto, é possível conjecturar que o anseio da libido voltado para Deus (reprimida no inconsciente) é um anseio primitivo e incestuoso e que diz respeito à mãe. Através da renúncia da virilidade para o primeiro amor, a mãe, o elemento feminino se torna predominante, conseqüentemente, vemos o forte caráter andrógino presente no redentor sacrificado e ressuscitado. Não por acaso, esses heróis

¹⁰³ Essa passagem parece prefigurar algo da ideia do Si-Mesmo que será desenvolvida posteriormente.

solares são andarilhos, representando um simbolismo típico do anseio, do desejo que nunca descansa, pois nunca pode encontrar seu objeto, pois não sabe que procura a mãe perdida. A comparação com a figura do andarilho torna a comparação com o sol facilmente inteligível. Torna claro que o mito do herói é o mito solar. Entretanto, o mito do herói é o mito do nosso próprio sofrimento inconsciente, que tem um anseio insaciável pelas fontes mais profundas de nosso ser, pelo corpo de nossa mãe e, através deste, pela comunhão com uma vida infinita nas incontáveis formas de existência. Jung termina esse capítulo com uma longa citação de *Fausto* sobre o Reino das Mães.

2.2.6 - Simbolismo da Mãe e Renascimento

Jung começa o capítulo V, intitulado *Simbolismos da Mãe e do Renascimento* da parte II, com a visão seguinte de Miss Miller após a criação do herói, nesta aparece uma multidão de pessoas. Jung afirma que esse sonho simboliza um mistério. Citando Freud, expõe que o símbolo é determinado de acordo com a sua possibilidade de representar uma ideia. O portador do mistério é colocado em oposição à multidão, separando-o do resto da humanidade, mas cria grande perturbação para quem o possui¹⁰⁴. A fantasia continua com o surgimento de um cavalo e de uma batalha.

A visão seguinte de Miss Miller tem um caráter mais importante e significativo: ela vislumbra uma Cidade dos Sonhos, similar a uma cidade que ela viu na capa de uma revista. Essa imagem representa a realização de desejo, uma Jerusalém Celeste. A princípio, Jung (1911-12/2001) associa a cidade com o símbolo da mãe, dando como exemplo Réia e Cibele com suas coroas composta de muros. As associações continuam com o mito de Ogyges, rei egípcio, ao conhecimento Hindu com Indra, de mitos Suecos (rei Domaldi), associando cidade à mulher, costumes chineses e ao mito hindu de Shiva, e, finalmente, ao símbolo do Lingam, onde está presente o feminino como base e o masculino se erguendo como um falo. Jung segue a associação aos cestos e caixas fálicas gregas, que se assemelham ao ventre e são símbolos femininos que estão relacionados à caixa, baú e cesto que carregam o precioso conteúdo e que flutuam nas águas de forma analógica ao percurso do sol. Essa imagem é como uma inversão da criança flutuando no líquido amniótico e o útero, tal inversão facilitaria a sublimação,

¹⁰⁴ Essa passagem deixa claro que, na 1ª edição, Jung aborda o símbolo como um sinal. Essa postura será radicalmente alterada em suas obras seguintes. Esse problema será, posteriormente, abordado nesta dissertação.

pois cria enormes possibilidades para a aplicação desse entrelaçamento mítico da fantasia, ou seja, para a anexação ao ciclo solar.

Este ciclo se constitui pela viagem do Sol durante o dia pelos céus e o seu mergulho nas águas do Oeste ao se pôr. Então, tem início a viagem marítima noturna, em que o Sol-Deus-herói retorna ao ventre materno (é devorado por uma criatura-peixe, viaja ao mundo inferior, mergulha no oceano, morre etc), dentro deste receptáculo ou na viagem realiza um ato de transformação (ateia fogo dentro da criatura-peixe, devora seu coração, descobre um tesouro precioso, mata uma criatura perigosa e adquire suas características, resgata a amada/princesa etc) e renasce no leste renovado (o peixe o carrega até lá, consegue retornar dos inferos ou matar a criatura e traz o tesouro ou amada/princesa de volta).

A regra que Jung (1911-12/2001) emprega no estudo das diversas mitologias é a mesma que utiliza para compreender as imagens apresentadas nos fenômenos psíquicos: “[...]the rule in mythology is that the typical parts of the myth can be united in all conceivable variations, which adds greatly to the extraordinary difficulty of the interpretation of a particular myth without knowledge of all others.”¹⁰⁵ (Jung, 1911-12/2001, §. 336). O significado desses mitos citados ou desse ciclo mítico é bem claro: trata-se do anseio por renascer através do retorno ao ventre materno, ou seja, de se tornar imortal como o sol¹⁰⁶.

O retorno à mãe é um processo complexo da dinâmica libidinal representado por inúmeros símbolos culturais-religiosos. Por isso, no pensamento religioso, assim como nas visões de Miss Miller, existe uma compulsão de chamar a mãe não mais de mãe, mas de Cidade, Fonte, Mar etc. Essa compulsão ocorre pela necessidade de manifestar de forma disfarçada, ou simbólica, um montante da libido que ainda se encontra presa à figura materna.

Assim como a mãe nutridora e benéfica tem inúmeras representações, como a Jerusalém Celeste e Réia, a mãe terrível também apresenta múltiplas imagens que a simbolizam. O livro das Revelações, o Apocalipse de São João, traz imagens da mãe terrível como cidades (Roma, Babilônia etc). Por esse aspecto, a mãe se torna o mundo

¹⁰⁵ “[...] a regra na mitologia é que as partes típicas do mito podem ser encaixadas em diversas variações concebíveis, o que torna extremamente difícil a interpretação de um mito sem o conhecimento de todos os outros”.

¹⁰⁶ A partir do desenvolvimento das ideias de Jung, fica claro que o autor quer substituir o complexo nuclear edípico com sua abordagem particular do problema do incesto, pelo complexo nuclear do mito do herói solar que amplia o significado do incesto. Conforme citado anteriormente, Paul Bishop (2008) identificou esse movimento como uma substituição do mito Edípico pelo um mito Fáustico.

subterrâneo, a cidade dos amaldiçoados e essas imagens têm uma de suas principais representações Equidna, a mãe de todos os monstros. O símbolo da cidade sob esse viés passa a ser relacionada à Mãe Terrível, Babilônia, que leva as pessoas às tentações demoníacas, à bebedeira, às intoxicações e às fôrnicacões, que representam outro aspecto do símbolo da libido.

Jung continua as associações e apresenta outras imagens que se relacionam ao símbolo da mãe: a água, que tem ligação direta de fonte da vida, da criação, sendo esta uma das características principais da mãe em seu aspecto positivo, e a árvore, a partir da árvore da vida, seguindo a mesma lógica. Através dessas associações, Jung (1911-12/2001) afirma: “[...] we pass from the mother symbolism imperceptibly into the realm of male phallic symbolism”¹⁰⁷ (§. 337). Além do significado materno, a árvore tem um significado fálico. Essa dupla significacão da árvore é explicada pelo fato de que as imagens não devem ser compreendidas “anatomicamente”, mas psicologicamente como símbolos da libido, e interpretar a árvore unicamente por sua forma como o falo é um erro, ela pode também representar o útero ou a mãe. A aparente uniformidade de significado ocorre devido à similaridade com a libido. Afirmar que o símbolo é apenas um substituto para a mãe ou para o pênis leva a um beco sem saída. Nesse domínio não há significado fixo das coisas. A única realidade é a libido, para a qual “all that is perishable is merely a symbol”¹⁰⁸ (Jung, 1911-12/2001, §. 339). Abordar de forma muito concreta a imagem da mãe e o material mitológico é um erro e leva à completa confusão frente as primeiras contradicões apresentadas pelo símbolo. A imagem não é a mãe real, e sim uma representacão da libido. Tais contradicões surgem somente por não se considerar que, no reino da fantasia, o sentimento é tudo¹⁰⁹.

Nesses símbolos mitológicos, Jung (1916/2001) identifica um anseio religioso que, visto através da psicologia do inconsciente, se revela como um anseio pela mãe, pela *imago* materna. Surge, então, o seguinte questionamento: se o sentimento de beleza e de grandiosidade oriundos destes símbolos, que são compensados pela religião, não seriam compreendidos de forma muito limitada, sendo apresentados simplesmente

¹⁰⁷ “[...] passa imperceptivelmente do reino do simbolismo materno para o reino do simbolismo fálico masculino”.

¹⁰⁸ “tudo que é perecível é meramente um símbolo”.

¹⁰⁹ Jung aponta o erro da leitura concreta, mas reduz a imagem e o símbolo à libido. Entretanto, ao afirmar que, nesse reino, sentimento é tudo, Jung já está constituindo, de forma embrionária, o conceito de realidade psíquica.

como incestuosos¹¹⁰. Anteriormente, a resistência que se opunha à libido foi apresentada como coincidente à proibição do incesto. Entretanto, parece que, na realidade, o desejo incestuoso não tem como meta a coabitação, mas o desejo de retorno à mãe para o renascimento. A forma mais simples para isso seria fertilizar a mãe. No entanto, a barreira do incesto se coloca como uma interferência. Os mitos solares e de renascimento mostram todas as possibilidades de como o incesto pode ser evitado. Por exemplo, através da substituição da mãe por várias formas simbólicas. A barreira do incesto faz com que esse desejo pelo renascimento se expresse nas fantasias míticas. Já que, através do meio direto da coabitação isto não é possível, o exercício da fantasia produz, gradualmente, caminhos na qual a libido atua de forma conjunta com tais produções e, então, é capaz de fluir livremente. De forma quase que imperceptível, a libido se torna espiritualizada. Aquele poder que, a princípio, sempre deseja o mal, cria a vida espiritual. Nas religiões, esses caminhos são transformados em um sistema.

As asserções mitológicas do nascimento pelo espírito ou pela fecundação pelo vento ou água afirmam que a mãe é fecundada não por um mortal, mas por um ser espiritual de uma maneira não usual. O herói que morre e renasce, conseguindo sua imortalidade, é a solução simbólica contra a proibição de certas fantasias no que concerne à figura da mãe. Portanto, a fantasia do incesto é reprimida e se expressa simbolicamente através de outras formas que dizem respeito ao renascimento individual através da mãe. O homem não deve simplesmente renunciar e reprimir o desejo incestuoso, permanecendo fixado nele, mas deve redimir essas forças dinâmicas que permanecem presas ao incesto a fim de se realizar. O homem precisa de toda a sua libido para preencher os limites de sua personalidade, para estar em condições de se realizar. O caminho pelo qual ele será capaz de manifestar a sua libido incestuosa fixada parece ter sido apontado pelos símbolos mítico-religiosos. O mito é uma solução adequada para a realização do desejo de incesto que busca o renascimento.

Para Jung (1911-12/2001), historicamente, o cristianismo foi o primeiro movimento a descobrir os valores individuais. Entretanto, a libido não pode ser satisfeita naquela época por uma mera expressão sexual, devido, em parte, à desvalorização do objeto sexual¹¹¹ e da parcela já dessexualizada da libido. Sendo

¹¹⁰ Jung parece estar se referindo não somente à dinâmica libidinal apresentada no capítulo V da parte II, mas também à revisão da dinâmica apresentada no capítulo III e IV da parte I. Entre a publicação da parte I e da parte II, Jung sofreu uma série de mudanças quanto ao seu posicionamento intelectual, chegando à conclusão de que teria que rever uma série de ideias apresentadas na parte I da obra (Kerr, 1997).

¹¹¹ Segundo Jung, nessa época, a mulher não era valorizada.

assim, a libido busca algo difícil de ser obtido, talvez inalcançável, que no inconsciente é a mãe. Com a sua repressão da manifestação sexual, o cristianismo é o contrário do culto sexual ancestral. O reconhecimento da sexualidade como uma função similar à fome é necessário para perceber a abundância de simbolismos sexuais presentes na cultura e na religião. O pensamento psicanalítico, em oposição às formas habituais de pensamento, reduz e determina as estruturas simbólicas que foram se tornando cada vez mais complicadas, através de incontáveis elaborações¹¹². Essa redução seria um prazer intelectual se o objeto fosse diferente, mas, nesse caso, se torna angustiada, estética e eticamente, já que as repressões que devem ser superadas foram construídas com as melhores intenções. Tanto o homem virtuoso quanto aquele repleto de vícios desprezarão a psicologia analítica, devido a este fato, já que ambos, vício e virtude, podem deixar um homem cego e levá-lo a cometer atos inadequados.

Apesar de, anteriormente, Jung (1911-12/2001) ter afirmado que a mitologia e as religiões trazem as soluções para o problema do incesto, ele acredita que, através das crenças nos símbolos religiosos, a sublimação da libido incestuosa deixou de ser um ideal ético, pois a transformação inconsciente do desejo incestuoso nos atos e conceitos simbólicos acabaram por enganar o homem, fazendo com que o céu seja o pai, a terra a mãe e todos irmão e irmãs. Assim, o indivíduo permanece como uma criança por toda a vida. Muitos se mantêm nessa atitude infantil que é inadequada para o homem moderno (embora, para parte da humanidade, que permanece no estado infantil, essa condição ainda seja a ideal). Esse estado infantil é um desejo unilateral e o seu reverso é a ansiedade. A fé cega produz mais problemas do que soluções, pois traz inúmeros conflitos para alguns homens que a colocam em dúvida, criando um sentimento de culpa, que teria a sua origem no diabo. Esta figura representa o outro lado ou, em outras palavras, a realidade corretora da visão de mundo infantil, construído a partir da predominância do princípio do prazer.

Embora as mitologias e religiões sejam uma das maiores instituições humanas, que possuem grandes verdades psicológicas, tendo funcionado como ponte para grandes conquistas do homem, os exercícios religiosos não são a única forma de transformar a libido incestuosa. Existe a possibilidade do reconhecimento consciente e da compreensão direta da libido incestuosa, não sendo necessária a transformação em símbolos religiosos. O homem é capaz de se sacrificar pelo outro sem precisar do

¹¹² Aqui, Jung utiliza a compreensão redutiva-psicanalítica. Em contrapartida, ele irá propor a compreensão prospectiva ou construtiva (Jung, 1914/1986).

símbolo religioso, mas simplesmente pelo conhecimento de que, se o homem não for capaz de se sacrificar pelo outro, a humanidade não poderia existir. Esse é o caminho para a autonomia moral, ou liberdade perfeita, na qual o homem é capaz de lidar com a compulsão do desejo através do conhecimento, não necessitando das ilusões através das crenças dos símbolos religiosos. Essa ilusão deve ser superada em prol da autonomia moral. O perigo moral e infantil está na crença que se tem no símbolo, ou seja, por se guiar a libido para uma realidade imaginária. A simples negação do símbolo não muda nada, pois negá-lo não quer dizer que ele deixará de existir. Deixando claro que o símbolo em si não é perigoso, o perigo é o estado mental infantil. A solução possível é a substituição da crença pela compreensão, com isso, a beleza do símbolo poderia ser salva, mas permaneceríamos livres dos resultados deprimentes da submissão à crença¹¹³ “...the psychoanalytic cure for belief and disbelief”¹¹⁴ (Jung, 1911-12/2001, §. 356).

Jung (1911-12/2001) retoma, então, as fantasias de Miss Miller. Após a visão da cidade, surge uma estranha árvore conífera com galhos nodosos. Essa imagem corrobora o simbolismo materno já abordado. O autor associa os sacrifícios e enterros realizados em árvores e a cruz como analogia à árvore, com a representação de voltar para a mãe e renascer. A partir do mito de Osíris, Jung expõe como os homens tentam retornar para a mãe para curar a ferida que ela mesmo causou: a ferida da proibição do incesto. O homem é tirado daquele estado de completude infantil, que permite viver como um apêndice dos pais, inconsciente de si mesmo. Nesse impulso deve estar presente aquela memória da era animal, de quando o homem não tinha que obedecer nenhuma lei ou princípio moral, quando as coisas simplesmente ocorriam. Nisso está a expressão de uma grande animosidade do homem, porque uma lei brutal o separou dos instintos complacentes a seus desejos e da grande beleza harmônica com a natureza animal. Essa separação se expressa na proibição do incesto e em seus correlatos. Isso gera a dor e a raiva, relacionadas à figura da mãe, como se ela fosse responsável pela domesticação de seus filhos. Para não ficar ciente do seu desejo de incesto, o filho joga todo o peso da culpa sobre a mãe. Desse processo, surge a ideia da mãe terrível, que se torna um espectro da ansiedade, um pesadelo (Jung, 1911-12/2001).

¹¹³ Na 4ª edição revista, essa solução dada por Jung a partir da compreensão racional é modificada por completo. Mas, na 1ª edição, a compreensão através do pensamento dirigido do símbolo já seria suficiente para resolver todo o complicado problema relativo à dinâmica libidinal e aos símbolos. Além dessa ideia, Jung apresenta uma ética parecida com a do *além-homem* conforme proposta por Nietzsche (1892/2006).

¹¹⁴ “...a cura psicanalítica para a crença e a descrença”.

A expressão da mãe terrível como monstro marinho devorador, assim como a comparação da libido materna com poderosos elementos do mar e com monstros nascidos da terra, apontam para o grande e invencível poder da libido, designada como maternal. As figuras da cobra e do dragão, que aparecem em vários mitos de heróis solares, estão relacionadas à mãe terrível, mas têm como significado a resistência contra o incesto, são representações simbólicas da ansiedade que corresponde ao desejo incestuoso reprimido. Os atributos ao mesmo tempo fálicos e femininos indicam que o dragão é o símbolo da libido sexual neutra (bissexual), ou seja, é um símbolo da libido em oposição. Nesse símbolo é possível ver como a libido trabalha contra a libido, a vontade contra a vontade, há, portanto, o discordar do homem primitivo consigo, que ele reconhece de novo em toda a adversidade e contraste da natureza externa.(Jung, 1911-12/2001)

Entretanto, para se tornar humano, o homem deve superar o desejo incestuoso e, com isso, sua natureza animal. Nos mitos mitraicos, assim como no cristão, há uma superação do desejo incestuoso e da mãe terrível, ocorrendo a separação da libido incestuosa da imagem da mãe, já que este processo passa a ser representado como um auto-sacrifício, uma renúncia de tais desejos. No sacrifício, a morte do herói ocorre como se ele tivesse cometido o pior e mais vergonhoso crime. O sacrifício ocorre através do retorno aos ramos originadores da árvore-mãe, ao mesmo tempo em que paga pela sua culpa com as dores da morte. A natureza animal é reprimida da forma mais poderosa. Através desse ato, da mais alta coragem e da maior renúncia, uma grande salvação deve ser esperada para a humanidade, porque tal ato, em si, parece apropriado para expiar a culpa do próprio Adão. A partir de tais relatos míticos é possível identificar uma analogia entre a árvore e a cruz (Jung, 1911-12/2001).

É através da proibição do incesto que o homem consegue se separar da figura da mãe e, com isso, criar uma consciência individual, a parte da tribo. Com a separação, surge, também, a ideia de uma morte individual e final. Por isso, as defesas da mãe contra o incesto parecem, para o filho, um ato malicioso, próprio da mãe terrível, e gera nele o medo da morte. É justamente esse medo que paralisa o neurótico e o impede de deixar a mãe. Não há palavras que possam expressar adequadamente esse sentimento. Religiões inteiras foram criadas para tentar dar conta dele. A luta para expressar tal conflito não pode, simplesmente, ser reduzida à concepção vulgar do incesto. É importante compreender a lei que está por trás daquilo que se denomina proibição do incesto, que é a coerção para a domesticação, sendo as instituições religiosas as

primeiras a tentarem organizar e, gradualmente, sublimar os impulsos animais que, inicialmente, não se encontravam disponíveis para a cultura. O simbolismo do sacrifício possui uma profunda importância nesse desenvolvimento (Jung, 1911-12/2001).

No final do capítulo, Jung (1911-12/2001) retoma as visões de Miss Miller, que vislumbra uma baía púrpura. Essa imagem está diretamente ligada ao significado materno das águas. As impressões que se sucedem são a de um penhasco escarpado e de estranhos sons, como *wa-ma, wa-ma*. Essas impressões parecem confirmar a ideia de Jung do percurso do herói solar dos céus para as profundezas das águas e vice-versa, e a importante significação que a Mãe tem nesse processo, como representante das fontes originárias e de renovação.

2.2.7 - A Luta pela Libertação da Mãe

O capítulo VI da parte II, *A Luta pela Libertação da Mãe*, começa com a continuação da visão de Miss Miller apresentada no capítulo anterior:

The scene changes to a wood. Trees, undergrowth, bushes, etc. The figure of Chi-wan-to-pel comes up from the South, on horseback, wrapped in a blanket of bright colors, red, blue and white. An Indian, dressed in buckskin, beaded and ornamented with feathers, cripes forward stealthily, making ready to shoot an arrow at Chi-wan-to-pel, who bares his breast to him in an attitude of defiance; and the Indian fascinated by this sight, slinks away and disappear into the forest¹¹⁵ (Miller, 1906/1956, p. 458).

Jung (1911-12/2001) analisa o começo da passagem com uma associação entre o simbolismo da árvore sagrada e a floresta, principalmente no que se refere ao seu significado materno. O ato de sacrifício do herói deve ser realizado na Mãe (no Reino das Mães), ou próximo à mãe. Chiwantopel e seu cavalo possuem uma conexão íntima, já que o herói (Miller, 1906/1956) o chama de “...meu irmão fiel” (p. 459). A simbolização da libido em resistência através da mãe terrível aparece em inúmeros mitologemas e imagens paralelas ao cavalo. Entretanto, seria incorreto afirmar que o cavalo significa a mãe, este é um símbolo da libido, assim como a mãe, e, em alguns pontos, ambos os símbolos têm uma intersecção em seus significados. A característica comum entre os dois é que ambos representam a ideia da libido, especialmente a libido reprimida pelo incesto. O herói e o cavalo representam a humanidade e a sua libido

¹¹⁵ “A cena muda para uma floresta. Árvores, mato, arbustos, etc. A figura de Chi-wan-to-pel surge do sul, a cavalo, envolto por um manto de cores vivas, vermelho, azul e branco. Um Índio, vestido em camurça com miçangas e ornado com penas, avança à frente furtivamente, preparando-se para atirar uma flecha em Chi-wan-to-pel, que desnuda seu peito em uma atitude de desafio, e o Índio, fascinado por tal visão, foge e desaparece na floresta”.

reprimida, com o cavalo representando o inconsciente animal domesticado e sujeitado à vontade do homem.

Após essa explicação da relação do cavalo com o herói, segue-se uma série de associações entre a imagem do cavalo e o diabo, entre o tempo e destino, a partir de sua associação com o mito de Mitra e de Aion. O cavalo é um símbolo parcialmente fálico e parcialmente de significado materno, assim como a árvore. Ele representa a libido reprimida através da proibição do incesto.

Retornando às fantasias de Miss Miller, Jung (1911-12/2001) interpreta o ato de exposição de Chiwantopel à flecha do índio a partir da própria associação da autora com o *Júlio César* de Shakespeare, especificamente a cena em que Cassius se expõe para Brutus para ser esfaqueado. Essas passagens junto com a associação anterior da autora com Cyrano mostram um comportamento histérico e uma predisposição infantil consequente de uma separação insuficiente das *imagos* parentais¹¹⁶.

As figuras das fantasias de Miss Miller representam características de sua própria personalidade. O herói Chiwantopel representa a figura de desejo, é a figura mais distinta, já que a imagem do herói combina em si todos os ideais. A atitude de exposição do herói à flecha representa um desejo inconsciente pela morte, cujo significado já foi discutido no poema da mariposa. Esse simbolismo da morte no ápice da vida é bem conhecido, representando a necessidade de criação para além de si mesmo, o que significa, em certo nível, a morte pessoal. O surgir de uma nova geração representa o fim da anterior, por isso esse simbolismo é frequente no discurso erótico (Jung, 1911-12/2001).

A passagem sobre a exposição de Chiwantopel à flecha e sua associação com Cyrano e Cassius revela o que Jung já havia exposto no capítulo anterior. O poder gerador de tais visões simbólicas de Miss Miller surge de uma transferência infantil com a mãe, de um laço que não foi cortado adequadamente e que ocasiona uma superativação da *imago* materna. O sacrifício do herói representa um conflito. Ele deve morrer, já que representa, além dos ideais da autora, as características infantis de sua personalidade que devem ser sacrificadas.(Jung, 1911-12/2001)

Assim como Chiwantopel, inúmeros heróis sucumbem com ferimentos de flechas ou são arqueiros. Jung (1911-12/2001) expõe diversos exemplos de tal fato em associações mitológicas e religiosas, mas é na figura de Jó e de Cristo que este

¹¹⁶ Uma separação insuficiente do ambiente infantil e da adaptação aos pais.

simbolismo é elaborado de forma mais clara. Jung reinterpreta uma passagem de Jó que ele expôs na parte I¹¹⁷ da obra, publicada em 1911, na qual Jó brada os sofrimentos que Deus impingiu a ele. O simbolismo expresso em Jó representa os tormentos da alma devastada pelos desejos inconscientes. A libido como um Deus cruel toma conta de Jó, atormenta sua carne, os pensamentos investidos de maneira libidinosa o perpassam como uma flecha. A partir dessa associação entre a flecha, o ferimento pela flecha, o estigma e o significado simbólico de tais ferimentos, o símbolo do Cristo, perfurado pela lança, representa a concepção do homem da era cristã atormentado por seus desejos, crucificado e morrendo. As flechas mortais que perfuram o herói representam a sua própria libido que o fere, o homem está em desarmonia consigo mesmo, é o seu próprio caçador, imolador e faca imoladora, tal dualismo é resolvido em um conflito psíquico através do mesmo simbolismo. No herói, a vontade se volta contra a vontade, a libido contra a libido. A ideia de se furar ou ser penetrado pela flecha ou lança significa um ato de união consigo mesmo, uma espécie de autofecundação (introversão) e também uma auto-violação, um “assassinato” de si mesmo. (Jung, 1911-12/2001)

O ferimento pela flecha representa a introversão e todas as suas consequências e possibilidades, um mergulho da libido em suas próprias profundezas, encontrando o mundo das memórias, sendo as infantis as primeiras e mais fortes, como um substituto para o mundo “superior”¹¹⁸. Nesse mundo subterrâneo, estão as lembranças e doces sentimentos da infância e do lar. Entretanto, o perigo é grande, pois no Reino das Mães a morte também se faz presente. A libido quando recua do mundo superior por escolha ou por inércia terá como ponto de clivagem a mãe, a fonte da libido. O homem que deve realizar um grande trabalho ou passa por uma decisão fundamental em sua vida, passa por esse tipo de experiência. Caso a libido permaneça presa à mãe, ficará praticamente morto ou doente, mas, se a libido conseguir se libertar e retornar desse mundo, uma nova vida surgirá. (Jung, 1911-12/2001)

Jung (1911-12/2001) utilizará um mito hindu para exemplificar tal processo e, posteriormente, o associa ao mito grego dos argonautas e ao mito egípcio no qual Rê (Osíris) é destruído. A partir da imagem de Rê destruído pelo ferimento infligido pela serpente e retornando à vaca celestial para renascer, Jung interpreta o sol de outono como a senilidade humana e o seu retorno para a mãe. A serpente é o símbolo primitivo

¹¹⁷ Essa passagem é um claro indício de que entre a publicação da parte I, em 1911, e a publicação da segunda, em 1912, ocorre uma mudança de posicionamento teórico de Jung, principalmente no que se refere à sua compreensão da concepção e dinâmica da libido e ao complexo nuclear da psicanálise.

¹¹⁸ A metáfora topográfica é utilizada por Jung no texto.

do medo e ilustra a tendência reprimida do retorno à mãe, pois a única possibilidade de ficar seguro contra a morte é a mãe, a fonte da vida. Esse verme venenoso é “...a ‘negative’ phallus, a deadly, not an animating, form of libido; therefore, a wish for death, instead of a wish for life”¹¹⁹ (Jung, 1911-12/2001, §. 467).

A dinâmica libidinal expressa por esses simbolismos é clara. A libido progressiva, presente no psiquismo do filho, demanda uma separação da mãe. O anseio da criança pela mãe é um obstáculo para esse caminho, tomando a forma de uma resistência psicológica, que é expressa nas neuroses como todas as formas de medo (medo da vida). Quanto mais a pessoa evita se adaptar à realidade e cai em uma inatividade indolente, maior será a sua ansiedade que a assaltará como um obstáculo em seu caminho. O medo surge da mãe, ou seja, do anseio de retornar para a mãe, que é oposto à adaptação à realidade. O poder da *imago* materno é oriundo da tendência do filho de lançar seu olhar para trás, para o doce estado de segurança e irresponsabilidade da infância, que a mãe protetora outrora concedeu. O anseio retrospectivo age como um veneno, paralisando o indivíduo, parece um demônio, mas é o próprio inconsciente cuja tendência regressiva começa a inibir a progressão da consciência (Jung, 1911-12/2001).

Inúmeras causas podem fazer com que tal dinâmica ocorra (Jung, 1911-12/2001): o envelhecimento natural que enfraquece a energia, grandes dificuldades externas, que fazem com que o homem tenha um colapso e se torne uma criança de novo, e, principalmente, como Jung enfaticamente aponta na 1ª edição, a mulher que escraviza o homem, tornando-o incapaz de se libertar, torna-o criança novamente. Qualquer enfraquecimento do homem faz com que os desejos inconscientes se fortaleçam proporcionalmente e essa queda de energia consciente se expressa como um impulso regressivo em direção à mãe. Jung considera, ainda, uma última causa para a reanimação da *imago* materna: a introversão proposital da mente criativa, que regride por um momento para mergulhar na fonte da vida e conseguir um pouco mais de força da mãe para completar a sua obra. Esse mergulhar é um jogo de mãe e filho consigo mesmo, um estado narcísico de auto-adulação e autoadmiração. Entretanto: “The separation from the mother-imago, the birth out of one’s self, reconciles all conflicts through the suffering”¹²⁰ (Jung, 1911-12/2001, §. 469).

¹¹⁹ “...um falo negativo, uma letal, não vivificadora, forma de libido, e portanto, um desejo de morte, ao invés de um desejo de vida”.

¹²⁰ “A separação da imago-materna, o nascimento a partir de si, reconcilia todos os conflitos através do sofrimento”.

Nas fantasias de Miss Miller, o sacrifício ainda não ocorre e passa despercebido por seu inconsciente. O sacrifício é a renúncia da mãe, de todos aqueles vínculos e limitações que a alma carregou consigo da infância para a vida adulta. Segundo Jung (2011-12/2001), esse é o movimento que a autora deve realizar para não colocar em risco sua saúde mental. Aqueles que não seguem o chamado para a realização da vida adulta acabam por sofrer de neuroses, que criam um círculo danoso que faz com que a pessoa se afaste ainda mais da luta da vida e se afunde na venenosa atmosfera infantil.

A fantasia do ferimento de flecha simboliza essa luta pela independência pessoal. Entretanto, Miss Miller parece ainda repudiar esse pensamento, já que a tradução direta dessa imagem pode ser considerada como um símbolo do coito. Entretanto, nada se alcança simplesmente reduzindo o símbolo ao significado sexual, pois é óbvio que o inconsciente guarda desejos de coito. Estes, na realidade, são símbolos que demonstram a separação da libido das figuras parentais e a consequente conquista da vida independente. Esse movimento em direção a uma nova vida representa, também, concomitantemente a morte da vida passada. Portanto, Chiwantopel, o herói infantil, deve morrer como um símbolo da libido incestuosa e, assim, cortar os laços regressivos existentes. (Jung, 1911-12/2001)

2.2.8 - O Papel da Dupla Mãe

O capítulo VII da II parte, *O Papel da Dupla Mãe*, continua a narrativa da visão de Miss Miller. Após a fuga do índio que tentou atacar Chiwantopel, é iniciado um solilóquio:

“From the tip of the backbone of these continents, from the farthest lowlands, I have wandered for a hundred moons since quitting my father’s palace, forever pursued by my mad desire to find ‘her who will understand’. With jewels I tempted many beautiful women; with kisses tried I to draw out the secrets of their hearts, with deeds of daring I won their admiration (he reviews one after another the women he has know) Chi-ta, the princess of my own race ... she was a fool, vain as a peacock, without thought in her except trinkets and perfumes. Ta-nan, the peasant girl ... bah! A perfect sow, nothing but a bust and a belly, thinking of nothing but pleasure. And then Ki-ma, the priestess, a mere parrot, repeating the empty phrases learnt from the priests, all for show, without real understanding or sincerity, mistrustful, affected, hypocritical!... Alas! Not one who understand me, not one who resembles me or has a soul that is sister to mine. There is not one among them all who has know my soul, not one who could read my thoughts – far from it; not one capable of seeking the shinning summits with me, or of spelling out with the superhuman word Love!”¹²¹ (Miller, 1906/1956, p. 459).

¹²¹ “Da ponta da espinha dorsal desses continentes, das extremidades das terras baixas, eu errei por centenas de luas depois de ter abandonado o palácio do meu pai, sempre perseguido por um desejo louco

A busca de Chiwantopel pelo outro que o compreendera representa tanto a busca pela mãe (Jung infere isso pressupondo, de forma cautelosa¹²², que Miss Miller tem uma atitude masculina em relação à sua mãe) quanto também a procura por um companheiro de vida¹²³.

O desejo de encontrar o companheiro de vida apresenta tanto um lado inferior quanto uma parte intelectual superior que também deve ser considerada. Entretanto, tal tendência superior é, muitas vezes, ignorada, pois a extraordinária desvalorização da sexualidade em nossa cultura leva a uma repressão da mesma¹²⁴ (Jung, 1911-12/2001). Esse processo faz com que a sexualidade, que não pode se expressar de forma direta, comece a permear inúmeros objetos aos quais, a princípio, não se encontraria vinculada, fazendo com que acabe presente em quase todos os lugares. Então, a tendência superior, a ideia de uma compreensão íntima da alma humana, que seria algo puro e belo, passa a ser sujo e distorcido, através da entrada do significado sexual indireto. Como a sexualidade reprimida acaba permeando até mesmo as funções superiores da alma, alguns críticos da psicanálise acabam por apontar nela uma tendência confessional erótica e lasciva¹²⁵. O mal-uso da sexualidade faz com que o desejo seja compreendido de forma altamente suspeita, se as demandas naturais da vida não forem atendidas. A primeira reivindicação sobre o homem é da natureza, somente bem depois surge o luxo do intelecto. A partir dessa exposição, Jung propõe uma nova ética: a ideia medieval da

de encontrar ‘aquela que compreenderá’. Com joias tentei muitas mulheres, com beijos tentei arrancar o segredo de seus corações, com atos de bravura conquistei sua admiração. (Ele passa em revista as mulheres que conheceu): Chi-ta, a princesa da minha raça ... era uma estúpida, vaidosa como um pavão, só tinha joias e perfumes na cabeça. Ta-nan, a jovem camponesa ... bah! Uma pura porca, nada mais que busto e ventre, só pensando no prazer. E depois Ki-ma, a sacerdotisa, um verdadeiro papagaio, repetindo as frases ocas aprendidas com os sacerdotes; tudo da boca para fora, sem instrução real, nem sinceridade, desconfiada, posada e hipócrita! ... Ai de mim! Nenhuma que me compreendesse, nenhuma que fosse semelhante a mim ou que tivesse uma alma irmã de minha alma. Não há uma entre todas elas que tenha conhecido minha alma, nenhuma que tivesse lido meu pensamento, longe disso; nenhuma capaz de procurar comigo os píncaros luminosos ou de soletrar comigo a palavra sobre-humana Amor!”

¹²² Na 1ª edição, Jung (1911-12/2001) afirma que, no caso de Miss Miller, somente pode inferir certos aspectos de forma muito cautelosa, já que não conhece a autora e não tem informações detalhadas sobre a vida pessoal da mesma.

¹²³ Segundo Jung (1911-12/2001), o contraste sexual pouco importa para a libido, que é de caráter bissexual.

¹²⁴ Lembrando que este texto data de 1911-12.

¹²⁵ Segundo Jung (1911-12/2001), essas críticas dizem respeito mais aos delírios de realização de desejos subjetivos dos críticos projetados sobre o conhecimento psicanalítico. Essa passagem reafirma o que foi exposto no capítulo II da parte II, *A Concepção e a Teoria Genética da Libido*, no qual Jung defende que algumas funções e objetos são investidos de um caráter sexual devido a um processo secundário e socialmente desviante, não sendo constitutivamente investidos por esse tipo de característica. Resumindo, o investimento libidinal não tem necessariamente e originalmente uma qualidade sexual em seu investimento.

vida sendo sacrificada para a morte deve ser gradualmente substituída por uma concepção natural da vida¹²⁶. Na nova ética, as demandas normais do homem devem ser mantidas em mente, para que os desejos da esfera animal não escoem através dos dons da esfera intelectual para encontrar uma saída. A partir de tais pressupostos, o desejo de compreensão da autora, expresso na fantasia, pode ser identificado, antes de tudo, como uma luta reprimida em direção ao seu destino natural. Segundo Jung (1911-12/2001), incontáveis neuróticos¹²⁷ são aparentemente impedidos de experimentar a vida pela repugnância inconsciente e, por vezes, consciente, ao destino da sexualidade, do qual eles imaginam todo o tipo de coisas horríveis. Entretanto, existe um desejo inconsciente de se render à pressão de experimentar o ato sexual, e este acaba por ser vivenciado de forma terrível e desagradável. Essa experiência cria um horror legitimamente fundado quanto à sexualidade que retém o neurótico de forma ainda mais intensa na situação infantil.

A partir da passagem na qual Chiwantopel relata a sua saída da casa de seu pai, Jung reafirma que a batalha de Miss Miller é pela libertação das *imagos* parentais, principalmente a materna. A libido é, muitas vezes, retirada da *imago* materna de forma relutante e isso é vivenciado de forma ameaçadora, o que faz com que surja a imagem da serpente, que simboliza a morte. Esse símbolo aponta para uma vinculação com a mãe que deve chegar ao fim, sendo vivenciado pelo indivíduo quase como uma morte. (Jung, 1911-12/2001)

Jung (1911-12/2001) continua a sua análise a partir das associações que Miss Miller realiza em seu artigo do drama hipnagógico de Chiwantopel com a epopeia indígena de Longfellow, *A Canção de Hiwatha*. A partir dessa narrativa mitológica, Jung revela o significado teleológico do herói, como figura simbólica que une em si a libido em forma de adoração e admiração, e tem o intuito de levar à sublimações maiores através das pontes simbólicas do mito. Hiawatha é o herói salvador.

O nascimento do herói é diferente dos mortais¹²⁸, geralmente possui estranhas peculiaridades simbólicas, como o nascimento de Buda ou de Cristo. Essas qualidades apontam que o nascimento do herói se dá através da mãe-esposa. Constantemente, o

¹²⁶ A proposta da substituição da ética medieval e cristã por uma ética natural aponta para uma influência de Nietzsche. Não por acaso, nas páginas seguintes, Jung cita Nietzsche, afirmando seu brilhantismo em mostrar como o perigo da introversão é o isolamento.

¹²⁷ É importante apontar que Jung está identificando as vivências de Miss Miller com as de neuróticos em geral.

¹²⁸ Na 1ª edição, Jung (1916/2001) diz que jamais algum homem foi um herói, pois o herói possui características impessoais, podendo ser aplicadas a todos.

herói é obrigado a sofrer uma exposição, sendo criado por pais adotivos. Dessa forma, ele adquire duas mães. O motivo da mãe dupla¹²⁹ pode ser substituído pelo motivo dos dois nascimentos.

O motivo das duas mães sugere uma ideia de auto-renovação e expressa a realização de um desejo de retornar à mãe. Do ponto de vista do mito solar, significa que ele se torna o herói quando nasce novamente por aquela que o gerou, ou seja, o herói é aquele que se gera de novo através da mãe. Como essa procriação pressupõe um ato incestuoso, ela é expressa em eventos simbólicos para ocultar tal ato, vide a imaculada concepção. Entretanto, é importante lembrar que esse processo simbólico expressa a libido e proporciona a sua transformação, impelindo-a para longe dos laços incestuosos, para aplicações mais úteis, indicando a obtenção de um novo tipo de imortalidade: a imortalidade pelo trabalho (Jung, 1911-12/2001).

Jung (1911-12/2001) continua a sua interpretação da canção de Hiawatha. Em uma passagem específica em que o herói matará o pai para vingar a mãe, é possível identificar que, de forma oculta, há uma ideia de incesto, de conquista da mãe. Em sentido psicológico, o pai representa a personificação da proibição do incesto, ou seja, a resistência, que defende a mãe. Para cumprir essa função, poderíamos ter, ao invés do pai, algum animal amedrontador. Existe uma permutabilidade entre as características apresentadas pelo herói e as do pai, ou monstro que será enfrentado, isso ocorre devido ao fato de o herói ser o seu próprio procriador.

No mito de Hiawatha ocorre todo o processo relatado sobre a dinâmica libidinal expressa no mito do herói solar. Ele enfrenta uma figura que representa o pai como resistência à libido e a derrota. Então, conquista o tesouro difícil de obter, que é a mãe-esposa e, através desta, pode se libertar. Isso é representado no mito quando Hiawatha encontra a água sorridente em seu caminho de volta para casa a filha de um esperto artesão de flechas, que ele denomina de Minnehaha. Entretanto, nada ocorre entre eles. Em seu retorno ao lar, Hiawatha não revela nada à Nokomis, que representa a sua mãe, sobre a mulher que encontrou. Então, ao retornar ao seu lar, o herói se isola entrando em um estado de introversão¹³⁰, ou seja, cai em uma extrema resistência contra a demanda sexual real¹³¹. Em seu isolamento e jejum, Hiawatha investe a libido na natureza. No entanto, conforme já abordado anteriormente, quando reprimida, na forma atual de

¹²⁹ Um dos exemplos mais marcantes dessa mãe dupla é o mito de Hércules.

¹³⁰ Jung afirma, nas duas edições, que essa passagem poderia facilmente ser encontrado na anamnese de uma pessoa neurótica.

¹³¹ Na 1ª edição, Jung se refere a Freud para justificar a teoria da resistência à demanda sexual real.

transferência, a libido busca formas anteriores de expressão, ou seja, o herói está buscando a mãe.

Em seu isolamento, Hiawatha questiona se a vida depende das florestas, plantas e animais, ou seja, da natureza em geral. Essa indagação traz a questão da nutrição à tona, devendo ser considerada seriamente. A regressão para a mãe necessariamente revive um caminho especial da transferência: a nutrição através da mãe. Com a regressão da libido para um estágio pré-sexual, ocorre a substituição da função sexual pela função de nutrição, com os seus respectivos símbolos. Dessa dinâmica, é derivada a raiz essencial do deslocamento de baixo para cima¹³², porque, no estágio pré-sexual, o valor principal pertence à boca e não aos genitais. Ao jejuar, o herói torna a sua fome predominante. O jejum é utilizado para silenciar a sexualidade e expressa simbolicamente a resistência contra esta. (Jung, 1911-12/2001)

A partir desse processo, surge uma substituição da realidade objetiva e externa por um equivalente infantil. Isso acarreta no aparecimento do deus do milho, Mondamin, equivalente à mãe. A luta do herói contra ele representa a busca pela libertação do anseio destrutivo e ao mesmo tempo produtivo, a busca por subjugar e fecundar a mãe. É a batalha contra o anseio paralisante pela mãe, uma luta pelas suas profundezas pessoais que dá ao homem uma nova força criativa. Um combate contra si para se recriar. Após derrotar Mondamin, Hiawatha o enterra na mãe terra, e dali surge o milho que nutrirá a humanidade. Este mito ilustra o que Jung (1911-12/2001) denominou como a imortalidade através do trabalho.

Jung (1911-12/2001) interpreta mais um feito de Hiawatha entre tantos outros: a luta do herói contra Mishe-Nama, o peixe-monstro, que representa o mito universal do herói solar já exposto. Os inúmeros trabalhos de Hiawatha ilustram que o ato heroico não tem efeitos duradouros, repetidas vezes o herói deve renovar a sua batalha e sempre sob o símbolo da libertação da mãe. Por um viés psicológico, isso significa que a libido está sempre à frente da consciência, ela chama o homem para novos perigos, para não estagnar em uma inatividade preguiçosa ou, então, em um anseio infantil pela mãe, fazendo com que fique pateticamente fraco, ao invés de lutar com uma coragem desesperada rumo a algo maior. Nessa passagem da canção, Hiawatha enfrenta a mãe terrível na forma do peixe monstro e do mágico maligno e, então, se casa com Minehaha, a esposa-mãe.

¹³² Segundo Jung (1916/2001), a teoria do deslocamento de baixo para cima é uma proposição freudiana.

Os mitos dos heróis solares representam uma elaboração posterior da imagem do ciclo do sol nascendo e depois se pondo de novo no ventre do oceano, fazendo surgir a noite. Essa imagem é a primeira expressão simbólica do destino humano. Jung traduz o que é este destino humano na seguinte passagem:

[...]in the morning of life man painfully tears himself loose from the mother, from the domestic hearth, to rise through battle to his heights. Not seeing his worst enemy in front of him, but bearing him within himself as a deadly longing for the depths within, for drowning in his own source, for becoming absorbed into the mother, his life is a constant struggle with death, a violent and transitory delivery from the always lurking night. This death is no external enemy, but a deep personal longing for quiet and for profound Peace of non-existence, for a dreamless sleep in the ebb and flow of the sea of life. Even in his highest endeavor for harmony and equilibrium, for philosophic depths and artistic enthusiasm, he seeks death, immobility, satiety and rest. If, like Peirithoos, he tarries too long in this place of rest and peace, he is overcome by torpidity, and the poison of the serpent paralyzes him for all time. If he is to live he must fight and sacrifice his longing for the past, in order to rise his own heights. And having reached the noonday heights, he must also sacrifice the love for his own achievement, for he may not loiter. The sun also sacrifices its greatest strength in order to hasten onwards to the fruits of autumn, which are the seeds of immortality; fulfilled in children, in Works, in posthumous fame, in a new order of things, all of which in their turn begin and complete the sun's course over again¹³³ (Jung, 1911-12/2001, §. 566).

Ao terminar a análise da canção de Hiwatha, Jung (1911-12/2001) aborda o mito de Siegfried e Brunhilde como outro exemplo deste ciclo mítico, que representa o destino humano. O autor retoma algumas imagens e conceitos já apresentados, como o sacrifício, a auto-incubação, a serpente¹³⁴ etc, reforçando alguns aspectos e significados.

Embora Jung (1911-12/2001) retome muitos conceitos ou aspectos da dinâmica da libido já trabalhados anteriormente ao longo do capítulo, ao abordar o mito de criação hindu do Rigveda, ele desenvolve uma interessante associação entre a auto-

¹³³ “[...] o filho no nascer da vida se afasta dolorosamente da mãe, do seu lar doméstico, para através da batalha se erguer até as alturas de seu destino. Não vê o seu pior inimigo a sua frente, mas o carrega dentro de si, na forma de um anseio mortal de mergulhar em sua própria fonte, de ficar absorvido na mãe, sua vida é uma constante luta com a morte, uma libertação violenta e passageira da noite que está sempre à espreita. Esta morte não é um inimigo externo, mas um profundo anseio interno por quietude e pela eterna paz de um não-existir, por um sono sem sonhos no fluxo e refluxo do oceano da vida. Até mesmo nos maiores esforços por harmonia e equilíbrio, pelas profundidades da filosofia e pelos entusiasmos do artista, ele procura a morte, a imobilidade, a saciedade e o descanso. Se como Pirítoo ele ficar tempo demais neste estado de descanso e paz, ele é tomado pela apatia, e o veneno da serpente o paralisa para sempre. Para seguir em frente ele deve sacrificar a sua nostalgia pelo passado para alcançar suas próprias alturas. E tendo alcançada a altura do meio dia, ele deve sacrificar seu amor por suas próprias conquistas, pois ele não deve parar. O Sol também sacrifica suas maiores forças para poder seguir em frente para os frutos do outono, que são as sementes da imortalidade, realizadas nas crianças, nas obras, na fama póstuma, e em uma nova ordem das coisas, todas estas em seu turno começam e completam um novo curso do sol”.

¹³⁴ A serpente apresenta significações múltiplas, como o falo, o inconsciente etc, mas, principalmente, como a libido introvertida.

incubação, a auto-mortificação e a introversão. O mito de criação hindu indica que a criação ocorre através de um processo de auto-mortificação do criador através de exercícios ascéticos, em que a própria energia da divindade (tapas) cria um auto-aquecimento que acaba por chocar o ovo do mundo. Esse processo ascético de auto-renúncia da divindade acarreta em uma auto-incubação que resulta na geração o mundo¹³⁵. A partir de um ponto de vista mítico e filosófico, interpreta o mundo como uma emanção da libido. Para Jung (1911-12/2001), esse fato deve ser aceito tanto do ponto de vista teórico quanto psicológico, já que a função da realidade é instintiva e tem caráter de adaptação biológica¹³⁶. O herói que rejuvenesce o mundo e conquista a morte é a própria libido que, através da auto-fecundação, dada pela introversão, é capaz de se recriar e nascer de novo. O herói é a serpente, o sacrificador e o sacrificado. O ciclo do herói solar, os mitos de criação e o caráter dual do herói são expressões da libido que podem se dividir em duas formas: em atividade frutificadora (em seu esforço para cima) e em uma força negativa que se esforça para baixo, para a morte.

A canção de Hiawatha, a história de Siegfried e Brunhilde, e os outros mitos do herói representam o curso do sol invencível, que proporcionam aos mistérios da vida humana belos e imperecíveis símbolos, que representam realizações confortantes para os anseios do homem pela imortalidade, pela vida eterna. Essas imagens representam as profundezas intuitivas do sentimento humano e, aos poucos, se tornaram irreconhecíveis e mutiladas pelo progressivo desenvolvimento da superfície da mente humana. Gradualmente, a necessidade pela adaptação oblitera os últimos vestígios desses marcos primitivos do período do surgimento da mente humana, substituindo-os por quadros que denotam, de forma cada vez mais clara, a natureza real dos objetos (Jung, 1911-12/2001).

2.2.9 - O Sacrifício

O último capítulo do livro, *O Sacrifício*, começa com a explicação do significado do anseio de Siegfried por Brunhilde, ou de Chiwantopel por aquela que o compreenderá. É o impulso da libido “away from the mother towards the mother”¹³⁷

¹³⁵ Jung relaciona o mito de criação hindu com as *Visões de Zósimo*, ou seja, em 1912, na 1ª edição do livro, já existem citações sobre esse texto alquímico, muito antes do contato do autor com o tratado alquímico *O Segredo da Flor de Ouro* enviado a ele pelo sinólogo Richard Wilhem (Jung, 1929/2011).

¹³⁶ Jung está propondo que a nossa própria realidade é oriunda do investimento da libido na criação da consciência e que esse processo ocorreu devido a dinâmica da libido primal que, ao ser dessexualizada, cria uma função de realidade diferenciada.

¹³⁷ “para afastar-se da mãe em direção da mãe”.

(Jung, 1911-12/2001, §. 629). A tradução para o significado paradoxal desta frase seria que, enquanto a libido se satisfaz com a fantasia, ela permanecerá presa nas profundezas do Reino das Mães, no inconsciente. Enquanto o anseio não se libertar do objeto incestuoso, ele permanecerá preso na mãe e na atitude infantil. Somente ao se superar as dificuldades da realidade é que o indivíduo conseguirá se libertar da mãe, a fonte inexaurível de vida para aquele que cria, mas a morte para o covarde, tímido e preguiçoso (Jung, 1911-12/2001).

A partir dessa exposição inicial, Jung (1911-12/2001) retoma a sua interpretação de Miss Miller. Chiwantopel, o herói infantil que representa a autora da fantasia, permanece naquela posição neurótica que fica reprovando os pais, quando, na realidade, deveria voltar tais críticas para si. Esse tipo de posicionamento não favorece à libertação das figuras parentais, mantendo o indivíduo preso a elas. O herói infantil, que realiza poucos feitos e que reclama por anseios fúteis, representa a libido que não cumpriu seu destino e permanece presa no Reino das Mães, incapaz de qualquer conquista real. Através de seu heroísmo e coragem, ele deve pôr um fim a isso. Essa transformação pressupõe um sacrifício de Chiwantopel, assim como ocorre nos mitos dos heróis solares. Esse processo aparece como um conselho do inconsciente na seguinte passagem da fantasia de Miss Miller:

He cries mournfully: "In all the world, there is not a single one! I have sought among hundred of tribes. I have aged a hundred moons, since I began. Will there never be anyone who will know my soul? - Yes, by the all mighty God, yes! But ten thousand moons will wax and wane before her pure soul is born. And it is from another world that her parents will come to this one. She will be fair of skin and fair-haired. She will know sorrows even before her mother bears her. Suffering will be her companion; she too will seek - and will find no one who understand her. Many a suitor will wish to pay court to her, but no one of them will know how to understand her. Temptation will often assail her soul, but she will not wield ...In her dreams I shall come to her, and she will understand. I have kept my body inviolated. I have come ten Thousand moons before her time, and she will come ten Thousand moons too late. But she will understand! It is but once in ten Thousand moons that a soul like hers is born'

A green viper darts out of the bushes, glides toward him and stings him in the arm; then it attacks his horse, which is the first to succumb. Then Chi-wan-to-pel says to his horse: 'Farewell, faithful brother! Enter into your rest! I have loved you and you served me well. Farewell, I shall rejoin you soon.' Then to the serpent: 'Thanks little sister, you have put an end to my wanderings!' Now he shrieks with pain and calls out in prayer, 'Almighty god, take me soon! I have sought to know thee and to keep thy law. Oh, suffer not my body fall into corruption and decay, and become carrion for the eagles!' A smoking volcano appears in the distance, the rumbling of an earthquake is heard, followed by a land slide. Chi-wan-to-pel cries out in an extremity of anguish as the earth closes over his body: 'Ah, she will

understand! Já-ni-wa-ma, Já-ni-wa-ma, thou that understand me!’¹³⁸ (Miller, 1906/1956, p. 459-460).

Segundo Jung (1911-12/2001), fica claro que aquela que Chiwantopel anseia, mas que está separada por dez mil luas é Miss Miller. A separação de tempo entre o herói e a autora faz com que a relação entre eles se torne impossível. Essa conexão mostra o movimento circular da libido, presa em suas próprias profundezas. A autora tem um amor por si mesma, ou seja, assim como o herói, ela foi procurada por alguém que chegou muito tarde. O motivo de chegar tarde demais é característico do amor infantil, isso possibilita que o anseio permaneça voltada para as figuras parentais. A separação temporal entre a autora e o herói é a realização de um desejo. Dessa forma, a relação incestuosa é anulada de uma maneira efetiva. A heroína branca procurará sem ser compreendida, mas, na realidade, trata-se de uma auto-incompreensão. Incapaz de encontrar o seu amor, ele aparecerá para ela em seus sonhos e a compreenderá.

O permanecer inviolado remete diretamente à recusa da fantasia do coito. Entretanto, o desejo inconsciente se impõe mais uma vez e deve ser suprimido, o herói, então, afirma: “Temptation will often assail her soul – but will not yield”¹³⁹ (Miller, 1906/1956, p. 459). Essa afirmação aponta para uma megalomania infantil inconsciente, típica dos casos no qual a libido sofre regressão. Assim como a passagem “Only once in all the ten thousand moons is a soul born like mine!” (Miller, 1906/1956, p. 459) expressa uma enorme expansão deste ego inconsciente, de forma compensatória aos deveres da vida negligenciados: “Only once in all the ten thousand moons is a soul

¹³⁸ “-Ele exclama dolorosamente: ‘Neste mundo todo não existe uma só! Procurei em cem tribos. Envelheci com luas desde que comecei. Será que não existirá jamais uma que conheça minha alma? – Sim, por Deus soberano, sim! – Mas dez mil luas nascerão e minguarão antes que nasça sua alma pura. E de um outro mundo virão seus pais. Ela terá a pele pálida e pálidos os cabelos. Ela conhecerá a dor antes mesmo que sua mãe a tenha dado à luz. O sofrimento à acompanhará; ela também procurará – e não irá encontrar ninguém que a compreenderá. Muitos pretendentes far-lhe-ão a corte, mas não haverá um que saiba compreendê-la. A tentação frequentemente provocará sua alma – mas ela não fraquejará ...Em seus sonhos, eu virei à ela, e ela compreenderá. Conservei meu corpo inviolado. Eu vim dez mil luas antes de sua época e ela virá dez mil luas tarde demais. Mas ela compreenderá! É só uma vez a cada dez mil luas que nasce uma alma como aquela!’

- Uma serpente verde sai dos arbustos, rasteja até ele e o pica no braço, depois ataca o cavalo, que sucumbe primeiro. Chi-wan-to-pel diz então ao cavalo: ‘Adeus, irmão fiel! Entra em teu repouso! Eu te amei e tu me serviste bem. Adeus, eu te reencontro logo!’ Depois à serpente: ‘Obrigado, irmãzinha, puseste fim às minhas peregrinações!’ – Depois ele grita de dor e clama sua súplica: ‘Oh Deus Todo-poderoso, leva-me logo! Procurei conhecer-te e guardar tua lei! Oh, não permitas que meu corpo tombe na podridão e no mau cheiro e sirva de pasto às águias!’ – Avista-se ao longe um vulcão fumegante, ouve-se o estrondo de um tremor de terra. Seguido por um deslizamento do terreno. Chi-wan-to-pel grita no delírio do sofrimento, enquanto a terra recobre seu corpo: ‘Conservei meu corpo inviolado, - Ah, ela compreenderá! – Ja-ni-wa-ma, Ja-ni-wa-ma, tu, tu me compreendes!’”.

¹³⁹ “A tentação frequentemente provocará sua alma – mas ela não fraquejará”.

born like mine!”¹⁴⁰. Entretanto, uma consequência surge de tal presunção: a serpente, representando o falo negativo, fere o herói e seu cavalo (sua libido animal). O significado dessa imagem é o da mãe, em seu aspecto devorador, tomando a libido da filha. Frente a isso, a consequência é a fantasia de auto-anulação, ao invés da vida e do crescimento procriativo. Este seria o fim se a fantasia fosse abordada somente como um conflito erótico individual, no entanto, o símbolo que se apresenta como o desfecho da fantasia tem um significado primitivo e coletivo profundo, que faz com que o simbolismo de Miss Miller tenha que ser interpretado além de seu significado erótico e sexual (Jung, 1911-12/2001).

As fantasias sexuais dos neuróticos e a exótica linguagem sexual de seus sonhos são fenômenos regressivos. Conforme apresentado ao longo do livro, Jung (1911-12/2001) passa a considerar esses fenômenos como simbólicos, são imagens que tentam impulsionar o indivíduo para as metas da vida¹⁴¹, expressas na linguagem sexual do inconsciente e, através de um tipo de pensamento atávico, provocam o ressurgimento de um modo de adaptação prévio. Portanto, o que Jung pressupõe é que as fantasias que aparecem para Miss Miller, com o advento do desejo do coito, expresso negativamente, emula um tipo de caminho utilizado pela libido desde o tempo dos homens primitivos, para tentar resolver o conflito e impulsionar a libido progressivamente, para a criação e realização. Esse tipo de dinâmica da libido ocorre ainda normalmente nos selvagens dos dias presentes¹⁴². Um estrato mais profundo de significado deve ser reconhecido além daquele que foi exposto anteriormente. Chiwantopel é a porção da libido da sonhadora que se encontra presa à mãe e, portanto, ao masculino¹⁴³. O herói representa a sua personalidade infantil, que não compreende que deve deixar o pai e a mãe para realizar o destino de sua personalidade integral.

¹⁴⁰ “Somente uma vez em todas estas dez mil luas nasceu uma alma como a minha!”

¹⁴¹ Jung está expondo que esses símbolos têm uma função predominantemente teleológica, ideia que ele começa a adotar no livro em questão e desenvolve ao longo de sua obra. Essa função já havia sido apontada por um colaborador de Jung, Alphonse Maeder, como também por Alfred Adler (Shamdasani, 2003). Além disso, alguns relatos de caso de Theodor Flournoy, de 1907, apresentam uma função teleológica do sintoma psicopatológico (Jung, 1934/2001).

¹⁴² Jung reafirma, aqui, a equação que iguala o pensamento do primitivo, com o da criança e o da psicopatologia. Em uma passagem mais à frente, o autor se questiona se essa inércia típica deste tipo de pensamento (pautado na fantasia) deve ser interpretada como preguiça: “O trabalho árduo por um longo período e por um objeto distante não é da natureza da criança ou do homem primitivo. É difícil dizer se isto pode ser realmente chamado de preguiça, mas parece não ter pouco em comum com essa, na medida em que a vida psíquica em um estágio primitivo, seja este de um tipo infantil ou arcaico, possui uma extrema inércia e irresponsabilidade frente a produção e a não-produção” (Jung, 1911-12/2001, §. 648).

¹⁴³ Conforme apresentado ao longo da obra, Jung constrói, através de inúmeras associações e analogias míticas e religiosas, a ligação entre o falo e a mãe. O simbolismo da árvore é só um exemplo dessa ligação.

A morte de Chiwantopel é a realização do desejo da morte do herói infantil, que não consegue deixar a mãe e deve morrer. Essa morte representa o corte do vínculo entre mãe e filha, uma grande conquista que possibilita uma maior liberdade externa e interna. Todo este movimento vai contra o desejo do indivíduo de permanecer em uma atitude infantil, achando que assim se livraria da morte e da decadência do corpo. Entretanto, nada deixa a passagem do tempo e a precibibilidade da existência mais clara para a consciência do que uma vida vazia e de inatividade: “Idle dreaming is the mother of the fear of death [...]”¹⁴⁴ (Jung, 1911-12/2001, §. 636). O neurótico deve aceitar as necessidades da vida, ao invés de tentar manter inutilmente uma pretensa juventude eterna, marcadamente uma atitude infantil, que acaba por acarretar envelhecimento e morte precoces¹⁴⁵. Se a libido não consegue seguir o caminho progressivo da vida, aceitando os perigos e as perdas, então segue o outro percurso e se afunda em suas próprias profundezas, até chegar ao pressentimento da imortalidade de toda a vida e ao anseio pelo renascimento. Jung (1911-12/2001) passa, então, a exemplificar esse percurso com a poesia e a vida de Hölderlin.

Após apresentar o percurso da libido, em analogia ao ciclo do herói solar, nas obras de Hölderlin, Jung (1911-12/2001) conclui, através do poema *Patmos*, que o poeta termina este em um lamento, já que o seu descenso ao reino inferior não termina em ressurreição. Holderlin foi incapaz de deixar o herói infantil morrer, para que, assim, pudesse renascer em nova forma e a libido seguir seu fluxo progressivo de volta à vida¹⁴⁶. Nesse processo de independência da libido das imagens parentais fica óbvio que o indivíduo deve, em algum nível, lidar com as questões sexuais, para que não permaneçam fixas em laços incestuosos, impedindo que a liberdade do estado infantil ocorra. A afirmação de Cristo que veio para separar o homem de sua família e a sua tentativa de ativar a libido incestuosa em Nicodemus¹⁴⁷ servem para o mesmo objetivo:

¹⁴⁴ “Sonhos indolentes são a mãe do medo da morte [...]”.

¹⁴⁵ Nessa passagem, o autor provavelmente está fazendo referência ao material que será apresentado para exemplificar o percurso da libido, que são os poemas e a vida de Hölderlin. Embora o poeta não tenha morrido jovem, foi diagnosticado como insano aos 35 anos de idade (Safranski, 2010), o que estaria de acordo com este envelhecimento precoce que Jung cita, tendo em vista que a esquizofrenia, naquela época, ainda era conhecida como demência precoce. Embora seja possível realizar esta analogia, Jung afirma que é o neurótico que sofre esse destino de morte ou envelhecimento prematuro.

¹⁴⁶ Como já apontado no caso do Homem do Falo Solar, o exemplo utilizado para demonstrar um processo de surgimento do quadro de demência precoce ou esquizofrenia, no último capítulo do livro, não é Miss Miller, mas Hölderlin.

¹⁴⁷ Jung afirma que, ao propor o renascimento para Nicodemus, Jesus ativa a libido incestuosa para que essa possa ser expressa simbolicamente e, assim, possibilitar a transformação da dinâmica libidinal. É uma tentativa de tirar Nicodemus da perspectiva concreta para transformar a libido através do símbolo.

libertar o homem¹⁴⁸ de sua extraordinária fixação na família, que não implica um desenvolvimento superior, mas uma grande fraqueza e um descontrolado sentimento incestuoso. O homem incapaz de fazer isso cai na compulsão inconsciente, pois o desejo inconsciente é compulsivo¹⁴⁹. O homem sob o domínio da libido vivencia os impulsos desta como destino. A libido incestuosa inconsciente prende o homem a seus caprichos, deixando o amor deste fixado em um estado primitivo desgovernado e subordinado às emoções (Jung, 1911-12/2001).

Essa era a situação do homem da antiguidade, tendo o Redentor¹⁵⁰ a função de educar o homem a sublimar a sua libido incestuosa. Na antiguidade, o fim da escravidão serviu a esse propósito, pois o trabalho se faz necessário. A mão de obra escrava como trabalho compulsório representa a contraparte material da compulsão da libido dos privilegiados. A obrigação de um trabalho pessoal permitiu, a longo prazo, a drenagem do inconsciente, que estava inundado por uma libido regressiva. Segundo Jung (1911-12/2001), a indolência seria a mãe dos vícios, a condição de ociosidade sonhadora promove condições para a libido afundar-se em si mesma, criando, assim, compulsões através de uma reanimação regressiva dos vínculos incestuosos. A liberação desse estado ocorreria através do trabalho regular¹⁵¹. Entretanto, esse deve ser um ato livre e sem compulsões infantis para ter validade. As cerimônias religiosas podem ser vistas como uma parte desse processo de transformação da libido na história, já que elas são uma inatividade organizada, sendo ao mesmo tempo antecessoras do trabalho moderno.

Jung (1911-12/2001) retorna, então, à Miss Miller e aponta que suas fantasias possuem símbolos inconscientes que revelam não só um problema individual, mas da humanidade em geral. O processo que esses símbolos expressam é o da cosmogonia psicológica. O mundo e tudo nele são acima de tudo pensamento, portanto, do sacrifício da libido introvertida resulta, psicologicamente falando, na criação do mundo em geral. O mundo, a princípio, é identificado com a mãe, que o envolve por todos os lados. Do

¹⁴⁸ Nessa passagem da 1ª edição, Jung cita especificamente o homem judeu. Toda referência a uma psicologia diferencial do judeu é retirada da 4ª edição. Na 1ª edição, ele explica que o povo judeu "...produziu a compensação do cerimonial compulsório do culto e do medo religioso do incompreensível Jeová" (Jung, 1911-12/2001, §. 664) A compensação do cerimonial compulsório do culto e posteriormente o trabalho subordinaria a libido incestuosa do homem impedindo-a de se expressar livremente, e, assim, libertando o homem de seu poder de compulsão. A questão da existência de um antissemitismo por parte de C. G. Jung já foi amplamente debatido e rechaçado (Bair, 2006). Resolvi tirar essa passagem do corpo do texto para garantir uma maior clareza da exposição das ideias.

¹⁴⁹ Nessa passagem, Jung está se referindo diretamente à teoria freudiana da compulsão da libido.

¹⁵⁰ O Redentor é um símbolo do herói solar.

¹⁵¹ Em seu seminário de 1925, Jung (1925/2012) afirma que foi amplamente criticado e mal compreendido com esta afirmação a respeito do papel psicológico do trabalho.

sacrifício dessa ideia e a partir do anseio por ela surge a imagem do mundo. Esse tipo de ideia é estranho ao homem moderno, devido a ser concebida a partir do princípio do desejo e não do princípio da realidade¹⁵².

O mundo só surge quando o homem o descobre e essa descoberta surge com o sacrifício da mãe, ou seja, quando ele se liberta da *imago* inconsciente e surge a consciência. O que o impele é a barreira do incesto que o separa da mãe nutridora e compele a libido a gradualmente se tornar sexual em direção ao seu objetivo biológico. Segundo Jung (1916/2001), a afirmativa de Freud de que todos objetos são, a princípio, sexuais, diriam respeito ao processo psicológico de formação do mundo. Psicologicamente, essa ideia de Freud pode ser compreendida desta forma, mas, biologicamente, tal afirmativa deve ser descartada. Conforme exposto anteriormente, a função da realidade é só parcialmente sexual, outra parte igualmente importante é de autopreservação.

A partir do ponto de vista biológico, o pensamento é integralmente, ou em grande parte, dependente de um cérebro altamente diferenciado. Assim, o pensamento é, apenas, um epifenômeno. A função da realidade, compreendida como adaptação à realidade, é algo que ocorre a qualquer criatura viva, independente do ato de pensar. A proposição de Freud pode ser aplicada somente ao ato de pensar, entretanto, o pensamento, como exposto anteriormente, surge dinamicamente da libido que é separada de seu objeto original através da “barreira do incesto”, quando a primeira emoção relacionada ao ato de acasalar surge em conjunção com a libido que está direcionada à mãe. A barreira de incesto separa a libido dos pais, sendo introvertida pela inadequação de sua atividade. É a libido sexual que gradualmente separa o indivíduo de seu sistema familiar, caso isso não acontecesse, a família permaneceria rigidamente agrupada. Portanto, o neurótico renuncia uma experiência sexual completa para permanecer em um estado infantil.(Jung, 1911-12/2001)

As fantasias surgem da introversão da libido sexual. Na infância, a maioria das fantasias não ganham uma qualidade consciente, e como quase sempre derivativos diretos do inconsciente, é altamente provável que elas surjam de um ato de regressão. Através desse movimento, a libido retorna ao período pré-sexual e readquire uma

¹⁵² Nesse parágrafo, já é possível perceber uma abordagem de C. G. Jung que considera a realidade psíquica. Ao mesmo tempo em que o autor está fornecendo uma explicação psicológica para os mitos cosmogônicos, ele considera que os mitos já trazem em si ideias que atualmente consideraríamos como psicológicas. Outro movimento de Jung é tentar aproximar suas ideias acerca dos pensamentos de fantasia e dirigido com as teorias de Freud de princípio de desejo e princípio de realidade.

capacidade universal de aplicação, ou deslocamento, que possuía anteriormente à sua aplicação sexual. Na regressão, um objeto adequado não é encontrado pela libido, mas sempre um substituto, que deixa um desejo, que busca um objeto que seja o mais semelhante possível daquele que era investido anteriormente como alvo sexual. O desejo secreto é, na realidade, o desejo de incesto. O desejo não satisfeito criará uma série de objetos secundários, símbolos do objeto primitivo¹⁵³ (primário). Com isso, as fantasias ou o pensamento procedem de uma manifestação dessexualizada da libido originalmente sexual. Do ponto de vista da libido, esse processo ocorre a partir da barreira do incesto. Jung, entretanto, propõe outro viés¹⁵⁴.(Jung, 1911-12/2001)

O período em que a sexualidade ainda não está desenvolvida, por volta do terceiro ou quarto ano de vida, se constitui como aquele em que a criança começa a se defrontar com as demandas do mundo. O infante pode falar, andar etc, mas, realiza muito pouco frente ao amplo mundo à qual se depara, pois ainda é um bebê ligado à mãe. Nesse momento, a mãe deve ser substituída pelo mundo. Contra isso, o passado se ergue como a maior resistência. Isso ocorre sempre que o homem necessita de uma nova adaptação. Contra a vontade do consciente, o inconsciente se impõe como resistência. É nesse momento, em que a sexualidade começa a se desenvolver, que a consciência de si também começa a surgir. O problema da criança, nessa fase, é a descoberta do mundo e da realidade transubjetiva. Para realizar tal feito, a criança necessita se afastar, gradualmente, da mãe. Toda força regressiva do passado se volta contra essa nova adaptação. Portanto, é nesse período da vida que começam a surgir os primeiros indícios de uma possível neurose. O processo que ocorre nessa idade é o inverso da demência precoce: a criança busca largar a mãe e conquistar o mundo. Na demência precoce há um abandono do mundo para a obtenção de uma atitude infantil. Nesse quadro, a adaptação da realidade é substituída por um modo de adaptação mais antigo, ou seja, a ideia atual do mundo é substituída por uma mais arcaica. Jung, afirma, então, que, frente

¹⁵³ Esse objeto é a mãe.

¹⁵⁴ Embora Jung (1911-12/2001), ao longo de *Transformações e Símbolos da Libido*, reduza as vivências psicológicas à libido, nessa passagem possibilita a utilização de outra linguagem para a compreensão do processo simbólico que ocorre no desenvolvimento do indivíduo. Esse novo viés, exposto pelo autor, já aponta, indiretamente, para a possibilidade de uma hermenêutica diferenciada não-reduziva e para uma abordagem simbólica do fenômeno que não reduz o mesmo a uma linguagem exclusivamente conceitual. Essa mudança de abordagem do fenômeno psicológico é construída, principalmente, nas obras de C. G. Jung que utilizam a linguagem alquímica.

à dificuldade de adaptação à realidade, antigas formas de funcionamento do sistema de pensamento, que são inatas à diferenciação cerebral¹⁵⁵, seriam reativadas.

Jung (1911-12/2001) afirma que há uma extrema similaridade entre as fantasias da demência precoce e as fantasias infantis. A partir dessa analogia, seria possível afirmar que durante a infância também há uma reativação desse tipo de pensamento que produz uma ideia arcaica de mundo. A partir do que foi exposto ao longo da obra, é possível afirmar que as principais ideias arcaicas se constituíam como um antropomorfismo sexual. Partindo desse princípio, pode-se afirmar que, assim como o sexualismo das neuroses não devem ser tomados literalmente, mas como fantasias regressivas e compensações simbólicas de uma adaptação malsucedida, o teor sexual das fantasias infantis, especialmente no que se refere ao problema do incesto, são fruto de uma regressão a esse tipo de pensamento arcaico. O problema do incesto parece ter na realidade um significado somente psicológico¹⁵⁶. Portanto, as uniões incestuosas da antiguidade parecem estar mais relacionadas a um tipo de superstição mítica, como as expostas ao longo da obra, do que a um verdadeiro laço amoroso. A partir dessa perspectiva, a proibição do incesto deve ser compreendida como o resultado de uma regressão, de uma ansiedade libidinosa que regressivamente ataca a figura da mãe. Jung (1911-12/2001) sugere que esse fato ocorreu na história do desenvolvimento libidinal como uma forma primitiva de separação de opostos que estão presentes na vontade de vida, que seriam a vontade de vida e de morte. Não fica claro de que tipo de adaptação o homem primitivo tentou fugir através da introversão e da regressão para os pais, mas, a partir da analogia com a vida da psique em geral, pode-se assumir que a libido, que perturbou o equilíbrio entre o vir a ser e o deixar de ser, acabou sendo estocada com o intuito de realizar uma adaptação particularmente difícil.

Assim como foi exposto que simbolicamente o ato de sacrifício possibilita uma cosmogonia psicológica, este também representa, em um período posterior em que ocorre a regressão, um processo de maturação psicológica. No drama de Miss Miller, o primeiro a ser sacrificado é o cavalo, o irmão animal, que tem uma relação próxima com o herói e com a divindade. Os símbolos animais representam a libido animal, sendo

¹⁵⁵ Ao longo da exposição, Jung utiliza, através desse ponto de vista, uma linguagem muito próxima da biológica e psiquiátrica. Parece haver uma tentativa de traduzir o processo exposto a partir de uma linguagem psicanalítica para essas outras linguagens.

¹⁵⁶ Nessa passagem, Jung está retirando a importância do complexo nuclear do corpo psicanalítico de sua época: o complexo de Édipo. Ele explicita que quando aborda o problema do incesto não se refere a uma inclinação sexual grosseira aos pais, chega mesmo a afirmar que: “Originalmente o problema do incesto nunca possuiu um grande significado particular em si...” (Jung, 1916/2001, §. 675).

assim, o sacrifício do cavalo representa o sacrifício desse tipo de libido específica. A libido sacrificada é relacionada à sexualidade. A partir do que foi exposto na obra, é possível identificar que a libido responsável por erigir as estruturas religiosas são justamente as fixadas na mãe e que sofrem a transformação através do sacrifício simbólico. Essa transformação representa o vínculo pelo qual o indivíduo se liga diretamente à sua origem. Segundo Jung (1911-12/2001), esse montante de libido poderia ser designado como “Libido Mãe”, que se mascara na forma de inúmeros símbolos heterogêneos, entre eles, animais de ambos os sexos e a árvore.

O animal, o primogênito, a bela mulher ou mesmo a autocastração são objetos de sacrifício que simbolizam a libido sendo retirada da mãe. Assim, a vida é renunciada para ser conquistada novamente de outra forma. Através do sacrifício, o homem redime o seu medo da morte e se reconcilia com a mãe terrível. Em religiões posteriores, o sacrifício passa a ser o do próprio herói. Isso ocorre, em parte, pela preponderância de adições fantásticas, que adquire seus elementos de profundidades cada vez maiores, e, em parte, pelo investimento religioso cada vez mais elevado da libido, que demanda um símbolo mais completo e equivalente. (Jung, 1911-12/2001)

O herói é a personalidade infantil que tem um anseio pela mãe e que, como Mitra, sacrifica o desejo e, como Cristo, sacrifica a si-próprio. No mito mitraico, o sacrifício do touro à serpente representa a renúncia da vida para adquiri-la novamente pela morte. O antagonismo entre touro e serpente, representados na cratera ritualística mitraica representa a batalha pelo frutificador ventre materno. A batalha na qual, de tempos em tempos, a morte suplanta a vida e a fertilidade, e, então, a libido desaparece, entrando novamente no útero materno para dali renascer. A morte do touro pela serpente no rito mitraico representa o sacrifício da mãe que envia o medo da morte, ao mesmo tempo em que é um ato de fertilização da mãe, pois a serpente ctônica demoníaca bebe o sangue, ou seja, a libido do herói que comete o incesto. A partir desse sacrifício, o herói é capaz de se gerar mais uma vez de forma renovada. A comparação do sacrifício mitraico com o sacrifício cristão mostra a superioridade deste. No símbolo cristão há um sacrifício não somente dos desejos inferiores, libido animal, mas da personalidade como um todo. O símbolo cristão demanda uma devoção total, um auto-sacrifício a favor de propósitos superiores, enquanto o *sacrificium mithraicum* é fixado em um estágio simbólico primitivo (Jung, 1911-12/2001).

Nas fantasias de Miss Miller há um movimento do sacrifício da compulsão interna na forma do animal para um auto-sacrifício do herói, o primeiro representando o

sacrifício dos desejos sexuais e o segundo algo superior, o sacrifício da personalidade infantil. Jung (1911-12/2001) aponta que o objeto da psicanálise foi mal compreendido como a renúncia da mera gratificação sexual, quando, na realidade, este se constitui como a sublimação da personalidade infantil ou, mitologicamente falando, como o sacrifício e o renascimento do herói infantil. Enquanto no mito cristão o renascido se torna um espírito supramundano e adquire o reino de Deus, na psicanálise a personalidade infantil é privada de suas fixações libidinais de forma racional. A libido é, então, liberta para a construção de uma personalidade madura e adaptada à realidade¹⁵⁷.

O cavalo e a serpente, presentes nas fantasias de Miss Miller, representam duas forças: o primeiro, a parte viva e positiva da libido, que impulsiona para frente em busca de uma contínua renovação; e, a segunda, representa o medo da morte e a antítese do falo, nosso desejo reprimido, para se alcançar um fim. Trata-se, portanto, de uma oposição da libido contra si mesma, um impulso simultâneo para frente e para atrás.

O significado de tais simbolismos depende muito do período de vida no qual ocorrem. No caso de Miss Miller, a serpente representa a libido sexual reprimida da juventude, pois a sexualidade põe um fim à infância¹⁵⁸. Para a autora, é a sexualidade reprimida que, na forma de serpente, toma o papel do sacrificador e entrega ao herói a morte e o renascimento¹⁵⁹. Jung afirma que o caráter infantil do herói é corroborado pelo nome de sua amada, Já-ni-wa-ma, que remete às sílabas infantis *wa-ma*, *wa-ma* de Hiwatha e, finalmente, à palavra *mama*. O único capaz de compreender esse herói infantil seria a sua mãe. Essa atitude, que representa uma fixação na *imago* materna, é a que deve ser sacrificada para o renascimento do herói e de Miss Miller. (Jung, 1911-12/2001)

2.3 - Saindo da Obra

A partir das fantasias de Miss Miller, Carl Jung apresentou uma série de novas proposições que tentam lidar com problemas que serão constantemente abordados ao longo de sua obra. A abordagem diferenciada em relação ao complexo nuclear edípico

¹⁵⁷ Jung parece propor a psicanálise como um auxiliar secular para as religiões, visto que, naquela época, o autor acreditava que as religiões ocidentais se tornaram incapazes de lidar com os símbolos da libido de forma adequada. Esse posicionamento está presente na carta de 11 de fevereiro de 1910 para Freud e na carta de resposta de Freud para Jung de 13 de fevereiro de 1910 (McGuire, 1974).

¹⁵⁸ Jung afirma que a serpente para uma pessoa que já está na segunda metade da vida representaria o pensamento de morte reprimido.

¹⁵⁹ Na 1ª edição, Jung está afirmando que as fantasias de Miss Miller estão apontando para a solução de seu conflito: o sacrifício do herói infantil para que esse possa renascer em Miss Miller como uma atitude adequada para a vida e adaptada à realidade.

da psicanálise a partir de um ponto de vista simbólico, conforme proposto no último capítulo¹⁶⁰, e a nova definição da libido a partir de uma perspectiva genética são as duas proposições que desencadearam aquilo que Jung denominou como o sacrifício da sua amizade com Sigmund Freud e de seu lugar no movimento psicanalítico¹⁶¹. Jung começa a obra apontando a importância da descoberta de Freud das reverberações do mito de Édipo na alma do homem moderno e termina o livro relativizando a interpretação deste mito a partir de um novo mito nuclear proposto – o do herói solar – ou, conforme aponta Kerr (1997), por um motivo Faustico. Ao longo da obra, Jung parece se afastar, gradualmente, de Édipo para ir em direção a Fausto, ou seja, “away from the mother as the object of incestual desires and towards the Faustian Mothers as the symbol of a spiritual desire for rebirth”¹⁶² (Bishop, 2014, p. 129). Ao tentar reformular as bases míticas da psicanálise, Jung estrutura as bases fundacionais de seu próprio projeto de psicologia e expõe os inúmeros problemas e hipóteses que serão abordados continuamente ao longo desse processo. Através de uma leitura cuidadosa da obra é possível identificar esses fatores.

O mais óbvio e evidente, por ser uma das temáticas mais enfatizadas nos estudos sobre a obra junguiana, é a questão da psique individual e coletiva. Na obra, esse tema é trabalhado paralelamente à proposta de um monogenismo psicopatológico, já que o caráter coletivo pode ser visto quando ocorre o movimento regressivo da psique, principalmente nos casos de doenças mentais. O aspecto coletivo é explicado a partir de três princípios que estão interligados. O primeiro princípio é a ideia de que, através da regressão, a psique passa a funcionar em uma forma de adaptação anterior que existiu ao longo do desenvolvimento individual e/ou da humanidade, ou seja, através do pensamento de fantasia. Este pressupõe que existem formas de pensamento que são comuns a todos os homens. O segundo princípio diz respeito à concepção genética da

¹⁶⁰ A interpretação simbólica que Jung realiza do complexo de Édipo, na 1ª edição, ainda não é a abordagem simbólica que Jung, posteriormente, vai propor em sua obra. A leitura de que o desejo de incesto seria, na realidade, um desejo por retorno ao núcleo geratriz para um renascimento se adequa mais a uma leitura do símbolo a partir de um viés freudiano, no qual o incesto é o conteúdo manifesto e o desejo por transformação o conteúdo latente.

¹⁶¹ Algo que geralmente não é considerado no papel que a obra teve na ruptura entre Freud e Jung é a temática constantemente citada do poder criador e destruidor do fluxo da libido. Para Jung, uma das formas de expressão desse fluxo, se dá na morte da geração anterior para o surgimento da geração seguinte que deve tomar o seu lugar. Esse tema é recorrente ao longo do livro. Freud, que já interpretava um desejo de morte de Jung para com ele, deve ter acreditado que o livro era o desejo definitivo de Jung de sua morte e de tomar para si a psicanálise (Jung, 1961/2006). Talvez as inúmeras observações sobre o poder criador da libido através de uma nova geração tenham tanto peso quanto as mudanças teóricas na obra para o afastamento definitivo entre os dois autores.

¹⁶² “para longe da mãe como um objeto de desejos incestuosos e em direção às Mães Faustianas como um símbolo de um desejo espiritual de renascimento”.

libido que pressupõe que a libido se desenvolveu a partir de uma libido primal, de caráter sexual indiferenciado e que age como uma força de crescimento, que força à divisão, ao acasalamento etc. Com o desenvolvimento histórico da libido, surge uma função modificada e aprimorada de adaptação à realidade. A libido primal representa uma força original comum a todos os homens e que, gradualmente, foi se modificando. Esse processo de transformação da libido primal em uma função de realidade cada vez mais adaptada ocorre, a partir de certo ponto, através dos símbolos. Ao longo desse caminho, essas formas de adaptação e símbolos da libido tendem a se expressar em certas imagens primordiais, típicas das religiões e mitos, que expressam o funcionamento de um certo tipo de pensamento arcaico que, segundo Jung, nos quadros regressivos patológicos mais graves tendem a se repetir de forma muito similar. O terceiro princípio seria, então, a expressão dessas imagens primordiais, imagens típicas de uma forma de pensamento arcaico e que expressam símbolos da transformação da libido. Conforme exposto, os três princípios se encontram interconectados, possuindo até mesmo uma dependência para fazer sentido dentro da teoria proposta por Jung no livro apresentando. Entretanto, ao longo da construção de seu projeto de psicologia, o conceito que Jung vai elaborar de forma mais recorrente são as imagens primordiais, que o autor denomina também de arquétipos.

Outro problema diz respeito à dinâmica libidinal e à psicopatologia. Esses temas estão claramente presentes no livro e se relacionam aos diferentes tipos de pensamento. Há a proposição de um monogenismo psicopatológico no livro e justificado através de um movimento de regressão da libido. O processo de dinâmica libidinal apresentado na obra explica tanto a etiologia de uma neurose quanto o da demência precoce (esquizofrenia). A diferença se constituiria somente no grau de regressão da libido. Jung abordará essas temáticas ao longo de toda a sua obra, embora relativize cada vez mais a patologização das fantasias e recorra cada vez mais às expressões da fantasia para compreender a psique, como em suas obras *Psicologia e Alquimia* (1944/2011), *Aion* (1950/2011) e *Mysterium Coniunctionis* (1954/2011).

Essa relativização já se encontra presente na 1ª edição, embora não de forma ressaltada, principalmente no relato da expressão da libido no mito do herói solar, em seu impulso rumo ao Reino das Mães, a fim de se gerar de novo renovado. Esse impulso, que Jung denomina na 1ª edição como necessário para a realização plena da personalidade, é uma expressão germinal do que, posteriormente, denominará de processo de individuação. Entretanto, a analogia da libido com o mito do herói solar se

mostrou insuficiente para Jung expressar o processo de individuação, encontrando sua melhor tradução nos símbolos alquímicos.

Sendo uma analogia da dinâmica libidinal, o mito do herói solar expressa uma dualidade inerente da psique: a tendência da libido se expressar de forma criadora e destrutiva. A expressão dual da psique será expandida, por Jung, em *Tipos Psicológicos* (1921/2011), no qual o problema dos opostos é abordado e começa a ser aproximado do tema do quatérnio. A sua última obra de maior porte, *Mysterium Coniunctionis* (1954/2011), tem como subtítulo *Investigação Acerca da Separação e da Reunião dos Opostos Anímicos na Alquimia*, tal fato exemplifica como essa questão será trabalhada por Jung ao longo de toda a sua produção. Os opostos, ou como Papadopoulos (1984) sugere, o tema do duplo, é desenvolvido em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) através de diversos aspectos: os dois tipos de pensamento (dirigido-fantasia), o duplo papel de Fausto e do herói solar (como criador e destruidor), Deus e o Diabo (bem-mal), o espiritual e o material, entre outros. Todos esses temas foram abordados de diversas formas em outras obras.

A questão do mal era um problema fundamental para Jung e, conforme relatado em *Memórias, Sonhos e Reflexões* (1961/2006), já o instigava desde tenra idade. Fausto foi uma obra de fundamental importância para o autor, e este poder criador e destruidor do personagem, ou melhor, os opostos presentes nessa obra, foi que lhe instigaram, a partir de uma exposição de Carl Kerényi, a escrever *Mysterium Coniunctionis* (1954/2011). A questão da dualidade espírito/matéria se encontra presente em toda as suas obras alquímicas de forma implícita ou explícita. É possível citar, ainda, outros temas presentes no livro que apresentamos neste capítulo da dissertação e que, posteriormente, foram aprofundados por Jung, como a passagem bíblica de Jó, ao qual o autor dedicará uma obra, as visões de Zósimo e a alquimia, a função psicológica da religião, entre outros.

A última temática a ser apontada e que é de importância fundamental para a presente pesquisa, é a utilização de Jung do argumento biológico para justificar a dinâmica da libido e a presença das imagens primordiais nos delírios dos pacientes de demência precoce. Embora seja enfraquecido ao longo do tempo nas obras de Jung, esse argumento nunca é completamente abandonada e pode ser visto como uma expressão menor da tendência do autor de se aproximar das ciências naturais para criar hipóteses e embasar algumas propostas de compreensão dos fenômenos psíquicos. Em contrapartida a essa tendência, está a abordagem simbólica, que começa a ser

desenvolvida em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), embora de forma muito limitada e ainda sem o teor fenomenológico específico que lhe caracterizará posteriormente. A abordagem simbólica aproxima a psicologia analítica das ciências hermenêuticas e de uma possibilidade de compreensão dos fenômenos psicológicos fundamentados em princípios próprios, como uma forma de saber não subordinada à lógica oriunda das ciências naturais ou exatas. Segundo Brooke (1991), a abordagem simbólica será preponderante nas últimas obras de Jung, priorizando a linguagem poética, de criação, em que a metáfora é a melhor forma de falar sobre os fenômenos psíquicos, de caráter mercurial, em sua qualidade de um “como se”.

A partir desta exposição, é possível ver a importância teórica fundamental desta obra no *corpus* junguiano. Sem esquecer, no entanto, que o livro possui outras possibilidades hermenêuticas. Em uma carta a Freud, Emma Jung afirma que Carl Jung estaria resolvendo, com esse livro, questões psicológicas relacionadas aos complexos paterno ou materno (McGuire, 1974), ou seja, *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) seria, também, um trabalho de autoanálise do autor.

3 – OS OUTROS PAPÉIS DE MISS MILLER

3.1 - Miss Miller: *Anima Abscondita*

No seminário de 1925 sobre psicologia analítica (1925/2012), Jung expõe os fatores objetivos e subjetivos que estavam presentes na constituição da obra *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001). O autor explica que, inicialmente, a ideia do livro veio a ele em um sonho onde se encontrava em uma casa com diversos níveis:

I dreamed I was in a medieval house, a big, complicated house with many rooms, passages and stairways. I came in from the street and went down into a vaulted Gothic room, and from there into a cellar. I thought to myself that now I was in the bottom, but then I found a square hole. With a lantern in my hand I peeped down this hole, and saw the stairs leading further down, and down these I climbed. They were dusty stairs, very much worn, and the air was sticky, the whole atmosphere very uncanny. I came to another cellar, this one of a very ancient structure, perhaps Roman, and again there was a hole through which I could look down into a tomb filled with prehistoric pottery, bones and skull: as the dust was undisturbed. I thought I have made a great discovery. There I woke up¹⁶³ (Jung, 1925/2012, p. 23).

O sonho leva ao seguinte questionamento: se os porões representam o inconsciente, o que seriam os níveis abaixo dele? Jung começa a fantasiar como seria a realização de uma escavação, um símbolo do trabalho a ser realizado e, posteriormente, estuda intensamente mitologia e arqueologia. Ao se deparar com o relato de Miss Miller, encontra o catalisador necessário para a elaboração da relação analógica entre o material de caráter impessoal, representado no sonho pelos níveis ancestrais da casa, e as representações individuais, os pavilhões superiores da edificação.

Na palestra seguinte do seminário, Jung (1925/2012) continua a abordar o aspecto subjetivo do livro, explicando que, quando alguém escreve um livro como o *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), acredita estar tratando de um material objetivo. No caso específico, Jung acreditava que estava simplesmente interpretando o material de Miss Miller a partir de certo ponto de vista e utilizando

¹⁶³ “Sonhei que estava em uma casa medieval, uma grande e complexa casa com inúmeros quartos, passagens e escadas. Eu vim da rua e entrei na casa, desci para um quarto Gótico abobadado, e de lá para um porão. Pensei para mim mesmo que agora estava no fundo da casa, mas então encontrei um buraco de forma quadrangular no chão. Com uma lanterna em minhas mãos eu espiei pelo buraco, e vi escadas que levavam mais para baixo, então, desci por elas. Eram escadas empoeiradas, muito gastas, e o ar estava pegajoso, toda a atmosfera estava muito estranha. Entrei em outro porão, este com uma estrutura muito antiga, talvez Romana, e de novo havia um buraco através do qual eu podia observar uma tumba repleta de cerâmicas pré-históricas, ossos e caveiras; como a poeira se encontrava intacta, pensei que havia feito uma grande descoberta. Então, eu acordei”.

associações de material mitológico. Jung se encontrava na mesma posição que o artista que acredita que a obra produzida é uma simples representação artística que não diz nenhum respeito a ele. Segundo o próprio autor, o livro pode ser tomado como uma representação de sua situação psíquica no momento e uma análise de seu conteúdo leva inevitavelmente à análise de seus conteúdos inconscientes. Jung descreve minuciosamente o processo subjetivo presente na obra:

I took Miss Miller fantasies as such an autonomous form of thinking, but I did not realize that she stood for that form of thinking myself. She took over my fantasy and became the stage director of it, if one interprets the book subjectively. In other words, she became an anima figure, a carrier of an inferior function of which I was very little conscious. I was in my consciousness an active thinker accustomed to subjecting my thoughts to the most rigorous sort of direction, and therefore fantasizing was a mental process that was directly repellent to me. As a form of thinking I held it to be altogether impure, a sort of incestuous intercourse, thoroughly immoral from an intellectual viewpoint. Permitting fantasy in myself had the same effect on me as would be produced on a man if he came into his workshop and found all the tools flying about doing things independently of his will. It shocked me, in other words, to think of a possibility of a fantasy life in my own mind; it was against all the intellectual ideals I had developed for myself, and so great was my resistance to it, that I could only admit the fact in myself through the process of projecting my material into Miss Miller's. Or, to put it even more strongly, passive thinking seemed to me such a weak and perverted thing that I could only handle it through a diseased woman [...]¹⁶⁴

I had to realize then that in Miss Miller I was analyzing my own fantasy function, which because it was so repressed, like hers, was semi-morbid¹⁶⁵. When a function is repressed that way, it becomes contaminated by material from the collective unconscious. So Miss Miller would, in a way, be a description of an impure thinking; and thus in this book the question of the inferior function and of the anima comes up¹⁶⁶ (Jung, 1925/2012, pp. 28-29).

¹⁶⁴ Nesse seminário, Miss Miller já é considerada como uma paciente com o diagnóstico de esquizofrenia. No prefácio da 2ª edição de *Transformações e Símbolos da Libido* (1952/1956), publicado em 1924, Jung afirma que, em 1918, um colega psiquiatra, identificado por Shamdasani (1990) como o Dr. Katzenellenbogen, informou que o estudo realizado pelo psiquiatra suíço era tão acurado que mesmo o contato pessoal com a paciente não havia lhe revelado nada além do que foi exposto no livro. Segundo Katzenellenbogen, a paciente desenvolveu um distúrbio esquizofrênico. Segundo o que já foi exposto ao longo deste trabalho, na 1ª edição, Jung não aponta o desenvolvimento de uma esquizofrenia em Miss Miller, o mais provável seria o desenvolvimento de um quadro de histeria.

¹⁶⁵ Há indícios de que a função de fantasia de Miss Miller, ao contrário da de Carl Jung, não se encontrava reprimida. A autora possuía uma compreensão psicológica do processo que ocorria nessas fantasias através da psicologia subliminal de Theodor Flornoy. Ela interpreta os conteúdos de suas fantasias hipnagógicas como frutos de criptomnésia, uma teoria de Flornoy que pressupunha que muitas elaborações fantásticas eram oriundas de antigas memórias esquecidas. Além disso, os indícios indicam que na época em que Jung utilizou as fantasias de Miss Miller como fio condutor da obra, ele não via estas como frutos de uma personalidade semi-mórbida.

¹⁶⁶ “Abordei as fantasias de Miss Miller como uma forma autônoma de pensamento, mas não percebi que a sua figura expressa esta forma de pensamento em mim. Se alguém interpretar o livro subjetivamente, podemos dizer que ela pegou a minha fantasia e se tornou a diretora da peça. Em outras palavras, ela se tornou uma figura anímica, a portadora de uma função inferior que eu estava pouco consciente. Em minha consciência eu era um pensador ativo (dirigido), acostumado a sujeitar meus pensamentos aos direcionamentos mais rigorosos e, portanto, o fantasiar era um processo mental que era diretamente

Tal fato está de acordo com a proposição de Kerr (1997) de que o livro consiste em uma autoanálise de Jung, assim como a hipótese de Shamdasani (1990) de que Miss Miller é uma figura anímica de Jung pouco considerada pelos estudos posteriores dos pesquisadores do campo da psicologia analítica. É importante salientar que esse fato não anula o valor da obra ou a sua importância. Assim como o livro *Interpretação dos Sonhos* (1900/2001) consiste de uma autoanálise oriunda de uma doença criativa (Ellenberger, 1970) e lança as estruturas do trabalho de Sigmund Freud, *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), com as suas imperfeições e incompletudes, pavimentou todo o programa de psicologia que Jung construirá nas décadas seguintes (Shamdasani, 1990).

Jung (1925/2012) afirma que o material mitológico com o qual trabalhou no livro causou uma grande impressão nele. O trabalho de interpretação das fantasias de Miss Miller através dos mitos permitiu que o autor assimilasse o seu “lado Miller”, fortalecendo seu poder de fantasia. Esse trabalho despertou a sua alma, o que fez com que tivesse que dar atenção a este aspecto da personalidade.

No período posterior à publicação da obra, Jung passa pelo período que é denominado em *Memórias, Sonhos e Reflexões* (1961/2006) como o confronto com o inconsciente. Segundo relato do autor (1925/2012), naquela época, enquanto trabalhava cotidianamente com o seu pensamento ativo, tinha de achar algum jeito de preservar e trabalhar o lado passivo de sua vida psíquica. Para entrar em contato com seu inconsciente começou a realizar uma auto-experimentação. No período da noite, invertia o fluxo de sua libido, realizando uma introversão, para tornar possível a observação de seus sonhos. Seguiu um princípio defendido por Leon Daudet (Jung, 1925/2012) de que os sonhos não aparecem somente durante a vida onírica, mas têm vida autônoma e

repelente para mim. Como uma forma de pensar eu o considerava como algo impuro, uma espécie de relação incestuosa, algo completamente imoral do ponto de vista intelectual. Permitir-me a fantasia teria em mim o mesmo efeito que seria produzido em um homem que entrasse em sua oficina e visse todas as suas ferramentas flutuando no ar realizando feitos independentemente de sua vontade. Em outras palavras, foi um choque pensar na possibilidade de fantasias em minha própria mente, isso ia contra todos os ideais intelectivos que eu havia desenvolvido, e minha resistência era tão grande a isso que eu só poderia admitir tal fato para mim mesmo através de um processo de projeção de tal material em Miss Miller. Ou, colocando de forma mais enfática, o pensamento passivo parecia para mim era algo tão pervertido e fraco que eu só poderia lidar com isso através de uma mulher adocida [...]

Tive que perceber então que em Miss Miller eu estava analisando minha própria função de fantasia, que, como a dela, estava tão reprimida que chegava a um nível semi-mórbido. Quando uma função é reprimida de tal modo, ela se torna contaminada por material do inconsciente coletivo. Então Miss Miller seria, de certa maneira, a descrição do meu pensar impuro, e então neste livro a questão da função inferior e da alma vêm à tona”.

continuam a existir durante o dia em um nível subliminar da consciência¹⁶⁷. Há uma facilidade de acessar o mundo onírico no período da noite devido à consciência estar em um estado mais passivo. Ao focar a libido para o inconsciente e manter a consciência em um estado de passividade, as imagens surgiram e o estudo delas se tornou possível.

O que Jung presenciou foi o desenvolvimento de fantasias coletivas complexas por parte do inconsciente. O material inconsciente se tornou fruto de um amplo interesse, sendo aprofundado cada vez mais. Sua ligação com o processo de formação dos mitos era evidente. Através dessa vivência, o primeiro capítulo¹⁶⁸ do livro *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) tornou-se uma experiência real. O que foi observado foi a gradual formação de mitos ocorrendo, trazendo um grande insight sobre a estrutura do inconsciente. Essa experiência foi essencial na formação da psicologia analítica:

I drew all my empirical material from my patients, but the solution of the problems I drew from the inside, from my observations of the unconscious processes. I have tried to fuse the two currents outer and inner experience in my book of the Types, and have termed the process of the fusion of the two currents the transcendent function. I found that the conscious current went one way and the unconscious another, and I could not see where they could become together. The individual tends toward an abysmal split, for the intellect can only dissect and discriminate, and the creative element lies out of the reach of the intellect in the unconscious. The possibility of a mediation between the conscious and the unconscious, which I have formulated in the transcendent function, came as a great light¹⁶⁹ (Jung, 1925/2012, pp. 35-36).

Esse relato é uma confissão de Jung de seu confronto com o inconsciente que o levou à confecção do *Livro Vermelho* (2010) e contribuiu de inúmeras formas para o

¹⁶⁷ Esta é uma ideia similar ao inconsciente mitopoético de Myers (Ellenberger, 1970)

¹⁶⁸ “As you remember, the book begins with a statement about two kinds of thinking that can be observed: intellectual or directed thinking, and fantastic or passive automatic thinking. In the process of directed thinking, thoughts are handled as tools, they are made to serve the purpose of the thinker; while in passive thinking thoughts are like individuals going about on their own as it were. Fantastical thinking knows no hierarchy; the thoughts may even be antagonistic to the ego.” (Como vocês se lembram, o livro começa com a declaração de que duas formas de pensamento podem ser observadas: o pensamento intelectual ou dirigido, e o fantástico ou pensamento automático passivo. No processo de pensamento dirigido, os pensamentos são utilizados como uma ferramenta, eles são confeccionados para servirem ao propósito do pensador, enquanto no pensamento passivo os pensamentos são como indivíduos, seguindo o seu próprio caminho. O pensamento fantástico não conhece uma hierarquia, os pensamentos podem mesmo ser antagonistas ao ego). (Jung, 1925/2012, p.28)

¹⁶⁹ “Extraí todo o material empírico dos meus pacientes, mas a solução do problema extraí de dentro de mim, das minhas observações do processo inconsciente. Tentei fusionar estas duas correntes de experiência exterior e interior no meu livro de Tipos, e denominei o processo de fusão das duas correntes de função transcendente. Descobri que a corrente consciente segue uma direção e a inconsciente outra, e eu não conseguia ver onde elas poderiam se unir. O indivíduo tende a uma separação abismal, pois o intelecto pode apenas discernir e discriminar, e o elemento criativo repousa fora do alcance do intelecto, no inconsciente. A possibilidade de uma mediação entre consciente e inconsciente, que formulei através da função transcendente, veio como uma grande descoberta”.

processo de construção da psicologia analítica¹⁷⁰. Essa experiência teve como gatilho a elaboração do material de Miss Miller que se constitui como a primeira expressão e elaboração que Jung realiza de sua função de fantasia. Tal fato leva à hipótese de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) ser considerado como um prólogo do *Livro Vermelho*, no sentido de já representar uma elaboração de material inconsciente, sendo a partir desta experiência que Jung começará a trabalhar, ou escavar, os conteúdos de fantasia da psique. Além disso, a 4ª edição revista e ampliada da obra, que passou a se denominar *Símbolos da Transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia* (1952/1956), pode ser abordado como um epílogo do *Livro Vermelho* (2010), já que Jung tentará recriar uma explicação para as imagens oriundas do pensamento de fantasia. A obra revista é uma tentativa de explicar inúmeros fenômenos psíquicos que Jung se deparou em seu trabalho clínico e na própria experiência com as imagens do inconsciente. Se, na 1ª edição, a regressão da libido levaria a um afrouxamento das camadas filogenéticas da psique que eclodiriam em uma psicopatologia, na 4ª edição, o aparecimento das imagens arquetípicas em si não teriam um teor psicopatológico, este dependeria da postura do indivíduo em relação às imagens e à possibilidade destas se enquadrarem em sua cosmovisão¹⁷¹.

Enquanto a 1ª edição se constitui como uma primeira e mais branda expressão da experiência que Jung realizará ao longo da década de 1910 de lidar com as suas imagens de fantasia, a 4ª edição propõe uma hermenêutica e uma postura simbólica para a abordagem deste tipo de experiência vivenciada pelo autor. O estudo destas hipóteses demandaria uma pesquisa por si só, mas, a fim de ilustrá-las, será abordado brevemente um capítulo do *Livro Vermelho* (2010) de forma conjunta a algumas passagens das 1ª e 4ª edições da obra.

¹⁷⁰ É importante salientar que o projeto de psicologia de C. G. Jung de forma alguma é oriundo exclusivamente do experimento realizado na década de 1910 e relatado no *Livro Vermelho* (2010). Conforme já exposto nesta pesquisa, muitos problemas que C. G. Jung aborda ao longo de sua obra já estão presentes em *Transformações e Símbolos da Libido* (1916/2010) e mesmo antes. Afirmar algo diferente seria reforçar a falácia da lenda junguiana (Shamdasani, 2005), na qual o autor, como um herói pioneiro, desbrava o território do inconsciente e retorna com uma iluminação sobre a psique que faz com que ele funde um tipo de psicologia própria completamente à parte da história intelectual de sua época. A experiência realizada em 1910 auxilia Jung a mudar a sua postura em relação às imagens e conteúdos psíquicos, relativizando o viés do pensamento dirigido e reconsiderando o valor do pensamento de fantasia.

¹⁷¹ É importante apontar que, já na 1ª edição, Jung dá o exemplo do artista que passaria pelo processo de regressão para criar uma obra. Além disso, Jung aponta alguns possíveis benefícios do próprio processo de regressão, já que este impulsiona para um renascimento. Entretanto, na 4ª edição há uma ênfase neste lado criativo do contato com as imagens primordiais, já que o aparecimento intenso destas, como no caso do Homem do Falo Solar ou de Hölderlin indicariam um processo psicótico.

3.1.1- O Sacrifício do Herói

No capítulo VII do *Livro Vermelho* (Jung, 2010), denominado *O Assassinato do Herói*, Jung relata uma visão em que ele se encontra no alto de uma montanha junto com um adolescente. Ainda está escuro e próximo da aurora. De súbito, ao longe, ele escuta a trompa de Siegfried. Jung sabe, então, que o inimigo se aproxima e que ele e o adolescente devem matá-lo em uma emboscada. O herói aparece, vindo do cume da montanha, em um carro feito de ossos. O herói se aproxima por um caminho estreito, Jung e o adolescente o alvejam, derrubando-o, mortalmente ferido. Começa, então, uma fuga montanha abaixo e uma forte chuva começa a cair. Após esses acontecimentos, Jung se vê mortalmente atormentado e sabe que se não resolver o mistério do assassinato deste herói, deve se matar.

Em *Memórias, Sonhos e Reflexões* (1961/2006), o sonho é relatado de forma muito semelhante, com as adições de o jovem ser caracterizado como um selvagem de pele escura e de Jung perceber que a chuva encobriria os vestígios do atentado, assim eles nunca seriam descobertos. Ao acordar, surge uma voz¹⁷², que o impele a ter que compreender o sonho imediatamente sob pena de ter que se matar. Lembra-se de um revólver em sua cômoda e sente medo. Ao refletir, conclui que esse é o problema que assola o mundo moderno: a imposição heroica da própria vontade. Tal atitude, simbolizada pelo herói Siegfried não era mais possível, não correspondia mais a Jung, e o herói deveria sucumbir. Depois da compreensão do sonho, é relatado que Jung sentiu “uma compaixão transbordante” (Jung & Jaffé, 1961/2006, p. 216), como se a bala tivesse atingido a ele mesmo¹⁷³. Isto identificaria Jung com o herói e com o sofrimento do homem que deve fazer o sacrifício do ideal e de sua atitude consciente. Esse sacrifício do ideal do herói precisava ser realizado pois, “há valores mais altos do que a vontade do eu aos quais precisamos nos submeter” (Jung & Jaffé, 1961/2006, p. 216). A passagem termina com a interpretação do selvagem bronzeado como uma sombra primitiva e da chuva indicando a resolução de uma tensão entre consciente e inconsciente. Todo esse relato, assim como inúmeros outros dessa obra, parecem ter um caráter quase hagiográfico. Jaffé pinta Jung como uma espécie de santo, a vivência é interpretada como um grande sonho que diz respeito à situação mundial e, ao descobrir o significado da imagem, ele transborda de compaixão. O exemplo da diferença do

¹⁷² No *Livro Vermelho*, o relato sobre ter que se matar, caso não compreenda o significado do assassinato do herói, ocorre como se fizesse parte da própria fantasia.

¹⁷³ Reação similar à relatada por Miss Miller em seu artigo, ao presenciar a morte do personagem Christian da peça *Cyrano*.

relato nas Memórias para o *Livro Vermelho* (2010) mostra a tendenciosidade da construção da imagem de Jung por Aniela Jaffé e os editores do livro, em obra que, durante muito tempo, foi considerada uma autobiografia (Shamdasani, 1995; Shamdasani, 1999).

Outro relato mais confiável desse sonho encontra-se no seminário de psicologia analítica ministrado por Jung em 1925: o adolescente é um homem baixo de pele morena e ambos carregavam um rifle. Após matarem Siegfried, Jung afirma que se sentiu horrorizado e com nojo de si mesmo pelo ato covarde que haviam realizado. O pequeno homem segue em frente e Jung sabe que ele cravará uma faca no coração de Siegfried. Incapaz de olhar para tal ato, Jung vira as costas e foge para algum lugar onde não seria encontrado. Conforme foge, uma grande chuva cai e, então, Jung acorda, com um sentimento de alívio. Jung não entende ao certo o porquê de o herói ser representado por Siegfried, pois este nunca foi uma figura apreciada por ele. Sempre considerou o Siegfried de Wagner exageradamente extrovertido, beirando o ridículo. Entretanto, este era o seu herói e o sonho lhe causou uma forte impressão.

O sonho começa a ser abordado a partir da figura do herói, como símbolo do que é mais valorizado pelo indivíduo. Jung (1925/2012) afirma que, ao ver Siegfried atingido, sentiu uma enorme pena por ele, como se ele próprio tivesse sido alvejado. A princípio, não sentia nenhuma apreciação por ele, mas via que era o seu ideal de força e de eficiência que havia sido assassinado. O seu intelecto havia sido sacrificado e o feito foi realizado em conjunto com uma personificação do inconsciente coletivo: o pequeno homem escuro. Esse ato representou a deposição da função superior. A chuva que surgiu depois representa um símbolo da liberação das tensões, das forças inconscientes. Quando tal fato ocorre, surge concomitantemente o alívio. O crime é imediatamente expiado, já que com a deposição da função primária, surge a possibilidade de outros aspectos da personalidade virem à vida.

Além desta interpretação do assassinato de Siegfried por Jung e seu pequeno comparsa de pele escura, seria possível fazer inúmeras inferências a partir de informações biográficas disponíveis sobre Jung. Seria possível associar a figura de Siegfried com Sabina Spielrein (Carotenuto, 1984). Então, o assassinato dele diria respeito a algo que a relação entre os dois representou ou mesmo à atitude de Jung com a sua paciente e discípula. A figura do herói era constante nas fantasias de Spielrein, chegando mesmo a ser utilizada para nomear o filho que Sabina desejava ter com C. G. Jung (Kerr, 1997). Seria possível associar, também, a figura de Siegfried com o

rompimento da relação entre Freud e Jung, como a morte do príncipe herdeiro da psicanálise, o primeiro não-judeu no círculo psicanalítico que seria responsável por levar a boa nova da escola psicanalítica a todo o mundo. Entretanto, conforme exposto anteriormente, a hermenêutica a ser utilizada na leitura de tal sonho deve ser aquela proposta pelo próprio autor em *Símbolos da Transformação* (1952/1956), no qual Jung aponta o erro de considerar a imagem de maneira concreta.

Em sua revisão da obra, Jung insere uma longa passagem, explicando detalhadamente as forças envolvidas no processo de regressão, suas causas, as profundidades que a libido pode atingir nesse movimento e seus perigos e recompensas. Embora o trecho diga respeito especificamente ao símbolo do incesto, uma leitura cuidadosa revela a postura de Jung frente aos símbolos e o perigo da leitura por um viés estritamente biográfico, biológico e concreto.

No livro *Símbolos da Transformação*, capítulo VII, parte II, *A Dupla Mãe*, Jung (1952/1956) analisa o papel da mãe como criadora e destruidora. Essa imagem não deve ser interpretada em termos da mãe real, mas como uma fantasia. As *imagos* parentais não são os pais, são representações que surgem da conjunção das peculiaridades dos pais com as disposições individuais da criança, ao qual se incluem os arquétipos. Essas *imagos* são variadas e podem ser ativadas das mais diversas formas por uma energia instintual. A libido indomada e indiferenciada que, ao mesmo tempo constitui parte da personalidade humana, é representada, geralmente, por símbolos teriomórficos, por isso Jung a denomina adequadamente como *psique antropoide*¹⁷⁴. Como energia, a libido só consegue se apresentar como força, portanto acaba ficando presa a estados e formas definidos, daí sua tendência a se apresentar em certos símbolos, afetos, atividades etc. Esse fenômeno nunca se manifesta de forma impessoal e, assim como os complexos, sempre se expressa como parte da personalidade.

Nesta passagem fica claro como as imagens abordadas não são os objetos reais, mas personagens de um drama psíquico e, sendo assim, não devem ser reduzidos à relação real ou a um mero conflito interpessoal. Essas imagens são impulsionadas por um tipo de libido indiferenciada e indomada, ou seja, livre, que Jung identifica como uma *psique antropoide*. Este curioso termo que, em toda a sua extensa obra, Jung utiliza somente nesta passagem deste livro, aponta para algo ancestral e essencial no homem,

¹⁷⁴ Na edição brasileira, este termo é traduzido como *alma antropoide* que, talvez, seja mais adequado. Entretanto, como, neste estudo, estou utilizando a versão em inglês, resolvi deixar a forma como é traduzido por R. F. C. Hull: *psique antropoide*.

um tipo de alma que faria a ligação entre o homem como ser da cultura e o homem como fruto da natureza, de uma psique instintual e arquetípica. Essa alma é responsável por impelir o homem rumo à realização, ou seja, é aquilo que há de mais ancestral e essencial no homem e que o impulsiona para o futuro, impedindo que ele permaneça estagnado. A libido possui qualidade indiferenciada e indomada, sendo a que possibilita transformações, não se expressa de forma impessoal, mas através das *imagos*, complexos e como partes da personalidade.

A *psique antropeide* não se adapta facilmente aos padrões racionais culturais e ao seu desenvolvimento, resistindo ao máximo a este, sendo a expressão da libido como uma ânsia por um regresso ao estado inconsciente original de selvageria indomada. Trata-se de uma força impulsionadora que induz à regressão quando uma dificuldade de adaptação é apresentada. Essas dificuldades podem ser diferenciadas em dois tipos: endógenas e exógenas. Quando são internas, costumam representar as exigências subjetivas e a manifestação da personalidade interior ou “verdadeira” personalidade. Segundo Jung (1952/1956), o processo de regressão começa a partir da *psique antropeide* e a tem como fim.

A *psique antropeide* é, assim, caracterizada como uma parcela de libido que é incapaz de se adaptar completamente às demandas culturais, ou seja, é uma parcela da alma eternamente inconformada e que sempre busca um retorno ao seu estado “original”. Paradoxalmente, esse retorno ao estado “original” possibilita o passo à frente, já que o primeiro passo para a transformação pode ser visto como o abandono ou diluição da atitude atual que se tornou inapta. Entretanto, o que deve ser apontado de forma mais veemente neste parágrafo é como o autor enfatiza a falta de adaptação endógena, ou seja, interna. Esta seria uma pressão interna que, com os anos, se tornaria cada vez mais intensa, uma demanda pela expressão da então escondida personalidade “verdadeira”. Tal ênfase pode ser interpretada como uma compensação à tendência extrovertida de nossa cultura que, muitas vezes, identifica a desadaptação somente em vista de fatores externos, ou como uma forma de apontar para a importância do processo de expressão da “verdadeira” personalidade vivenciado pelo próprio Jung. Portanto, há uma ênfase em um processo interno, ou melhor, em uma necessidade interna de lidar com fatores subjetivos ignorados previamente, ou não identificados, que levam à expressão de uma personalidade diferenciada e “autêntica”. (Jung, 1952/1956)

Tal processo ocorre através da regressão. Entretanto, a *psique antropeide* impulsiona a regressão para além do estado intrauterino. O concretismo, a racionalidade

e a moral surgem como forças que tentam impedir este movimento regressivo profano de retorno à mãe. Tal impulso regressivo da psique animal é inconsciente e, quando reprimido, acaba projetando as suas demandas regressivas, contra a qual o indivíduo luta desesperadamente, na mãe, e a defesa contra ela no pai. Esse tipo de projeção não é uma solução, pois ela somente impede que o conflito venha à superfície, criando uma neurose de fuga do impulso, ou pior, uma tendência de lidar com ele concretamente.

O concretismo, e aqui se insere o biologismo freudiano, a redução racional e a moral são fatores impedidores do processo de regressão, isto porquê são inimigos do pensamento simbólico. Ao reduzir a imagem ao seu significado imediato e concreto mata-se o símbolo, impossibilitando qualquer tipo de transformação por parte da libido. A consequência imediata dessa estagnação, conforme Jung (1952/1956) indica, é a projeção da imagem no objeto concreto e real, o que acarreta em uma psicopatologia. A leitura simbólica da imagem deve ser aberta e multívoca, os três fatores supracitados já conferem ou reduzem o significado de uma forma apriorística.

Frente a isso, a terapia deve se basear em uma leitura simbólica e apoiar a regressão até que o estágio pré-natal seja alcançado. A mãe é uma *imago*, uma imagem psíquica, que possui, em si, conteúdos inconscientes importantes e variados. A “mãe” como primeira representação do arquétipo da alma, personifica de fato o inconsciente como um todo. Por isso, a regressão só aparentemente leva à mãe; na realidade ela é somente um portal para o inconsciente, para O Reino das Mães¹⁷⁵. A regressão, seguindo seu fluxo imperturbada, não vai parar na “mãe”, mas continuará além, para o reino pré-natal do “Eterno-Feminino”, ao mundo imemorial das possibilidades arquetípicas, onde encontrará as imagens de criação e a criança divina, germe da totalidade, que aguarda a sua realização consciente. Na escuridão do inconsciente um tesouro jaz escondido, este é, segundo Paracelsus (apud Jung, 1952/1956), o “mistério”, que significa um *fascinosum par excellence*. São essas possibilidades herdadas de um progresso, uma vida “espiritual ou “simbólica”, que constituem, embora inconsciente, o objetivo último da regressão. Nesse processo, o símbolo é a ponte e o indicador que auxilia a libido a não ficar presa na materialidade corporal da mãe. O herói é assim designado porque, apesar de todas as dificuldades, ele luta pelo tesouro difícil de conseguir, superando a resistência que paralisa o homem comum. (Jung, 1952/1956)

¹⁷⁵ Jung indica o perigo de ser pego por engano por essas forças ou sentir que alguém lhe impeliu para essa situação (Jung, 1952/1956).

Ao se realizar o processo até os níveis profundos da psique, chega-se à *psique antropoide*, que o autor denomina também como o mundo imemorial das possibilidades arquetípicas, a matriz criativa geracional do homem. A mãe e o incesto, quando compreendidos como símbolos, possibilitam que se saia de uma situação concreta que estagnaria a libido rumo ao potencial transformador e gerador da *psique antropoide*. O símbolo tem, portanto, a função de ser ponte e indicador da energia psíquica, ele remete a algo e media algo, sempre em uma tendência prospectiva de manter a libido e o homem em movimento. A proposição simbólica e arquetípica de Jung retira o homem de sua biografia e o insere na história da humanidade. Assim, o processo sofrido não é de caráter estritamente exclusivo e pessoal, que diz respeito ao “eu”, mas um processo que considera o homem como *anthropos*, como personalidade total, ego e não-ego (Jung, 1944/2011). O foco no drama familiar expresso pelo complexo nuclear edípico é ampliado para o drama humano, do percurso do homem na Terra em sua contínua tentativa de lidar com a criação e a morte. É só a partir desta ampliação de escopo, com a inserção em uma cosmovisão viva que se torna possível, para o homem, construir uma vida simbólica que considere a personalidade total.

A partir desta perspectiva, a leitura das fantasias de Jung, tendo como foco vivências de cunho estritamente biográfico e pessoal, torna-se inadequada, pois a vida da alma não se reduz à vida diurna cotidiana¹⁷⁶. Ao invés disso, o movimento de compreensão de tais imagens pode ser aproximado das leituras do próprio Jung das fantasias de Miss Miller, tendo em vista que identificou nela uma expressão anímica.

O relato do assassinato de Siegfried por Jung é extremamente semelhante a passagem em que Miss Miller relata a tentativa de um índio assassinar Chiwantopel. Entretanto, nas fantasias da autora, o assassinato não ocorre, pois, seu herói, em atitude de desafio, expõe o seu peito nu para a flecha de seu algoz que, espantado, foge e desaparece na floresta. Ao longo do capítulo VI, da parte II, *A Batalha pela Libertação da Mãe*, de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), Jung aborda essa fantasia. Na 1ª edição, Chiwantopel é interpretado como o herói, a figura desejada, tendo a forma mais distinta possível, porque o herói sempre combina em si todos os ideais desejados. A interpretação que Jung faz de Siegfried, em seu sonho, segue a mesma lógica da figura ideal desejada.

¹⁷⁶ O autor pós-junguiano que aprofundou este tipo de abordagem aos fenômenos psíquicos foi James Hillman. Para maiores detalhes sobre a ênfase de Hillman nestes aspectos da obra junguiana ver *Re-vendo a Psicologia* (1975/2010) e *O Sonho e o Mundo das Trevas* (1979/2013).

Embora Siegfried não exponha o peito como Chiwantopel, ele aparece, no sonho de Jung, com o som da trompa e tons festivos. Além disso, o herói germânico é qualificado por Jung (1925/2011), no seminário de 1925, como exageradamente extrovertido, beirando o ridículo. A aparição festiva de Siegfried, junto com a caracterização de “beirar o ridículo”, proporciona-lhe o mesmo teor teatral, histérico e infantil conferido a Chiwantopel. Isso aponta para uma disposição infantil devido a uma predominância da *imago* materna. Um indivíduo é infantil quando se liberta insuficientemente de sua adaptação aos pais: por um lado, age como uma criança frente aos pais; e, por outro, se identifica tanto com seus pais, devido aos seus laços íntimos, que se comporta exatamente como o pai ou a mãe. Ele é incapaz de viver a sua própria vida e encontrar a sua própria personalidade. O Siegfried de Jung e o Chiwantopel de Miss Miller são heróis infantis, ideais atrelados à *imago* materna/paterna. Entretanto, há uma diferença fundamental entre as fantasias: na de Miss Miller, o assassinato não é realizado; na de Jung, o ato ocorre com sucesso. Pois, segundo Jung (1952/1956), toda a libido é demandada para a batalha da vida e nenhum resto pode ficar para trás.

O que Jung realiza em seu sonho é o ato de matar o herói infantil. Assim, ele liberta a sua libido da vinculação com a *imago* parental e do anseio pela atitude infantil idealizada decorrente desse tipo de relação¹⁷⁷. Através desse ato, a energia psíquica é libertada para investir em novas atitudes mais adequadas para o seu período de vida¹⁷⁸ e para o processo de expressão de sua personalidade total. No capítulo *Assassinato do Herói* do *Livro Vermelho* (2010), Jung lamenta ter exterminado o seu Deus e herói em um ato de traição, mas logo afirma que essa era a única forma de matá-lo e que os deuses desejam ser mortos para serem renovados: “Quando o Deus fica velho, ele se torna sombra, tolice, vai para baixo. A maior verdade torna-se a maior mentira; o dia mais claro torna-se a noite mais escura. Assim como o dia pressupõe a noite e a noite, o dia, assim o sentido pressupõe o absurdo e o absurdo o sentido” (Jung, 2015, p. 147). Esta verdade mítica é exposta através da linguagem do pensamento dirigido em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001). Siegfried é o Deus, o herói que precisa morrer para que outro possa nascer em seu lugar.

Existe outra diferença fundamental entre a fantasia de Miss Miller e a de Jung. A própria representação egóica de Jung está presente no ato de assassinato, junto com uma figura que é definida no *Livro Vermelho* (2010) como um adolescente e, em outros

¹⁷⁷ Importante notar que o assassinato é realizado junto com um jovem no *Livro Vermelho* (2010).

¹⁷⁸ No seminário de 1925, Jung identifica esse processo com o trabalho da função inferior.

relatos, como um homem pequeno de pele bronzeada. Em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), a figura do índio das fantasias de Miss Miller é interpretada como um complexo inconsciente, a sexualidade reprimida. Segundo Jung (1911-12/2001), a figura do índio e do negro, para o americano, representam a personalidade sexual reprimida e aqueles traços considerados inferiores. Em nota de rodapé sobre o esboço do *Livro Vermelho* (2010), o adolescente é interpretado como o próprio Jung rejuvenescido. Entretanto, no relato do seminário de 1925, o pequeno homem bronzeado é uma representação do inconsciente coletivo. A partir de tais associações, é possível identificar esse homem mais especificamente com a *psique antropeide*, representação instintiva e indomada que precisa matar o ideal relacionado à *imago* parental para permitir que a libido siga seu fluxo rumo à transformação. Não por acaso, Jung identifica o índio de Miss Miller com a personalidade sexual (instintiva) e com os traços não aceitos.

Por fim, a chuva surge como um símbolo da liberação da energia que se encontrava atrelada ao herói infantil e à *imago* parental (assim como o vulcão, quando o herói é sacrificado na fantasia de Miss Miller) e, com isso, surge um grande alívio. Essa chuva é a renovação, é “o choro do morto em mim que precede o sepultamento e o renascimento. A chuva é a fecundação da terra, ela produz o novo trigo, o deus que brota jovem” (Jung, 2015, p. 148).

No capítulo VII do *Livro Vermelho* (Jung, 2010), *A Concepção de Deus*, uma nova ideia de Deus começa a ser gerada através das visões. Assim como Jung (1925/2011) observou, o que ocorre é algo similar ao que foi relatado em *Transformações e Símbolos da Libido* (Jung, 1911-12/2001) como o ciclo do herói solar.

Essa breve análise ilustrativa tem o intuito de expor as peculiaridades das 1ª e 4ª edições de *Símbolos da Transformação* (Jung, 1952/1956) no que diz respeito à sua relação com o *Livro Vermelho* (Jung, 2010), e desenvolver a ideia da função anímica de Miss Miller para C. G. Jung. A atual análise deve levar em conta este fator para construir uma pesquisa histórica e uma hermenêutica que considere as inúmeras camadas que esta complexa obra possui.

É possível afirmar que a 1ª edição da obra é uma tentativa de explicar, através do pensamento dirigido, as produções do pensamento de fantasia (Hillman & Shamadasani, 2013). As experiências relatadas no *Livro Vermelho* (Jung, 2010) são tentativas de compreender o pensamento de fantasia dentro de sua própria lógica. E a 4ª edição é uma

abordagem dialética entre pensamento de fantasia e pensamento dirigido, mais uma tentativa do autor de criar um mapa que oriente o leitor no terreno mercurial da psique, sem esquecer, no entanto, o papel de cada tipo de pensamento.

Embora na 4ª edição ocorra uma relativização, ou abrandamento, do caráter patológico do pensamento de fantasia e do surgimento das imagens primordiais, ocorre proporcionalmente uma maior patologização de Miss Miller. A substituição do subtítulo do livro de *uma contribuição para a história da evolução do pensamento*, para *uma análise dos prelúdios de um caso de esquizofrenia*, constrói outro direcionamento hermenêutico para a obra que destoa de sua intencionalidade original. Esse novo enfoque é baseado em informações imprecisas fornecidas por psiquiatras que cuidaram da autora, transformando a obra em uma espécie de patografia de Miss Miller e, conseqüentemente, da representação anímica de Jung.

3.2 - Miss Miller como Caso Clínico de Esquizofrenia

Conforme apresentado anteriormente, na 1ª edição, as fantasias de Miss Miller são o fio condutor para retratar a gênese de processos cognitivos superiores, através do acompanhamento de um complexo processo de regressão da libido (Kerslake, 2007). Ao longo da obra, Jung cogita um possível desenvolvimento de uma psicopatologia por parte de sua guia condutora, mas, em nenhum momento, ele afirma que seria um quadro de esquizofrenia¹⁷⁹, mas sim do agravamento de uma possível histeria. Inúmeros indícios da hipótese de um prognóstico de histeria e não de esquizofrenia podem ser encontrados em uma leitura cuidadosa das duas edições da obra.

No capítulo III, ao interpretar a produção de Miss Miller *O Hino de Criação*, Jung afirma que esta não tem um valor estético e religioso, pois é o fruto de uma transformação sentimental do erótico que assim é aproximado da consciência, tendo o mesmo valor de um sonho. Jung afirma que essa transformação inconsciente do conflito erótico em atividade religiosa não tem um valor ético, sendo nada mais do que uma produção histérica. Na 4ª edição, Jung muda sutilmente esta passagem, substituindo o termo conflito erótico por impulsos instintivos, entretanto eles continuam sendo nada mais do que uma irrupção histérica. É possível identificar, aqui, mesmo na 4ª edição, a aproximação da produção de Miss Miller com o quadro de histeria e não de

¹⁷⁹ Em 1912, época de lançamento do livro, os termos demência precoce e psicopatia ainda eram utilizados para designar tal quadro. Jung ainda relaciona essa nomenclatura com a psicastenia de Pierre Janet, e afirma que tende a denominar esta psicopatologia como neurose de introversão (Jung, 1916/2001).

esquizofrenia. No capítulo IV da parte II de ambas as edições, Jung afirma que a intenção dele, ao analisar as fantasias de Miss Miller, é de conferir validade geral da fantasia exposta e, sendo assim, a ausência de alguns detalhes sobre o destino individual de Miss Miller pode se mostrar como uma vantagem. Nas próprias palavras do autor:

The reader will regret with me that we cannot know the reason for her cares and anxieties. It would have been of great importance for what follows to have information on this point. This gap in our knowledge is the more to be deplored because, between the first poem in 1898 and the time of the phantasy here discussed (1902), four whole years have passed. All information is lacking regarding this period, during which the great problem surely survived in the unconscious. Perhaps the lack has its advantages in that our interest is not diverted from the universal applicability of the phantasy here produced by sympathy in regard to the personal fate of the author¹⁸⁰ (Jung, 1916/2001, p. 283)¹⁸¹

Essa afirmativa é completamente coerente com o objetivo da 1ª edição, mas aponta uma incongruência com a proposta do subtítulo da 4ª edição¹⁸².

No capítulo II da parte I da 1ª edição, Jung afirma que, quanto mais forte a introversão e a regressão, como nos quadros de psicose de introversão, a libido chega em níveis mais profundos da psique, a ponto de surgirem produtos com pronunciadas características de um tipo de mentalidade arcaica. Em certas circunstâncias, a regressão pode fazer ressurgir um produto mental arcaico que foi manifestado outrora. Como exemplo de tal acontecimento, que ocorre nos casos de psicose de introversão, que também eram denominados na época como demência precoce e psicopatia, Jung (1916/2001) cita o caso do homem do Falo Solar, paciente de seu discípulo Honnegger.

No último capítulo *O Sacrifício*, a estagnação da libido regressiva, na vinculação com a *imago* materna e a atitude infantil, é interpretada como fuga do neurótico da vida que acarreta em morte ou envelhecimento precoce. Uma análise da poesia de Hölderlin

¹⁸⁰ O leitor lamentará comigo por não podermos saber a razão de suas preocupações e temores. Teria sido muito importante para o que se segue as informações se referem a esse ponto. Tal lacuna é tanto mais lamentável, pois, entre o primeiro poema de 1898 e o período da fantasia aqui discutida (1902), quatro anos se passaram e não existem informações referentes a esse período, durante o qual o grande problema, certamente, sobreviveu no inconsciente. Talvez essa falta seja uma vantagem para que nosso interesse não se desvie da aplicabilidade universal das fantasias aqui produzidas por conta de uma simpatia ao destino pessoal da autora.

¹⁸¹ Essa passagem se encontra presente também na 4ª edição, com pequenas modificações na forma, entretanto, a ideia é a mesma.

¹⁸² Jung encontrou grandes dificuldades em realizar a revisão ampliada da 4ª edição, tendo a obra sofrido modificações de 1944 até 1952. Mesmo depois em sua tradução para o inglês, que foi publicada em 1956, a obra sofreu pequenas modificações. Provavelmente, o autor teve dificuldades em adaptar a obra para o novo objetivo, mesmo que este talvez não seja o principal, de apresentar as fantasias de Miss Miller como a análise dos prelúdios de um caso de esquizofrenia.

e de seu fatídico destino é realizada para exemplificar esse processo. Tal passagem se encontra presente em ambas edições, embora possua algumas pequenas alterações.

Portanto, na 1ª edição, dois casos são utilizados mais marcadamente para exemplificar os processos psicopatológicos. Primeiro, o caso do Homem do Falo Solar que, pela qualidade da sintomatologia e das imagens apresentadas, fica claro que se trata de um caso de psicose de introversão, esquizofrenia. O segundo, é o caso de Hölderlin que, embora também possa ser interpretado como um caso de demência precoce, há uma aproximação de sua postura da do neurótico que sofre a morte ou o envelhecimento precoce. As produções de Miss Miller não são utilizadas como exemplo de processos psicopatológicos. Na 1ª edição, seus comportamentos e fantasias são interpretadas de forma muito cautelosa, como, no máximo, indícios de uma possível histeria, uma neurose, e, mesmo assim, o seu prognóstico não é visto como catastrófico.

Além da questão de Miss Miller não ser patologizada na 1ª edição, ou ser de forma muito branda, apresentando no máximo sintomas histéricos, neuróticos, há também a questão da mudança de compreensão de C. G. Jung dos processos de fantasia e psicopatológicos. Na 4ª edição, a presença da fantasia, ou da imagem arquetípica em si, não é vista como patológica¹⁸³, o que definirá tal qualidade é a postura da pessoa, de seu consciente frente às produções psíquicas. Devido a isto, inúmeras passagens sobre a relação e atitude consciente de Miss Miller com as suas fantasias são modificadas para justificar um quadro de esquizofrenia. No final do capítulo VI da parte II, ao interpretar a fantasia da tentativa do assassinato de Chiwantopel, Jung afirma, na 1ª edição, que o sacrifício do herói não é realizado, o que faz com que a necessidade passe a não ser reconhecida no inconsciente. Na 4ª edição, é inserido que não há nem reconhecimento nem realização, mesmo que, na última fantasia da autora, o herói e seu cavalo sejam sacrificados.¹⁸⁴

Outra mudança de interpretação que reforça a inconsciência de Miss Miller é o significado da figura de Chiwantopel. Na 1ª edição, ele é o herói infantil identificado

¹⁸³ Na parte II da obra publicada em 1912, Jung já começa a relativizar o caráter psicopatológico do pensamento de fantasia, mas de forma branda. Um exemplo dessa relativização na 1ª edição, é o artista que mergulha no “Reino das Mães”, a matriz inconsciente, para adquirir um maior potencial criativo (Jung, 1916/2001).

¹⁸⁴ Ato que se refere ao sacrifício da libido investida no ideal infantil do herói (animus na 4ª edição) e na imago materna. Não tendo tido contato pessoal com Miss Miller, Jung se apoia somente nos relatos do Dr. Katzenellenbogen para afirmar que Miss Miller não teria conseguido realizar o dito sacrifício. Este Dr. Katzenellenbogen tem uma história controversa, foi um dos primeiros fundadores da sociedade eugênica dos EUA e foi julgado por crimes de guerra nos julgamentos de Dachau ao fim da 2ª Guerra Mundial. (Black, 2012)

com Miss Miller e seu ideal, na 4ª ele é um representante do *animus*. Sendo uma figura anímica, Chiwantopel é o típico filho-herói que busca a genitora, o jovem amante da Deusa mãe destinado a uma morte prematura. Como a libido da autora não fluiu para a vida no tempo adequado, esta acabou por regredir ao mundo mítico dos arquétipos, ativando imagens que, desde os tempos ancestrais, expressou a vida não-humana dos deuses. Jung (1952/1956) afirma que, no caso de Miss Miller, uma pessoa jovem, a regressão é devastadora e suplantou a sua vida individual pelo drama arquetípico divino. Esse processo é ainda mais devastador em seu caso, pois, sendo uma jovem, “his conscious education provides him with no means of recognizing what is happening, and thus with no possibilities of freeing himself from this fascination”¹⁸⁵ (Jung, 1952/1956, §. 466). Segundo Jung (1952/1956), a autora está envolvida em um drama inconsciente e presa pelo seu fascínio. Por este ponto de vista, “the pathos rings hollow and the heroics seem hysterical”¹⁸⁶ (Jung, 1952/1956, §. 466).

O trecho continua com Jung (1952/1956) afirmando que essa situação pode ter outra perspectiva se não for abordada do ponto de vista personalista, ou seja, a partir da situação de Miss Miller, mas a partir do viés da própria vida do arquétipo. Esse tipo de fenômeno inconsciente, como os vivenciados por Miss Miller, são manifestações, em certo grau, espontâneas do arquétipo autônomo, pois esse possui um caráter numinoso que exerce uma fascinação e entra em oposição com a consciência. A longo prazo, o arquétipo molda o destino dos indivíduos, através de seus pensamento, sentimentos e comportamentos, mesmo que essa influência só seja reconhecida posteriormente. Esse é “the primordial image [...] ‘a pattern of behaviour’ which will assert itself with or without the co-operation of the conscious personality”¹⁸⁷ (Jung, 1952/1956, §. 467)¹⁸⁸.

Para Jung (1952/1956), o caso de Miller ilustra como um arquétipo gradualmente se aproxima da consciência e finalmente se apossa dela¹⁸⁹. O herói Chiwantopel representa uma entidade psíquica que pode ser compreendida como uma personalidade fragmentária, com um relativo grau de consciência e vontade, um

¹⁸⁵ “sua educação consciente não fornece nenhum meio de reconhecer o que está acontecendo, e portanto não tendo nenhuma possibilidade de se livrar de tal fascínio”.

¹⁸⁶ “o pathos soa oco e o gesto heroico histérico”.

¹⁸⁷ “A imagem primordial [...] um *pattern of behavior* [padrão de comportamento] que se afirmará com ou sem a cooperação da personalidade consciente”.

¹⁸⁸ Jung utiliza o termo arquétipo, imagem primordial e *pattern of behaviour* para se referir a um mesmo fato. Isso é importante, pois mostra como o conceito é utilizado como um símbolo para a aproximação com o fenômeno. Com isso, o conceito se dilui e acaba por se transformar em metáfora.

¹⁸⁹ Nessa parte do texto, Jung afirma que o caso de Miss Miller é muito incompleto, não permitindo uma visão minuciosa de como o arquétipo emerge e impõe sua autonomia e autoridade. O autor indica sua obra *Psicologia e Alquimia* como um relato mais completo desse processo.

complexo. As intenções de Chiwantopel e as da *imago* materna, ao qual o *animus* está diretamente relacionado, é a de atrair toda a atenção da autora, ao qual ele dá voz aos desejos e pensamentos mais secretos. O *animus* seduz a alma da sonhadora e a leva, não de volta para a vida normal, mas para o seu destino espiritual; pois ele é o noivo da morte, o filho-amante, e seu significado e vitalidade começam e terminam na Deusa-mãe. Chiwantopel leva Miss Miller para longe do caminho da vida, sob ordem da *imago*-materna, personificando um aspecto especial do inconsciente, o fascinante e peculiar pano de fundo da psique, o mundo das imagens primordiais. O “Reino das Mães” apresenta seus perigos e não é raro ficar preso nele como Piríto¹⁹⁰ no mundo das trevas. Jung reafirma, então, que foi este o destino de Miss Miller, mas bem poderia ter sido a sua salvação, se a sua consciência fosse capaz de compreender os conteúdos inconscientes. Entretanto, para ela, essas fantasias são produtos fantásticos da atividade inconsciente que ela confronta de forma quase indefesa, embora suas associações contenham todas as pistas necessárias que a permitiriam, com um pouco de reflexão, adivinhar o significado das figuras de fantasia. Símbolos desse tipo são uma rica oportunidade de assimilação dos conteúdos inconscientes.

Em um movimento de passar do caso individual para a questão coletiva, Jung afirma que não é só Miss Miller que é incapaz de ler os significados simbólicos da imagem e interpreta isso como um problema de nossa cultura que “has neither eyes or heart for it”¹⁹¹ (Jung, 1952/1956, §. 468). As produções da psique são consideradas, no melhor dos casos, suspeita, e, são relegadas a segundo plano se não tiver seu valor prático provado imediatamente.

Como o herói na qualidade de *animus*, Chiwantopel representa uma compensação inconsciente, uma figura projetada do que Miss Miller deveria fazer, desejava fazer ou não fez em sua vida consciente. Por isso, ele deixa sua família e seu lar ancestral com o intuito de procurar sua contraparte psíquica. Seu aparecimento como figura de fantasia é compensatório à atitude e disposição da consciência e aponta o quanto a autora não está realizando os feitos que deveria.

Na 4ª edição, Miss Miller é apresentada como alguém que não conseguiu compreender o significado profundo de suas fantasias e, com isso, acabou ficando presa ao Reino da Mães, ou seja, se tornou uma esquizofrênica. Em contrapartida, Jung afirma que o arquétipo é uma potência numinosa que molda os destinos humanos, ele é

¹⁹⁰ Este é um exemplo utilizado pelo próprio Jung (1911-12/2001; 1952/1956).

¹⁹¹ “não tem nem olhos nem coração para isso”.

inerente e essencial à vida e terá uma qualidade benéfica ou maléfica, dependendo da postura da consciência para com o inconsciente. A posição individual de Miss Miller, ou melhor, sua incapacidade ou fragilidade, é colocada em contraste com o poder dos arquétipos. Entretanto, ao abordar às fantasias de Miss Miller na 1ª edição, Jung tem o intuito de utilizá-las como um embasamento para a presença das imagens primordiais e do pensamento de fantasia como algo inerente ao ser humano em geral. Ou seja, na 1ª edição, o fator pessoal das fantasias de Miss Miller é ignorado em grande medida para justificar as hipóteses propostas por Jung; na 4ª edição, a tentativa de realizar uma análise em nível individual e coloca-la em contraste ao nível coletivo, representado pelo arquétipo, é algo complicado, visto que suas fantasias foram originalmente abordadas como um fenômeno coletivo. Além disso, o próprio Jung já havia, anteriormente, identificado Miss Miller como uma figura anímica, o que permeia a 1ª edição com fortes questões subjetivas do autor.

Na 4ª edição, Miss Miller foi possuída por um arquétipo, que perdem o teor marcadamente patológico da 1ª edição. Na edição revista, as imagens deixam de ser patológicas e Miss Miller é tida como incapaz de compreender os símbolos, sendo condenada à eterna prisão no Reino das Mães. Miss Miller é uma representante do indivíduo de nossa cultura, cego para as revelações simbólicas e desadaptado para o mundo exterior ou, principalmente, para o mundo interior, preso em sua unilateralidade. Mais uma vez Miss Miller não está aqui, ela representa um retrato do homem ocidental, civilizado, órfão do pensamento simbólico e incapaz de compreender as imagens de fantasia, ignorando-as ou ficando refém destas. Aqui, se revela uma diferença que Miss Miller simboliza nas duas edições. Na 1ª, ela é o fio condutor que revela o processo de desenvolvimento histórico da dinâmica libidinal e o advento do pensamento dirigido, que suplanta um pensamento inferior e potencialmente patológico de fantasia, permitindo que o homem compreenda e transforme o mundo, impondo a sua superioridade consciente frente à vida. Na 4ª edição, ela representa o homem ocidental engessado em seu pensamento dirigido, incapaz de sair de seu pedestal e reconhecer os poderes das imagens arquetípicas e a necessidade do pensamento simbólico, tornando-se, assim, de uma forma ou de outra, vítima dessas forças que moldam o destino humano. Em ambas as edições, Miss Miller é um ícone, ela representa algo, mas não está ali.

Essa mudança de ponto de vista de Jung em relação à Miss Miller, pode ser identificada em uma passagem modificada entre a 1ª e 4ª edição do capítulo VII, *A Luta*

pela Libertação da Mãe, no qual o medo da vida é abordado. Na 1ª edição, este medo é compreendido unicamente como oriundo de um anseio regressivo do filho para a mãe e da relação infantil com esta, oposto à adaptação à realidade, e que investe a *imago* materna de um grande poder de atração que paralisa o indivíduo. Na 4ª edição, este medo parece vir da mãe, mas surge do homem interior, inconsciente e instintivo¹⁹² que é separado da vida pelo seu contínuo movimento para longe da realidade (regressivo). Este medo pode ser projetado na *imago* materna em seu aspecto negativo, que se torna, então, um obstáculo e passa a ser vista como uma inimiga da vida adulta que prolonga o estado infantil por mais tempo do que necessário. Entretanto, ela também é a representante do inconsciente e o contato, ou diálogo, da consciência com o inconsciente é uma necessidade vital. Jung afirma, de forma veemente: “Nothing endanger this connection more in a man than a successful life; it makes him forget his dependence on the unconscious”¹⁹³ (Jung, 1952/1956, p. 457). Na 1ª edição, a regressão e a *imago* materna ocasionam a atitude infantil e a paralização, devido ao anseio do filho pela mãe; na 4ª edição, embora exista um certo perigo na regressão e na *imago* materna, esta representa o inconsciente e, sendo assim, o homem tem uma necessidade vital de estar em contato com esta. Há um movimento da patologia das imagens e do pensamento de fantasia para a patologia da postura do homem moderno frente às imagens arquetípicas.

No último capítulo, *O Sacrifício*, a construção de Miss Miller como uma pessoa com uma atitude inadequada frente às imagens tem continuidade. Na 1ª edição, Chiwantopel é interpretado como a libido que não cumpriu o seu destino, mas que fica dando voltas no mundo das mães, e, apesar de todo o seu anseio, não realiza nada. Somente ele pode quebrar esse círculo mágico e possui a coragem para ter a vontade de viver e o heroísmo para levar isso adiante. O clamor de Chiwantopel por sua amada, separada dele por dez mil luas, é a libido que se movimenta em círculos, a autora tem um amor por si mesma, ou seja, ela, assim como o herói, foi procurada por alguém que chegou muito tarde. O motivo do encontro tardio, atrasado, é típico do amor infantil, a mãe e o pai não podem ser destronados, substituídos. Se esse jovem herói colocasse um fim à sua existência, ele provavelmente se ergueria de novo na forma de um bravo homem que procura a vida real. Essa necessidade se impõe sobre a sonhadora como um

¹⁹² A denominação homem interior parece se referir ao que o autor denomina como *psique antropoide*.

¹⁹³ “Nada ameaça mais este contato para o homem do que uma vida bem-sucedida; esta faz ele esquecer a sua dependência do inconsciente”.

sábio conselho do inconsciente na passagem em que o herói é sacrificado. Jung mostra que se as produções de Miss Miller fossem lidas somente do ponto de vista do conflito erótico, elas representariam a libido sendo devorada pela mãe terrível, de forma que, ao invés de vida e crescimento, haveria somente uma auto-anulação através da fantasia, ou seja, um prognóstico negativo. Entretanto, a sexualidade do inconsciente é meramente um símbolo e por trás dele existe uma ideia primitiva, sendo assim, a interpretação das fantasias de Miss Miller somente em um nível sexual são insuficientes para a sua compreensão. Do ponto de vista do modo arcaico de expressão, a interpretação sexual refere-se apenas ao plano mais inferior e próximo. Em um estrato mais profundo de significado, o herói de Miss Miller é a porção da libido da sonhadora vinculada à mãe (que no caso específico da autora é relacionada por Jung ao masculino¹⁹⁴), ele é a sua personalidade infantil, a infantilidade de seu caráter, que ainda é incapaz de compreender que deve largar o pai e a mãe quando a hora chegar, com o intuito de realizar o destino da personalidade integral. A morte de Chiwantopel significa a realização do desejo de extinção deste herói infantil que não consegue se livrar dos cuidados da mãe. E, com isso, o vínculo entre mãe e filha é cortado, um grande passo à frente é conquistado para uma liberdade interna e externa, portanto um prognóstico mais positivo¹⁹⁵.

Essa interpretação é completamente modificada na 4ª edição: a distância de tempo de dez mil luas é interpretada como o abismo que separa o ego de Miss Miller e a figura de Chiwantopel. A procura de um pelo outro será em vão, ou seja, nunca ocorrerá qualquer possibilidade de união entre consciente e inconsciente, aquilo que é necessário para a compensação da atitude consciente e para o estabelecimento da totalidade. O amor entre ambos será sempre um sonho e nunca se tornará um fato consciente. Frente a isto, a situação não possui um prognóstico favorável para Miss Miller; pois toda relação amorosa real consiste, em última instância, no encontro da garota com o seu herói, e o herói com a sua alma, não nos sonhos, mas na realidade palpável.

O despertar da figura do herói – o *animus* – geralmente tem consequências para a consciência. É como se um novo instinto surgisse e a alma fosse impelida para um novo anseio. A imagem do amor mundano empalidece frente a um amor celestial, que

¹⁹⁴ Para maiores explicações sobre isto ver a passagem do segundo capítulo em que Jung analisa o papel da mulher e da mãe na sociedade americana

¹⁹⁵ Nessa passagem, considera-se o princípio teleológico e, além disso, há um abrandamento do caráter patológico das fantasias presente na 1ª edição.

faz com que o coração e a mente se volte para longe de seu destino “natural”¹⁹⁶. A paixão pelo “noivo celestial” que afasta do mundo é algo típico, é um “outro” instinto, igualmente natural, que adere à realidade da alma. Miss Miller parece cair no perigo da unilateralidade: “Whoever loves the Earth and its glory, and forgets the ‘dark realm’, or confuses the two (which is mostly what happens), has spirit for his enemy; and whoever flees from the earth and falls into the ‘eternal arms’ has life for an enemy”¹⁹⁷ (Jung, 1952/1956, §. 615). Esse é o destino de Chiwantopel, que personifica a espiritualidade de Miss Miller: ele cai para a serpente verde. Jung expõe, então, o simbolismo da cor verde, que é o númen vegetal, e da serpente como representante do mundo dos instintos, especialmente dos processos vitais psicologicamente menos acessíveis. Em termos psicodinâmicos, a imagem da serpente representa uma discrepância entre a atitude da consciência e o instinto. Através da cobra, Chiwantopel é eliminado de forma contundente: primeiro ele é fatalmente mordido, depois ela mata o seu cavalo, sua vitalidade animal e, finalmente, ele é tragado por uma erupção vulcânica. Essa solução do problema representa uma tentativa da parte do inconsciente de compensar e auxiliar a perigosa situação de paralisação da consciência. Para Jung (1952/1956), a eliminação drástica do herói indica que a personalidade humana da autora está ameaçada em seu mais alto grau por uma invasão do inconsciente¹⁹⁸, fato perigoso quando a consciência não está em condição de integrá-los. Segundo Jung (1952/1956), Miss Miller não tem a mínima ideia do que está acontecendo, sendo crítica a sua situação, pois, nessas circunstâncias, existe uma grande chance de que sua consciência ser tomada pelo inconsciente e, segundo informações que recebeu de um psiquiatra, isso foi justamente o que aconteceu um pouco depois com Miss Miller, com resultados fatais. Os conteúdos que invadem o campo da consciência são representações arquetípicas de caráter compensatório, representam as experiências que deveriam ter sido vivenciadas para que a paralisação pudesse ser evitada¹⁹⁹.

Na 1ª edição, Carl Jung desenvolve uma ampliação hermenêutica das fantasias de Miss Miller, já que a leitura das fantasias da autora, a partir de um viés estritamente

¹⁹⁶ Jung afirma que utiliza esta palavra como ela é compreendida pelo Iluminismo.

¹⁹⁷ “Quem quer que ame a terra e a sua glória, e esquece dos “reinos escuros” ou confunde os dois (que na maioria das vezes é o que acontece) tem o espírito como inimigo, e quem quer que fuja da terra e caia nos “braços eternos” tem a vida como inimigo”.

¹⁹⁸ Jung afirma que este é eufemisticamente concebido como uma fantasia criativa.

¹⁹⁹ Jung (1952/1956) aponta que a tendência para a paralisação pode facilmente ser vista na ênfase especial nas fantasias da autora da inviolabilidade do corpo (se guardar para a escolhida, não ser atingido pela flecha), assim como o desejo de se preservar da decomposição da sepultura (desejo de permanecer na atitude infantil e não envelhecer ou morrer).

sexual, seria incapaz de captar a significação mais ampla que esta tem, tendo em vista ser fruto de uma expressão simbólica que segue uma lógica oriunda de um processo de regressão libidinal que reaviva formas arcaicas de subjetivação e ideias primitivas. A partir da leitura hermenêutica redutiva da significação da fantasia como um conflito erótico, se constrói uma interpretação de prognóstico negativo para a autora, tendo em vista que as fantasias apontariam para uma auto-anulação, através das produções do inconsciente, impossibilitando a vida produtiva e adaptada ao mundo exterior. Com a nova hermenêutica, que não se reduz à questão erótica, mas a amplia à significação das ideias primitivas que, posteriormente, na obra de Jung poderia ser identificada como um viés arquetípico, as fantasias de Miss Miller apontam uma saída. Ainda utilizando uma linguagem psicanalítica, Jung (1911-12/2001) afirma que o drama de Chiwantopel é a realização de um desejo de morte do herói infantil, que representa a atitude inadequada e pueril. Com isso, uma nova postura nasceria na autora, que permitiria o nascimento de um novo modo de lidar com o mundo, que a libertaria das influências da *imago* materna e, com isso, a libido seria liberada para a realização total da personalidade. Esta interpretação proposta por Jung (1911-12/2001), que pode ser denominada de viés arquetípico, diverge da psicanálise freudiana, o incesto passa a ser visto de forma simbólica e o prognóstico de Miss Miller é positivo, com as fantasias apontando a solução para o seu conflito.

Na 4ª edição, há um abismo entre consciente e inconsciente da autora e, mais uma vez, há uma postura inadequada que não permite uma relação apropriada entre as duas instâncias psíquicas. Miss Miller se encontra perdidamente tomada por seu *animus*, em um posicionamento unilateral que a impede de se adaptar à realidade externa, assim como, em contrapartida, alguns casos psicopatológicos surgem de uma unilateralidade que impede a adaptação ao mundo interno (Jung, 1952/1956). Ela é incapaz de ter uma postura adequada, de ter a compreensão e ser capaz de se relacionar com os símbolos de forma que esses sejam uma ponte que permita o diálogo entre consciente e inconsciente, possibilitando a *coniunctio* e o surgimento do terceiro termo que trará a solução para o presente conflito

Mas que conflito é este? Jung (1952/1956) afirma que este conflito, representado pela serpente, é a discrepância entre a consciência e a vida instintiva. O *animus* é representado pelo “noivo celestial”, que nunca será encontrado e que afasta Miss Miller do herói real, aponta que esta questão instintiva afastada da consciência diz respeito à relação com a sua contraparte sexual. Sendo assim, o entrave que a consciência de Miss

Miller sofre e que faz com que as fantasias arquetípicas compensatórias surjam dizem respeito à dissociação entre consciência e o instinto em sua expressão sexual. A questão pessoal vivenciada de forma unilateral em questões sexuais pela consciência é que faz surgir o conflito e é o gatilho etiológico da psicopatologia de Miss Miller. Jung realiza o movimento inverso da 1ª edição, na quarta edição o viés arquetípico é constelado a partir de uma vivência pessoal de Miss Miller, devido à unilateralidade da consciência. Nesta hermenêutica, as vivências individuais são necessárias para criar uma justificativa da psicopatologia da autora, enquanto na 1ª edição, a interpretação a partir das ideias primitivas a despatologizam.

Frente a tais análises, é possível questionar o porquê de C. G. Jung ter realizado a mudança no subtítulo do livro e nas interpretações das fantasias de Miss Miller que trazem um novo direcionamento para a leitura e um novo objetivo à obra. Segundo McGuire (2001), quando Jung realizou uma das primeiras revisões da 4ª edição, por volta de 1946, ele havia deixado ainda o título original e mudando ligeiramente o subtítulo para *contribuições para a história da evolução do espírito*²⁰⁰, e só posteriormente a obra ganha o seu novo título e subtítulo. É óbvio que tal alteração presente na revisão se deve muito às mudanças teóricas e de posicionamento do autor frente ao psiquismo e de sua insatisfação desde 1912 em relação à forma como a obra foi confeccionada (Jung, 1952/1956). Além de tais razões, é possível levantar mais três hipóteses sobre o porquê de tal mudança.

A primeira é que Jung foi impulsionado a modificar a obra pelas informações que recebeu sobre o desenvolvimento de aspectos psicopatológicos de Miss Miller. No prefácio da segunda edição de *Transformações e Símbolos da Libido* (1952/1956), publicado em 1924, Jung afirma que a informação de que Miss Miller tinha desenvolvido um distúrbio esquizofrênico chegou para ele por volta de 1918. Um médico americano enviou uma carta para o autor informando sobre o quadro e que a exposição do caso em seu livro foi tão exaustiva que mesmo a relação pessoal com a paciente não possibilitou aprender nem um “pingo a mais” sobre a sua mentalidade!

Em seu estudo *A Woman Called Frank*, Shamdasani (1990) revelou que este médico era o Dr. Katzenellenbogen²⁰¹. Após as inúmeras críticas sofridas pelo livro,

²⁰⁰ No original, o subtítulo é *contribuições para a história da evolução do pensamento*.

²⁰¹ Próximo à época da publicação da edição em inglês de *Símbolos da Transformação* (1952/1956), Michael Fordham, um dos editores das obras coligadas, enviou uma carta a Jung, em 13 de dezembro de 1955, pedindo o nome do psiquiatra que atendeu Miss Frank Miller e o hospital em que ela havia sido tratada (Shamdasani, 1990). Jung, a princípio, informou que não se lembrava e tinha restrições quanto à

principalmente pelos psicanalistas, a afirmação de que sua obra consistiu em estudo que conseguiu analisar de forma acurada uma mulher através de fantasias relatadas em um artigo seria uma espécie de validação dos conceitos propostos por Jung, além de uma ótima propaganda para a psicologia analítica.

A segunda hipótese é que Jung teria mudado um pouco o teor e o título de sua obra devido à publicação do livro de Erich Neumann *The Origins and History of Consciousness*²⁰² (1949/2014) em 1949. Esse livro é uma tentativa de descrever “the archetypal stages in the development of consciousness [...] based on modern depth psychology”²⁰³ (Neumann, 1949/2014, p. xv). O objetivo traçado por Neumann está bem próximo do que Jung pretendia na 1ª edição: abordar o desenvolvimento da função de realidade e das atividades cognitivas superiores até o pensamento dirigido, através da evolução da dinâmica libidinal vista nos símbolos. A diferença é que Neumann propõe esta empreitada baseado em uma psicologia analítica desenvolvida durante quase quatro décadas após a publicação da primeira edição de *Símbolos da Transformação* (1952/1956), com um arcabouço teórico muito mais fundamentado e com uma hermenêutica e “fenomenologia” da psique e dos símbolos diferenciada. Não por acaso, Jung (1949/2011), no prefácio que escreve para *The Origins and History of the Consciousness*, afirma a diferença entre o trabalho exploratório do pioneiro que sempre precisa estar se reorientando frente aos percalços e desorientações no terreno desconhecido e da segunda geração que consegue reunir o que está disperso, resolver problemas e descrever de forma coerente a área. No prefácio de Jung, o livro de Neumann é descrito de forma extremamente elogiosa, mesmo como uma façanha:

O autor realizou com êxito esta tarefa difícil mas de grande utilidade. Conseguiu estabelecer conexões e, assim, criar um todo, o que o pioneiro jamais teria conseguido, nem mesmo teria ousado tentar. Para confirmar o que disse acima, o livro começa naquele lugar onde eu aterrissei pela primeira vez, e sem noção alguma do continente, isto é, o simbolismo matriarcal; e, como expressão conceitual das descobertas, o autor emprega um símbolo, cujo sentido ficou claro para mim somente em meus últimos trabalhos sobre a psicologia da alquimia, isto é, o uróboro. Baseado

revelação de qualquer informação sobre a autora, já que a mesma poderia ainda estar viva. Entretanto, em 17 de dezembro do mesmo ano, Jung recebeu uma carta de Katzenellenbogen, no qual ele se identifica como o médico que tratou de Miss Miller e informa que a tratou no Danvers State Hospital. Impressionado com a sincronicidade, Jung informou a Fordham para seguir em frente com as pesquisas sobre Miss Miller. Fordham resgatou algumas informações sobre a autora e propôs a Katzenellenbogen que escrevesse um estudo comparando Miss Miller e o livro de Jung. Esse estudo, no entanto, nunca foi escrito. A única informação produzida pelo psiquiatra sobre a sua paciente foram as cartas na qual relata a forte impressão que Miss Miller lhe causou, devido à sua inteligência e cultura (Shamdasani, 1990).

²⁰² *História da Origem da Consciência*.

²⁰³ “os estágios arquetípicos do desenvolvimento da consciência [...] baseado na moderna psicologia profunda”.

nisso, conseguiu, por um lado, construir uma história única da evolução da consciência e, por outro lado, apresentar o mito como uma fenomenologia dessa mesma evolução. E assim chegou a conclusões e concepções que pertencem ao que de mais importante se conseguiu até agora nesse campo (Jung, 1949/2011, §. 1235).

Em 1 de outubro de 1945, mesmo período de uma das primeiras revisões de *Transformações e Símbolos da Libido* (1916/2001), Neumann envia uma carta para Jung falando sobre o seu novo grande projeto que viria a se tornar o *The Origins and History of the Consciousness*. Uma breve exposição do que seria esse novo trabalho é descrita na carta:

‘Archetypal Stages of The Development of Consciousness’. Myth, childhood, science of neuroses. The first book, ‘Psychology of Myth’, is almost complete, - I’m writing the last chapter of it. Mythology as a projection of the ego – and the development of consciousness. The individual stages with their symbols as mythological cycles through which the ‘ego’ passes in its development. The archetypal stages as transpersonal preconditions that are passed through in the course of the history of humanity and in the individual’s own childhood history. What is important for me here is, for example, the debate with Freud – that is essential. E. g., when, in the ‘Life of Childhood’, Fordham simply accedes to or take for granted the Oedipus complex, that simply will not do. Primal parents instead of Oedipus complex, the clarification of the incest stage, the concepts of castration, building on the transformations, that I believe, were superseded by you latter. Stages: Uroboros, Great Mother, separation of the primal parental couple, fight with the dragon. From the creation myth to the hero myth. Matricide, parricide, etc., auto conception of the spirit in the Osiris myth and the king’s ritual. Much is old, summarizing, clarifying, some seems to me to be importante completion [...] In a sense, a history of development of the libido in the sense of transpersonal analytical psychology²⁰⁴ (Liefscher, 2015, p. 160-161).

Neumann parecia estar clarificando, ampliando e complementando algumas ideias propostas por Jung em seu livro de 1912 ou, talvez, escrevendo o seu próprio *Transformações e Símbolos da Libido* (1916/2001), a partir de um viés arquetípico mais

²⁰⁴ “Estágios Arquetípicos do Desenvolvimento da Consciência” Mito, infância e ciência das neuroses. O primeiro livro, “A Psicologia dos Mitos”, está quase pronto – estou escrevendo o seu último capítulo. Mitologia como uma projeção do ego – e do desenvolvimento da consciência. Os estágios arquetípicos como pré-condições transpessoais que são passadas através do curso da história da humanidade e na própria história da infância do indivíduo. O que é importante para mim aqui é, por exemplo, o debate com Freud – isto é essencial. Por exemplo, quando em “A vida da Infância”, Fordham simplesmente consente em tomar como certo o complexo de Édipo, isto simplesmente não será possível. Parentes primais ao invés do complexo de Édipo, a clarificação do estágio do incesto, os conceitos de castração, construídos sobre as transformações, que eu acredito, foram suplantados por você posteriormente. Estágios: Uróboros, Grande Mãe, separação do casal parental primordial, luta com o dragão. Do mito da criação para o mito do herói. Matricídio, parricídio etc, auto-concepção do espírito através do mito de Osiris e do ritual dos reis. Muita coisa é velha, uma sumarização, clarificação, algumas parecem serem importantes para mim como uma complementação [...] Em certo sentido, uma história do desenvolvimento da libido no sentido de uma psicologia analítica transpessoal”.

forte, já que, em 1940, este conceito já se encontrava consolidado dentro do campo da psicologia analítica.

Por volta do final de 1945 e começo de 1946, Neumann enviou a Jung um manuscrito da primeira parte do livro, provavelmente o que ele denominou na carta como o primeiro livro. Em uma carta de resposta, em 5 de agosto de 1946, Jung relata que começara a ler o manuscrito da *magnus opus* de Neumann e que ficara impressionado com a clareza e precisão das formulações. No final de 1946, começo de 1947, a segunda parte do manuscrito é enviada. A próxima carta de Jung é de 21 de abril de 1947, na qual afirma que o trabalho de Neumann é uma grande obra, chegando a colocá-lo como superior a *Transformações e Símbolos da Libido*. Nas palavras de Jung: “In this book you have done a great deal better than I have and you have further developed much, where I got stuck in the difficulties of the beginnings”²⁰⁵ (Liebscher, 2015, p. 181). Na mesma carta há uma proposta para ajudar Neumann a publicar o livro pela Rascher. As trocas de informação epistolar sobre o livro continuam com Jung fazendo importantes apontamentos, nem sempre aceitos por Neumann e respondidos com contra-argumentações²⁰⁶. O livro foi finalmente publicado em 1949, três anos antes da edição revisada e ampliada de *Transformações e Símbolos da Libido*. Na edição americana de *Símbolos da Transformação* (1952/1956), há, na introdução, um parágrafo que cita a obra *The Origins and History of Consciousness* (1949/2014) de Neumann, afirmando: “carries forward the ideas that originally impelled me to write the book, and places them in the broad perspective of the evolution of human consciousness in general”²⁰⁷ (Jung, 1952/1956, §. 3).

A partir de tais fatos, é possível conjecturar que a obra de Neumann tendo sido escrita em período concomitante em que Jung revisava e ampliava *Transformações e Símbolos da Libido* (1916/2011) e sendo reconhecida por este como uma obra, em certos aspectos, superior à sua primeira edição, foi um motivador para a mudança de

²⁰⁵ “Neste livro você fez bem melhor do que eu fiz e desenvolveu muito mais longe onde eu fiquei preso nas dificuldades do início”.

²⁰⁶ Uma interessante observação feita por Jung foi o uso do termo complexo de castração. Não se trataria apenas de um erro estético, mas uma supervalorização do simbolismo sexual. Esse complexo, na realidade, diria respeito ao arquétipo do sacrifício, e isso poderia ser facilmente identificado nos tabus dos primitivos. O termo castração seria muito concretista e poderia levar a uma interpretação errada de que o fenômeno psíquico seria derivativo do instinto. Então, Jung afirma, de forma veemente, que a existência da psique deve ser colocada como um fenômeno *sui generis* em primeiro lugar e os instintos devem estar relacionados de uma forma específica a isso. Se isso não for feito, qualquer diferenciação do psíquico poderia ser considerado como um “nada mais que” (Liebscher, 2015).

²⁰⁷ “leva à frente as ideias que originalmente me impeliram a escrever este livro, e as coloca em uma perspectiva mais ampla da evolução da consciência humana em geral”.

teor e objetivo na obra, passando a ser apresentada como um caso clínico. Há fortes indícios de que esta possibilidade deve ser considerada, tendo em vista as datas relatadas das cartas e do contato de Jung com o manuscrito e suas reações a este. Essa não seria a única causa, mas um dos fatores que influenciou a mudança.

A terceira hipótese está relacionada à anterior. Um dos primeiros coeditores das obras coligidas de C. G. Jung em inglês foi Michael Fordham, psicólogo analítico e psiquiatra infantil. Fordham entrou em contato com a psicologia analítica em 1933 e no ano seguinte foi a Zurique e conheceu Jung, mantendo, a partir de então, um contato contínuo e tendo uma presença ativa no desenvolvimento da psicologia analítica (Kirsch, 2000). Em 1944, Fordham foi convidado por Herbert Read, poeta e editor inglês, para coeditar as obras coligidas de Jung para a língua inglesa; Gerald Adler, posteriormente, se juntou aos dois. Michael Fordham e Erich Neumann tinham divergências teóricas, principalmente no que se referia à proposição do desenvolvimento da consciência visto a partir de estágios arquetípicos. Segundo Fordham, as teorias expostas no livro de Neumann *The Origins and History of Consciousness* (1949/2014) careciam de provas empíricas²⁰⁸ e se baseavam em proposições científicas antiquadas, como a relação entre filogênese e ontogênese, e a teoria dos primeiros anos extrauterinos de Adolf Portmann²⁰⁹. Algumas observações de Fordham poderia poderiam facilmente ser dirigidos a teorias sustentadas por Jung em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001).

Fordham foi o responsável por clarificar, para Jung, a relação entre a teoria dos arquétipos e a biologia (Shamdasani, 2003). Em uma tentativa de expor as possíveis bases biológicas dos arquétipos, Fordham, em um estudo de 1957, relaciona pesquisas de etologistas que demonstram a presença de um sistema perceptual que eliciam um certo comportamento na presença de um estímulo, com os avanços da neurofisiologia de sua época, a teoria dos esquemas de Piaget e os estudos de outros psicólogos cognitivos.

²⁰⁸ Na realidade, a teoria de Neumann exposta no livro foi baseada em relatos que o autor coletou, por anos, de psicólogos que atendiam crianças (Liebscher, 2015).

²⁰⁹ Adolf Portmann, zoólogo suíço que, a partir de 1946 foi orador constante nos encontros de Eranos, tomando a frente destes após o afastamento de Jung e a morte de Olga Frobe-Kapteyn. Abordava os fenômenos evolutivos a partir de um ponto de vista mais complexo do que a mera mutação ao acaso e seleção da espécie, pois acreditava que existia algo mais profundo às formas de vida que ele denominou de *Innerlichkeit* (algo como espírito interior). Seu intuito era criar uma ponte para superar o abismo que existia entre as ciências e as humanidades, buscou cumprir tal intuito principalmente em Eranos (Hakl, 2013). A teoria de Portmann dos primeiros anos extrauterinos afirma que o humano recém-nascido sofre um nascimento prematuro em um sentido fisiológico. Devido à vulnerabilidade, o infante é completamente dependente da mãe e dos outros adultos por um ano. Após este período no “ventre social”, o bebê sofre um segundo nascimento como um ser humano social e cultural (Liebscher, 2015).

Ao realizar um paralelo entre tais teoria e conceitos da psicologia analítica, Fordham afirma que o inconsciente se constitui como uma unidade dinâmica, que funciona como um todo, mas é composto por centros operativos (estes seriam percebidos como imagens arquetípicas). Portanto, esses centros operativos, os esquemas e os arquétipos seriam termos diferentes para os mesmos tipos de estruturas dinâmicas (Astor, 1995).

A partir dessa nova abordagem biológica dos arquétipos, Fordham aponta que os psicólogos analíticos tendem a fundamentar a sua compreensão dos arquétipos em hipóteses antiquadas de hereditariedade já descartadas por teorias como as dos genes de Mendel. A ideia dos arquétipos como um depósito das experiências humanas contínuas da raça humana é uma contradição à biologia de sua época. A partir disso, o status da lei biogenética, que baseou tanto a obra principal de Neumann quanto a 1ª edição de *Transformação e Símbolos da Libido* (1916/2001), e que em algum nível se mantém na edição revista, é colocada em xeque. Tendo sido desacreditada no campo da biologia, essa lei não poderia ser utilizada no campo da psicologia como uma forma de fundamentar a teoria dos arquétipos e do desenvolvimento da consciência ou das funções cognitivas da raça e do indivíduo. O movimento de Fordham é uma tentativa de reformular a teoria dos arquétipos a partir de outras bases que não a teoria da memória orgânica, a lei biogenética, a teoria neo-Lamarckiana e do engrama de Semon. Fordham chega mesmo a eliminar a noção de hereditariedade em sua nova proposição da teoria do arquétipo (Shamdasani, 2003).

Em 1958, Fordham escreve uma carta a Jung para tentar esclarecer como compreendia a questão da hereditariedade, separando-a em três categorias: a teoria genética amplamente aceita, a teoria rejeitada das características adquiridas e a teoria da transmissão verbal ou por outros meios. Para Fordham, a posição de Jung não se enquadraria em nenhuma das três categorias. Além disso, as referências do autor ao campo da biologia eram escassas, fazendo-o pensar que talvez os embasamentos de suas proposições sobre os arquétipos fossem mais filosóficos do que biológicos (Shamdasani, 2003).

Em sua resposta a Fordham, Jung (Jaffé, 2003) afirma que não tem uma teoria da hereditariedade própria. As aquisições individuais experimentais não seriam herdadas, mas as mudanças individuais deveriam, em algum nível, influenciar a filogênese, pois, caso contrário, toda variação ou alteração da espécie teria que pressupor a criação dela como um todo por algum tipo de criador. Os arquétipos, com certeza, teriam uma migração ou transmissão verbal. Entretanto, em alguns casos

específicos, como nos sonhos das crianças, padrões arquetípicos surgem sem nenhuma influência externa. Sendo formas instintivas, os arquétipos seguem padrões universais, assim como as funções do corpo. Jung afirma, então, que não utiliza uma lei biológica geralmente válida para justificar os arquétipos porque ainda se conhece muito pouco sobre a psicologia humana para estabelecer uma base biológica de suas concepções. Sabe-se pouco sobre a psicologia do inconsciente e, mesmo o que se sabe sobre a consciência, não pode ser ligado ao ponto de vista biológico. Assim, as tentativas nesta direção são fúteis. A única ligação que se pode fazer com a biologia é no âmbito inconsciente com as atividades instintivas. Isto, através de estudo de casos individuais cotejados com pesquisa histórica e comparada, permitindo pressupor a existência de padrões instintivos que podem ser comparados com fatos biológicos. Entretanto, Jung afirma que: “Para nosso propósito é indiferente se os arquétipos são transmitidos pela tradição e migração, ou pela hereditariedade”²¹⁰ (Jaffé, 2013, p. 163). Trata-se, para Jung, de uma questão secundária, já que, nos animais, os fatos biológicos correspondentes, ou seja, os padrões instintivos, são hereditários. O ser humano não seria exceção. Para Jung, existe uma probabilidade maior de os arquétipos psicóides serem herdados do que transmitidos culturalmente. Embora não existam provas de representações hereditárias, há provas de padrões arquetípicos na psique humana. A probabilidade de tais estruturas existirem é muito mais provável do que a sua não-existência. Jung termina a carta alegando que suas razões não são filosóficas, mas estatísticas.

Sendo Fordham um dos editores da obra de Jung, seria possível que ele, mesmo antes da discussão que ocorreu na década de 1950, tenha apontado os deslizamentos da teoria arquetípica e do desenvolvimento psicológico baseado em teorias da memória e da evolução do século XIX, nas quais *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) se fundamentou. Principalmente após a publicação da obra de Neumann, é possível que Fordham tenha argumentado com Jung os problemas de tais ideias serem pautadas em teorias científicas antiquadas, o que teria levado a alteração do título e do subtítulo da obra e da mudança de ênfase. Embora esta hipótese seja a mais fraca a ser considerada, é importante citá-la, já que Fordham, como editor, deve ter tido acesso aos manuscritos de revisão da obra e poderia ter dado indicações para alterações e de que forma apresentar e publicar o texto. No artigo de Shamdasani, *A Woman Called Frank*

²¹⁰ Essa afirmação tem uma fundamentação pragmática.

(1990) fica clara a participação ativa de Fordham quanto a publicação da versão inglesa do livro, entrando em contato com Jung para descobrir o nome do antigo psiquiatra de Miss Miller.

As três hipóteses são viáveis para explicar a mudança do título, do subtítulo e de ênfase da obra, sendo a última apresentada a mais fraca. Esta terceira hipótese também tem a importância de apresentar uma crítica quanto ao caráter evolucionista de um certo aspecto da obra de C. G. Jung, que continua presente, embora de forma mais branda, mesmo na versão revisada e ampliada da obra. Embora seja possível identificar este tipo de fundamentação em algumas teorias e tipos de abordagem da obra de Jung, a sua justificativa para Fordham de que é indiferente se o arquétipo é hereditário ou não permite identificar que, para o autor, talvez o mais importante seja a forma como o fenômeno se apresenta em sua autonomia e numinosidade, do que a sua origem ou forma de transmissão. Isso aproxima a sua obra de uma hermenêutica simbólica que não precisa se fundamentar em conhecimentos das ciências naturais e cria um campo próprio para a psicologia, desvinculado de ser considerada um “nada mais que”, um simples epifenômeno de um outro campo de conhecimento.

Essas hipóteses permitem explicar o porquê de algumas mudanças da obra, mas elas não dizem nada sobre a verdadeira Miss Frank Miller. As hipóteses permitem que se identifique, de forma mais clara, o papel que Miss Miller representa nas diferentes obras e na história da psicologia analítica, mas nada sobre a autora em si. Para isso, se deve investigar indícios da história de Miss Miller e o que outros autores do campo da psicologia têm a dizer sobre esta musa trágica da psicologia analítica.

3.3 - Tentativa de reconstrução de um retrato histórico de Miss Miller

Frank Miller não é um pseudônimo, mas, embora improvável²¹¹, é o próprio nome da autora do artigo *Quelques fait's d'imagination créatrice subconsciente*, publicado nos *Archives de Psychologie*, 5, em 1905 (Shamdasani, 1990). Nascida em Mobile, Alabama, em 1880, filha de Frank e Bessie Miller, feminilizou seu nome para Franceska Miller quando foi estudar literatura e filosofia nas universidades de Berlim, Genebra e Lausanne. Após viajar e estudar em diversos países, começou a apresentar palestras que tinham como tema os costumes e a cultura de países e épocas diferentes. No artigo *A Woman Called Frank* (1990), de Sonu Shamdasani, é reproduzido um dos

²¹¹ Improvável, pois Frank é um nome masculino na língua inglesa.

panfletos promocionais de suas palestras, que fornecem uma boa noção do trabalho de Miss Miller:

After years of travel and study abroad, after carefully research in various well-know libraries and the help of many illustrious men, after preparation in six universities and colleges and experience in contributing to numerous periodical on both sides of the Atlantic, Miss Frank Miller presents a suite of three illustrated costume lectures on Russia, Greece and Scandinavia, which have already won her press notices in five languages and excited interest through many of the Northern States and Canada. Miss Frank Miller's debut was in no less an institution than Columbia University, where the initial presentations were given²¹² (Shamdasani, 1990, p. 33).

Esse panfleto²¹³ permite vislumbrar a preparação e o trabalho de Miss Miller. Um dos homens ilustres que Miss Miller conheceu e com a qual ela estudou foi Theodor Flournoy (Shamdasani, 1990). Conforme exposto neste estudo, Flournoy foi um autor de grande importância para Jung, chegando mesmo a ser considerado por estudiosos como Shamdasani (1990) uma influência maior que a de Sigmund Freud²¹⁴. Em sua principal e mais reconhecida obra, *Da Índia ao Planeta Marte* (1900/2012), Flournoy mostra que as vivências mediúnicas de Hélène Smith são, na verdade, o trabalho de uma imaginação subconsciente criativa alimentada pela criptomnésia. Após a publicação do livro, Flournoy foi atacado por Hélène Smith e outros médiuns, condenando a interpretação psicológica de Flournoy. Miss Frank Miller, com o intuito de ajudar Flournoy, enviou a ele algumas observações sobre as suas fantasias, em forma de artigo, que apoiavam a interpretação do autor a respeito das vivências mediúnicas (Shamdasani, 1990).

Na introdução do artigo, Flournoy (1905/1907) apresenta o trabalho de Miss Frank Miller como um exemplo de tentativa de compreensão de uma obra literária criada a partir do sonho ou de semissono. É um fragmento de autobiografia de extremo valor para o estudo dos estados sonambúlicos, já que estes são apresentados como

²¹² “Após anos de viagem e estudos no exterior, após uma cuidadosa pesquisa em várias conhecidas bibliotecas e da ajuda de inúmeros homens ilustres, após a preparação em seis universidades e faculdades e a experiência de contribuir em vários periódicos em ambos os lados do Atlântico, a senhorita Frank Miller apresenta um conjunto de três palestras sobre os costumes da Rússia, Grécia e Escandinávia, que já a proporcionou com notícias de jornais em cinco idiomas diferentes, e despertou interesse em muitos estados do norte e no Canadá. A estreia da senhorita Frank Miller ocorreu nada menos que na Universidade de Columbia, onde as palestras iniciais foram realizadas”.

²¹³ O panfleto foi produzido em 1902/1903 (Shamdasani, 1990).

²¹⁴ Em *Memórias, Sonhos e Reflexões* (1961/2006), Jung afirma que foi a partir de Flournoy que desenvolveu a ideia de uma imaginação criativa. O conceito de automatismo teleológico de Flournoy – impulsos que auxiliam a se preparar para eventos futuros – antecipou algumas ideias da obra junguiana, como: a criatividade e a natureza compensatória do inconsciente, a autonomia e teleologia da psique e mesmo a sincronicidade (Shamdasani, 1990).

oriundos de impressões exteriores longínquas (lembranças ou criptomnésias) e não de uma fonte alheia ao indivíduo²¹⁵. A autora é descrita como uma jovem americana, que estudou por um semestre com Flournoy e que estava construindo uma carreira brilhante como palestrante e escritora no EUA. Uma breve análise de sua psicologia também é apresentada: ela é naturalmente dada à introversão e de uma inteligência perspicaz, por vezes a sua impressionabilidade e vivacidade emocional beirariam o excesso, se não fossem compensadas por uma boa dose de vontade e autodisciplina. Segundo Flournoy (1905/1907), “Miss Miller thus combines in a most happy way something of the peculiar temperament which the Anglo-saxon authors designate of “automatism”, “medium”[...] and all the advantages of a critical mind which is not satisfied with appearances [...]”²¹⁶ (p. 289). A intenção da autora, em seu artigo, é esclarecer o fenômeno de imaginação subliminal que ocorre em suas experiências de forma análoga ao das médiuns, mas em um grau menos desenvolvido.

De forma extremamente irônica e ácida²¹⁷, Flournoy afirma ainda que Miss Miller, com o seu temperamento intensamente imaginativo, que ela denominou de “hipersensibilidade” e com a sua capacidade de “autossugestão instantânea”, que gera espécies de alucinações cenestésicas, poderia ter se tornado uma grande médium se a firmeza de sua razão não contrabalançasse tais tendências. Como compensação à “enorme perda” da grande médium que poderia ter sido Miss Miller, Flournoy (1905/1907) propõe: “Let us console ourselves for this loss by the fragments of sane psychological observations which we owe her [...]”²¹⁸ (p. 290).

A introdução segue com comentários sobre cada uma das três produções de Miss Miller e das explicações psicológicas que lhes são conferidas. Ao final do breve texto, Flournoy (1905/1907) apresenta uma obra de Robert Louis Stevenson sobre os sonhos, na qual o famoso autor afirma que, na elaboração de suas obras literárias, conta com a colaboração anônima das pequenas pessoas, os Brownies, que trabalham gentilmente na escuridão, delineando os romances e mesmo construindo algumas cenas de pronto²¹⁹.

²¹⁵ Aqui, Flournoy está defendendo a sua hipótese apresentada em seu livro *Da Índia ao Planeta Marte* (1900/2012) e contra-argumentando as acusações que sofreu de Heléne Smith e de outros médiuns.

²¹⁶ “Miss Miller combina em si, de forma característica, algo do temperamento peculiar daquilo que os anglo-saxões designam como “automatismo”, “médiuns”[...] e todas as vantagens de uma mente crítica que não se contenta com as aparências [...]”.

²¹⁷ Lembrando que esse artigo é uma resposta à Heléne Smith e outros médiuns que atacaram Flournoy.

²¹⁸ “Vamos nos consolar por esta perda com os fragmentos de observação psicológica sã que devemos a ela [...]”.

²¹⁹ Esses seriam fatores autônomos criativos do inconsciente. Ver a exposição de Jung sobre os cabiros em *Símbolos da Transformação* (1952/1956).

Esses duendes ou gênios de Stevenson, assim como as Musas dos poetas clássicos, são denominados pelos homens da ciência, pessoas sérias, como princípios complexos e contundentes: são os mecanismos de associação de ideias, os dinamismos noturnos das “neuroses”, os fatores inconscientes ou subliminais etc. De forma sábia, Miss Miller soube evitar tanto a metáfora literária quanto o pedantismo científico, permanecendo atrelada à descrição do fenômeno como ele se apresentou, de forma que a teoria que surge de sua análise é a mais simples: ela, e ninguém mais, é a autora de suas criações automáticas, entretanto, em um estado de consciência diferenciado do desperto.

O artigo de Miss Frank Miller não foi publicado somente na revista de Theodor Flournoy, em 1905, mas também no *Journal of American Society for Psychical Research*, Vol 1 – nº 06 de junho de 1907, com o título *Some Instances of Subconscious Creative Imagination*. Neste, James H. Hyslop²²⁰ escreve uma breve introdução que traz alguns detalhes sobre a vida e a personalidade da autora.

Quando trabalhava no departamento de filosofia da Universidade de Columbia, Hyslop (1907) foi professor de Miss Miller. Em sua introdução, informa que, na época da publicação do artigo, a autora estava exercendo o cargo de professora e palestrante em uma escola particular. Segundo Hyslop (1907), Miss Miller era uma estudante inteligente que se dedicava às pesquisas típicas da *American Society for Psychical Research* (fenômenos psíquicos relacionados à mediunidade). O artigo da autora é importante, pois ilustra as funções mentais que, ao menos, simula as personalidades independentes da consciência normal, e foram publicadas como exemplo dos fenômenos de complexidade psíquica, que são confundidos pelos leigos como personalidades alheias.

Além dessas descrições de Miss Miller, há artigos de jornal da época que descrevem as suas aulas e palestras. Shamdasani (1990) apresenta um artigo do *Brooklin Daily Eagle*, de 21 de novembro de 1901, no qual a palestra da autora é descrita como uma aula especial que aborda o desenvolvimento da literatura e da música da Rússia nos últimos 100 anos. Tendo morado na Rússia por dois anos, a palestrante captou as nuances da cultura e dos hábitos do povo local, o que fornece um

²²⁰ James H. Hyslop foi professor do departamento de filosofia da Universidade de Columbia, sendo contratado, inicialmente, como professor de ética e lógica, em 1889. Posteriormente, acabou se tornando chefe de departamento e começou a realizar pesquisas no campo da psicologia e da parapsicologia, sendo membro ativo da *American Society for Psychical Research*. Trabalhou de forma próxima com Richard Hodgson e William James, principalmente em suas pesquisas sobre a médium Leonora Piper, conhecida como Mrs Piper (Blum, 2006). C. G. Jung chegou a fazer parte da American Society for Psychical Research como membro honorário, e manteve contato através de cartas com Hyslop, com que partilhava um interesse sobre parapsicologia e psicopatologia (Shamdasani, 1990).

charme a mais para a sua apresentação. Um dos fatores mais interessantes da apresentação é o fato de a oradora ministrar sua palestra vestida em roupas típicas da Rússia de diferentes épocas.

Em artigo do *Columbia Spectator*, de nove de abril 1901, encontrado nessa pesquisa, é realizada a resenha de uma aula de Miss Miller denominada de “leituras em traje” de literatura russa. A palestrante é apresentada como uma aluna de psicologia da Universidade de Columbia que já havia estudado nas Universidades de Berlim, Lausanne e Genebra. Sua aula é descrita como tendo sido ministrada com charme e com uma presença graciosa e perfeita, sendo ministrada em trajes típicos da cultura local apresentada e com traduções do original de autores russos.

Shamdasani (1990) aponta outro artigo de 3 de dezembro de 1901 do *Columbia Spectator*, no qual é feita uma resenha de uma de suas aulas sobre costumes gregos. As aulas são descritas como um excelente resumo das condições artísticas, sociais, literárias e políticas da Grécia moderna. A personalidade de Miss Miller é descrita como peculiarmente agradável, o que fez da aula algo surpreendentemente prazeroso.

Em outro artigo do *Columbia Spectator*, de quatorze de abril de 1904, também encontrado nessa pesquisa, anuncia a palestra sobre a cultura Grega ministrada em uma escola pública, tendo sido originalmente apresentada na Columbia University. A palestra aborda a Grécia desde a época de Lorde Byron até os dias atuais.

Posteriormente, por volta de 1909, Miss Frank Miller é internada²²¹ no Danvers State Hospital, um dos psiquiatras que a atendeu, o Dr. Katzenellenbogen, entrou em contato com Jung mais de uma vez ao longo dos anos (Shamdasani, 1990). No prefácio da 2ª edição do livro *Transformações e Símbolos da Libido*, Jung afirma que, em 1918, recebeu confirmações de um colega americano que estava tratando de Miss Miller de que o seu distúrbio esquizofrênico realmente havia irrompido após a sua viagem pela Europa. Segundo Jung, na carta, Katzenellenbogen (Shamdasani, 1990) afirma que mesmo o contato pessoal com a paciente não o ensinou nada mais do que já estava expresso no livro. Isso leva Jung a concluir que teve êxito na reconstrução dos processos mentais semiconscientes e inconscientes de Miss Miller em seus traços essenciais (Jung, 1952/1956). Posteriormente, em 1955, Katzenellenbogen volta a entrar em contato com Jung (Shamdasani, 1990).

²²¹ Shamdasani (1990) insere como referência para a internação de Miss Miller o prontuário do Danvers Hospital número 14852, ano de 1909. Sendo assim, Miss Miller teria sido internada pela primeira vez antes mesmo da publicação da primeira parte de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001). Se Jung sabia ou não desse fato é uma incógnita.

Em seu diagnóstico de Miss Miller, Katzenellenbogen afirma que ela tem uma personalidade psicopática com traços hipomaniacos. O histórico familiar é considerado ruim e ela é descrita com um temperamento instável, erótico, superficial e inclinada à verborragia. O prognóstico para a hipomania é bom, mas para a personalidade psicopática é muito ruim (Shamdasani, 1990).

Entretanto, em uma passagem do prontuário na qual há um relato de Miss Miller vemos que o quadro é apresentado de forma muito diferente. Segundo esta passagem a paciente se mostra disposta a permanecer no hospital caso algum homem de sua confiança confirmasse o seu diagnóstico de insanidade. A paciente afirma que não está insana e que não deveria estar no hospital, e que haviam prometido que ela seria mandada para um sanatório particular. Relata, ainda, o seu nervosismo e exaustão, além da necessidade de cuidados médicos para alguns problemas de estômago que vem sofrendo. O médico termina o relato afirmando que Miss Miller se encontra sem alucinações ou delírios, com a consciência preservada e com uma apreensão clara das coisas (Shamdasani, 1990). Esse relato, realizado por Charles Rickscher, antigo colega de Jung do Burghözli que trabalhava no Danvers State Hospital, mostra Miss Miller longe de ser uma mulher em quadro maníaco progredindo para uma esquizofrenia, mas lúcida, com a consciência clara e preservada, defendendo seus direitos e dignidade. Após uma semana, Miss Miller é dispensada aos cuidados de sua tia, não há nenhuma evidência que ela tenha ficado o resto de sua vida internada no asilo ou sofrendo de um quadro de esquizofrenia (Shamdasani, 1990).

Era comum nos hospitais psiquiátricos de Boston dessa época o diagnóstico de psicopatia ser dado às mulheres jovens que eram as primeiras a viverem sozinhas na cidade e demonstravam uma liberdade relativa para se associar a quem lhes convinha. A expressão da sexualidade feminina e a independência que transgredia certas normas sociais eram suficientes para que tais mulheres fossem rotuladas como imorais, sendo institucionalizadas. Posteriormente, eram ridicularizadas e diagnosticadas pelos psiquiatras (Shamdasani, 1990). Este parece ter sido o destino de Frank Miller.

As informações sobre Miss Miller apresentadas aqui não parecem construir um quadro de psicopatia ou esquizofrenia. Os testemunhos de Theodore Flournoy²²², de James Hyslop e de Charles Rickscher, todos profissionais treinados para a investigação

²²² No prefácio da segunda edição de *Transformações e Símbolos da Libido* (1916/2001), Jung afirma que o próprio Flournoy teria comentado que Jung criou um retrato fiel da mentalidade da autora, entretanto, conforme já apontado, não há uma patologização tão forte de Miss Miller na 1ª edição.

no campo da psicologia e da psicopatologia, não confirmam nenhum traço esquizofrênico na jovem. Conforme já apontado, o próprio Jung, na 1ª edição, não afirma que a jovem corre o risco de desenvolver uma esquizofrenia e, sim, que suas fantasias apontam para um processo de regressão (isto Flourney também afirma com outras palavras), em que há uma forte ligação com a *imago* materna e um posicionamento infantil. A fantasia aponta para esse perigo e já fornece a possível solução para a jovem se libertar de tal situação: a morte do herói infantil. Kerr (1997) acredita que a hipótese da resistência de Miss Miller em aceitar a solução do sacrifício da atitude infantil apresentada na obra, seria um indício de que Jung tinha como um possível prognóstico da autora a irrupção de um quadro de esquizofrenia. Entretanto, essa leitura se baseia em pressuposições, ficando bem mais claro, através da análise comparativa das diferentes edições, as aproximações com o quadro de neurose. Mesmo quando surge alguma interpretação psicopatológica, esta é relacionada à histeria e não à esquizofrenia.

Miss Frank Miller não se encaixa no quadro apresentado por Jung, principalmente na 4ª edição revista da obra. Entretanto, tal afirmação não tem a intenção de invalidar a proposta de Jung apresentada nas 1ª e 4ª edições. Shamdasani (1990) propõe que a desconstrução de Miss Miller possibilita novas leituras do livro e um outro modo de encarar a relação do artigo da autora com a o livro de C. G. Jung.

Portanto, conforme apresentado ao longo deste capítulo, Miss Miller representa, em cada edição, uma função diferente na obra de Jung. Na 1ª edição, suas fantasias são o guia condutor para provar a validade universal das teorias propostas, ou seja, já na 1ª edição ela deveria representar o indivíduo genérico que apresenta, como qualquer outro, uma dinâmica libidinal fundamentada no novo complexo nuclear: o mito do herói solar. Entretanto, indiretamente acaba por se tornar a expressão anímica de Jung, já que, em *Transformações e Símbolos da Libido* (1916/2001), o autor identificou o começou da elaboração de sua função de fantasia (Jung, 1925/2012). Na 4ª edição, Miss Miller é patologizada e, assim, transformada em caso clínico e, mais uma vez, representa o problema do homem moderno genérico, tendo em vista que Jung utiliza o caso para apontar a importância do pensamento simbólico e do contato adequado do homem com as forças do inconsciente coletivo. Sendo assim, a figura que é apresentada em ambas as edições não é “A Miss Frank Miller”, mas uma espécie de contraparte do autor, um Outro. Para Savage (2010), Miss Miller teria sido uma tela luminosa na qual Jung teria projetado suas ideias e teorias a respeito de um inconsciente mitopoético.

Os indícios apontam, então, que Miss Frank Miller não é uma esquizofrênica que permaneceu o resto da vida em um hospital, mas uma mulher à frente de seu tempo, que sofreu com as restrições sociais de sua época. De certa forma, parte da obra de C. G. Jung parece ter tido o mesmo destino de Miss Miller, principalmente na área acadêmica. O seu experimento relatado no *Livro Vermelho* (2010) teve que esperar quase um século para ser publicado e revelar o processo de autoexperimentação em estados subliminares de Jung, de certa forma similares aos de Miss Miller.

Conforme apresentado nesta dissertação, a revelação das diferentes significações e representações de Miss Miller permitem uma leitura da obra em várias camadas. Seria um erro e uma falta de sinceridade intelectual ignorar tais fatores no desenvolvimento da pesquisa. Estes trazem questões importantes e, ao contrário de invalidar a obra de Jung, permitem uma nova visão sobre os processos inconscientes e sobre a história da psicologia analítica. Com a publicação do *Livro Vermelho* (2010), novos sentidos podem ser construídos para a obra de C. G. Jung e sobre a problemática que o seu projeto de psicologia buscou lidar, conforme foi exemplificado neste capítulo. Todos os fatores objetivos e subjetivos devem ser considerados para favorecer a diferenciação dos preconceitos legítimos e o encontro entre o horizonte do autor/texto e o horizonte do intérprete (Gadamer,1960/2014).

4 – DA FANTASIA COMO PATOLOGIA À FANTASIA COMO ONTOLOGIA.

4.1 - As Duas Formas de Pensamento na 1ª edição

A publicação da 1ª edição do livro *Transformações e Símbolos da Libido: contribuições para a história da evolução do pensamento*, em 1912, traz duas consequências fundamentais na história da psicologia. A primeira é a constituição da obra como marco de separação entre Sigmund Freud e Carl Jung. A proposição da libido como uma energia psíquica de caráter não-exclusivamente sexual deteriorou ainda mais a já fragilizada relação. A segunda consequência é duplamente composta, e marca a fundação da psicologia analítica de C. G. Jung. Em uma vertente, a obra apresenta conceitos fundamentais à psicologia analítica, embora de forma embrionária, como inconsciente coletivo, a tendência da libido de se expressar em símbolos e a importância do mito do herói (Ellenberger, 1970). Em outra vertente, a elaboração da obra, as consequências de sua publicação e as ideias presentes nela constelam no autor uma experiência crucial para toda a sua pesquisa posterior: o confronto com o inconsciente. Este confronto se constitui como uma experiência que durou do outono de 1913 até o final de 1917, na qual Jung se propôs a vivenciar uma série de fantasias (Bair, 2006), cuidadosamente registradas em seus livros negros e posteriormente elaboradas no *Livro Vermelho*, ou *Liber Novus* (2010), texto com caligrafia medieval e com imagens relativas às experiências. Este processo como um todo durou 16 anos e tem uma importância fundamental na mudança de postura de Jung para com os fenômenos psíquicos.

Com o intuito de compreender o desenvolvimento da psicologia de Jung, é essencial analisar cuidadosamente os dois tipos de pensamento que são expostos no primeiro capítulo, *A Respeito dos Dois Tipos de Pensamento*, da 1ª edição. A diferenciação entre estes tipos de pensamento será a base teórica que sustentará toda a argumentação de suas hipóteses ao longo da obra.

O primeiro tipo de pensamento que é apresentado na obra é o dirigido. Este é definido como um tipo de pensamento fundamentado na linguagem, que demanda um esforço por parte daquele que está pensando, ficando implícito um foco de atenção ativa na abordagem do fato. Dirige-se inteiramente para fora, é lógico e tem como foco a realidade, ou seja, é um pensamento que se adapta à realidade. Tem a particularidade de demandar uma energia para sua realização, o que impede que este tipo de pensamento ocorra de forma contínua. É uma atividade vital de adaptação, um processo de

assimilação psíquica dos fatos externos, por meio de um encadeamento de ideias e/ou fatos. Sua matéria constituinte é a linguagem e os conceitos verbais, sendo essa a ponte que constituiu o pensamento e que tem como finalidade a comunicação. Pensar de forma dirigida é pensar para o outro e falar ao outro (Jung, 1911-12/2001).

Linguagem aqui não pode ser compreendida como um sinônimo de palavra, mas como um sistema mais amplo que possibilita a comunicação. A palavra consiste em uma exteriorização da ideia implícita na linguagem. Este pensar dirigido, ou pensar em discurso internalizado, é uma conquista cultural da humanidade desenvolvida através dos séculos, no qual um pensamento subjetivista-individual foi gradualmente se transformando em um pensamento social-objetivo. Este tipo de pensamento possibilitou uma observação cuidadosa do funcionamento da matéria a ponto de o homem ser capaz de reproduzir artificialmente os fenômenos naturais, se apoderando das forças da natureza. Segundo Jung (1912/2001), este tipo de pensamento só se desenvolveu recentemente na história da humanidade. As culturas mais antigas não realizaram tal feito, pois foram incapazes de libertar a sua libido das relações naturais para ser sublimada, e não se voltaram voluntariamente para o antropomorfismo. O segredo do desenvolvimento cultural proporcionado pelo pensamento dirigido está na mobilidade da libido e em sua capacidade de transferência. Os homens das culturas antigas, em sua grande maioria, ficaram restritos a outro tipo de pensar, o pensamento de fantasia.

O pensamento de fantasia não segue uma linha definida de raciocínio e nem se limita a um encadeamento a partir de uma ideia superior. Ele não segue um eixo de pensamento encadeado logicamente, mas flutua, afunda e se eleva de acordo com sua própria gravidade. É um jogo de ideias que segue uma vontade interior, Jung chama este pensamento de meramente associativo e a partir de William James compara este com uma espécie de estado de sonho passivo. O pensamento linguístico cessa, e às sensações seguem sensações, e imagens seguem após imagens, os fatos e as ideias são tomados não a partir de uma realidade, mas de um desejo de como gostaria que as coisas fossem. Este tipo de pensamento não cansa, leva o indivíduo da realidade para a fantasia e é popularmente conhecido como sonhar.

Em síntese, Jung postula dois tipos de pensamento. O pensamento dirigido que tem o objetivo da comunicação com elementos linguísticos é trabalhoso e cansativo, produz inovações, adaptações, imita a realidade e age sobre esta sendo capaz de modificá-la. E o pensamento de fantasia que não demanda esforço, funciona

espontaneamente a partir de reminiscências, afasta-se da realidade, libera desejos inconscientes e é completamente improdutivo no que diz respeito à adaptação.

Para compreender as diferenças da abordagem e, principalmente, da postura de Jung aos tipos de pensamento, na obra de 1912, torna-se necessário antes analisar uma das principais referências do autor para essa teoria, o trabalho *Os Princípios da Psicologia* (1890/1983) de William James (1842-1910), publicado em 1890. Nessa vasta obra, William James discorre sobre inúmeros tópicos relacionados à psicologia, entre estes existe um capítulo dedicado exclusivamente ao tópico da imaginação. As citações de Jung, entretanto, se referem ao capítulo sobre as características e o desenvolvimento do pensamento que implica o raciocínio.

William James (1890/1983) caracteriza a maior parte do nosso pensamento como sendo constituído por um fluxo de imagens que se seguem uma após a outra. Não obstante, este tipo de pensamento acaba tendo como produto algumas conclusões racionais, tanto práticas quanto teóricas. Sua composição é realizada a partir das associações entre os termos pelo princípio da contiguidade ou da similaridade. Entretanto, a união destes ocorre a partir de fatos empiricamente concretos e não a partir de abstrações. A grande diferença entre o pensamento associativo ou devaneio para o pensamento racional propriamente dito é que o primeiro é baseado somente em fatos empiricamente concretos²²³, ou seja, fatos presentes ou passados, e suas conclusões são exclusivamente reprodutivas, enquanto o segundo se baseia em abstrações e análises, é produtivo e capaz de criar previsões. A diferença fundamental marcada por James no raciocínio é a capacidade deste de lidar com novas informações a partir de abstrações e análise, separando as qualidades essenciais do fator frente à situação ou problema apresentado. Através deste procedimento, o pensamento é capaz de trabalhar com conceitos baseados em símbolos linguísticos, separando os fatores essenciais e realizando generalizações que possibilitam a previsão e a análise através de similaridades abstratas.

O arcabouço dos tipos de pensamento conforme proposto por Jung se encontra na diferenciação de James entre o pensamento associativo e o pensamento racional. Um aprofundamento dessa diferenciação pode ser construído a partir da abordagem de James da imaginação.

²²³ Neste trabalho específico James pressupõe que o pensamento associativo ou devaneio seria somente reprodutor, não executaria criações mais complexas, mas somente cópias, junções e mistura de fatos percebidos.

Para James, imaginação ou fantasia são: “os nomes dados à nossa capacidade de reproduzir cópias de originais que em algum momento já foram percebidos” (James, 1890/1983, p. 690). A imaginação é denominada de reprodutiva quando a cópia é literal, ou produtiva quando os elementos de diferentes originais são recombinações para formar um produto novo (James, 1890/1983). Ao longo do livro, James expõe o que são as imagens criadas pela imaginação e suas características, diferenciando-a das percepções e das imagens residuais. Entretanto, o fato de maior relevância para a comparação entre as criações da imaginação e os tipos de pensamento de Jung é uma exposição que James realiza de uma pesquisa de Galton. Através de inquirições, Galton buscou realizar um levantamento sobre as qualidades e características das imagens mentais produzidas pela imaginação, os resultados do experimento o surpreenderam. A grande maioria dos homens da ciência no qual Galton aplicou os testes, argumentaram que as imagens mentais oriundas da imaginação eram por eles desconhecidas. Estes homens possuíam uma limitação mental do qual estavam completamente alheios e naturalmente supunham que tais imagens não existiam, e qualquer um que afirmasse que possuía tais imagens estaria romaneando. Os resultados das inquirições com o público em geral apontaram que inúmeros homens e uma parte maior ainda de mulheres e crianças declararam que habitualmente viam imagens mentais, perfeitamente distintas para eles e repletas de cores (James, 1890/1983).

A conclusão lógica de Galton (James, 1890/1983) é que os homens da ciência possuem uma fraca capacidade para representações visuais. A percepção apurada das imagens mentais é antagonizada pela capacidade adquirida pelo homem da ciência de realizar generalizações superiores e pensar abstratamente, especialmente quando o processo de racionalização é exercido por palavras como símbolos. Se a capacidade de visualizar tais imagens mentais algum dia esteve presente para estes homens, ela foi perdida pelo desuso ou substituída pela forma de pensamento racional abstrato. Essa caracterização e diferença entre pensamento imagético e o pensamento racional é reafirmado por James ao longo da presente obra (James, 1890/1983).

Nesta exposição fica claro como um tipo de pensamento racional e abstrato, capaz de criar conceitos e generalizações é postulado como sendo um desenvolvimento posterior adquirido em detrimento de um pensamento primário imagético inerente a qualquer homem, independentemente de sua educação. A hipótese de Jung de um desenvolvimento histórico do pensamento de fantasia para um pensamento dirigido

encontra suas raízes de cunho evolucionista nas proposições de Francis Galton e William James.

É possível constatar que o pensamento associativo e imagético de James que funciona a partir de associações, por similaridade e contiguidade, tendo um caráter empírico concreto, se aproxima do pensamento de fantasia de Jung. Enquanto o pensamento racional, capaz de generalizações sofisticadas e abstrações pautadas em uma linguagem composta por símbolos²²⁴ se assemelha ao pensamento dirigido. Uma das principais contribuições de Jung ao problema dos tipos de pensamento consiste na inserção da problemática da dinâmica da energia psíquica neste tema. A partir dessa abordagem, o pensamento de fantasia se fundamenta na realização dos desejos inconscientes, ficando o fluxo da libido preso aos objetos. Enquanto o pensamento dirigido consiste em um pensamento no qual o mecanismo de sublimação atua de forma que a energia necessária para o raciocínio fique à disposição do ego.

A diferenciação entre os tipos de pensamento e a caracterização do pensamento de fantasia como sendo improdutivo e afastando o sujeito da realidade mostra a postura da ciência da época frente aos saberes que não seguem um pensamento racional ou dirigido. Shamdasani (2013) afirma que o livro em sua forma é um estudo sobre o pensamento de fantasia a partir do pensamento dirigido, este último sendo um desenvolvimento posterior da cultura, que possibilita uma forma diferenciada e racional de compreender os fenômenos. Esta postura inicialmente seguida por Jung na 1ª edição da obra é alterada radicalmente ao longo do desenvolvimento da sua psicologia.

4.2 - Do Pathos da Fantasia à Fantasia do Pathos

O vasto estudo sobre a história do pensamento do homem, mitologia e religiões que compõem *Transformações e Símbolos da Libido* (1912/2001) pressupondo que as imagens provindas destes saberes são símbolos da libido se mostraram insuficientes. Jung chega à conclusão que aquilo que ele até agora tinha denominado de psicologia se resumia a uma mera explicação que transformava a alma em uma fórmula morta. A sua tentativa de explicação transformou o material psíquico em algo desvitalizado. O material psíquico, neste caso, é a fantasia. As explicações através das linguagens psicanalíticas e psiquiátricas, presentes na 1ª edição de 1912, caracterizam as fantasias como patológicas, desvalorizando os seus conteúdos (Hillman & Shamdasani, 2013).

²²⁴ No pensamento de James, os símbolos não possuem o mesmo significado que o da psicologia junguiana. O que aqui está sendo denominado de símbolo seria, para Jung, um sinal (Jung, 1921/2011).

Tal incômodo faz com que ele se lance na experiência de lidar com suas próprias fantasias sem aquela nuvem de possibilidades de conceitos, que mais cega do que revela (Hillman & Shamdasani, 2013). Ele, então, se reaproxima das fantasias por outro ângulo sem impor a lógica do pensamento dirigido a este tipo de experiência. Uma das passagens iniciais do *Livro Vermelho* (Jung, 2010) ilustra de forma adequada este movimento:

Eu aprendi que, além do espírito dessa época, ainda está em ação outro espírito, isto é, aquele que governa a profundidade de todo o presente. O espírito dessa época gostaria de ouvir sobre lucros e valor. Também eu pensava assim e meu humano ainda pensa assim. Mas aquele outro espírito me força a falar apesar disso para além da justificação, de lucros e de sentido. Cheio de vaidade humana e cego pelo ousado espírito da época, procurei durante muito tempo manter afastado de mim aquele outro espírito. Mas não me dei conta de que o espírito da profundidade possui desde sempre e pelo futuro afora, maior poder do que o espírito dessa época que muda com as gerações. O espírito da profundidade submeteu toda a vaidade e todo o orgulho à força de juízo. Ele tirou de mim a fé na ciência, ele me roubou a alegria da explicação e do ordenamento, e fez com que se extinguisse em mim a dedicação aos ideais dessa época. Forçou-me a descer às coisas mais simples e que estão em último lugar (p. 229).

Já em 1916, no artigo *La structure de l'inconscient*, publicado nos *Archives de Psychologie*, XVI (Jung, 1916/2001), a fantasia começa a ser considerada de outra forma. A fantasia é apresentada como uma função unitiva, na qual os elementos atuantes, como o consciente e o inconsciente, o individual e o coletivo, fluem conjuntamente. Esta possuiria entre os psicólogos uma má reputação, tanto para Adler quanto para Freud ela seria um “véu simbólico” que dissimularia tendências e impulsos. Sendo considerada a partir de tais causalidades teóricas, a fantasia é desvalorizada, impossibilitando identificá-la como a fonte criativa que possibilita o progresso da vida humana. Ela possui um valor irreduzível como função psicológica que se ramifica nos conteúdos individuais/coletivos e conscientes/inconscientes.

A desvalorização da fantasia ocorre devido à tendência de tomá-la concretamente e, como Freud, interpretá-la de forma semântica que, embora tenha um certo valor científico, impossibilita a concepção hermenêutica, como um símbolo autêntico. A posição diferenciada que Jung aos poucos constrói, permite que se identifique os sinais diretivos para que a imagem seja um indicador de como construir uma relação harmônica com o ser mais profundo do homem. Essa nova abordagem da fantasia está claramente relacionada à experiência vivenciada por Jung e relatada no

Livro Vermelho (2010), caracterizando, já em 1916 surge uma mudança radical da abordagem a este tipo de pensamento apresentado em 1912.

O símbolo não é algo que vela um princípio oculto e conhecido, mas representa uma possibilidade de elucidação, através de analogias, de algo que permanece ainda completamente desconhecido ou em processo de devir. Através do viés hermenêutico, pautado nas analogias e que atribui valor e significado, a fantasia revela aquilo que está em processo de se tornar. Mas, se ocorrer uma redução a um princípio já existente, o valor autêntico e transformador do símbolo é destruído (Jung, 1916/2001).

Essa hermenêutica que, de certa maneira, já está presente em *Transformações em Símbolos da Libido* (1911-12/2001), de maneira embrionária, e que é elaborada de forma um pouco mais consistente em 1914 no apêndice *A Interpretação Psicológica dos Processos Psicopatológicos* da conferência *O Conteúdo das Psicoses* (1914/1986) como o método construtivo é mais uma vez desenvolvida e ampliada neste texto de 1916. A característica principal deste método hermenêutico, que Jung (1916/2001) define como uma ciência amplamente praticada em tempos passados, é a realização de seguidas analogias a partir do símbolo dado. Inicialmente, o paciente realiza uma associação subjetiva e depois o analista realiza outras analogias a partir de seu conhecimento. Esse enriquecimento e ampliação da imagem, apresentada inicialmente pelo símbolo, permite que surja um quadro infinitamente complexo e multifacetado, e, a partir disto, torna-se possível o desenvolvimento de certos “caminhos” psicológicos que são possibilidades ao mesmo tempo individuais e coletivas. Segundo Jung (1916/2001), esse tipo de abordagem ao símbolo não poderia ser validado por nenhuma ciência existente em sua época, muito pelo contrário, o racionalismo poderia facilmente provar que esta não está certa. A validade de tal método pode ser afirmada somente pelo seu intenso valor para a vida e para o tratamento analítico prático.

Tais afirmações realizadas por Jung no texto de 1916, seguem as ideias já apresentadas quanto ao método construtivo em 1914 (Jung, 1914/1986), e afirma uma lógica própria da abordagem do símbolo, independente do racionalismo científico de sua época. Não é por acaso que Jung, ao propor uma tendência prospectiva da psique em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), cita Maeterlinck, literato e estudioso de filosofia, e não um autor do campo da psicologia e das ciências de sua época. No artigo de 1916, o que Jung começa a afirmar é que a fantasia e as suas produções simbólicas devem ser compreendidas dentro de um sentido próprio e não a partir do pensamento dirigido. Essa busca por uma lógica inerente à fantasia é

construída através da aproximação com uma ciência de outrora, a hermenêutica, e com o campo da literatura.

A compreensão do símbolo e da fantasia a partir dos princípios propostos pela psicologia e pela ciência de sua época eram, para Jung, um erro que acabava por acarretar na morte do símbolo e de seu potencial de transformação. A tendência de compreender os fenômenos simbólicos da psique dentro de uma lógica própria parece, aos poucos, se intensificar na obra do autor. No texto de 1931, *O Problema Fundamental da Psicologia Contemporânea* (Jung, 1931/2000), Jung defende a possibilidade de se criar uma psicologia com alma, ou seja, uma teoria da psique baseada, em última instância, em um princípio espiritual autônomo. Segundo o autor, uma psicologia que se baseasse neste postulado, certamente “não seria uma psicologia moderna, pois moderno é negar esta possibilidade” (Jung, 1931/2000, §. 661). Portanto, “[...] quer queiramos ou não, devemos remontar à doutrina de nossos ancestrais sobre a alma, porque foram eles que conceberam semelhantes hipóteses” (Jung, 1931/2001, §. 661).

De certa forma, é justamente isto o que Jung faz ao buscar embasar sua psicologia em parte em conhecimentos de épocas anteriores que lidaram com o fenômeno da alma e o simbólico, como a alquimia, os mitos, as religiões e as filosofias. A construção de sua psicologia segue um movimento similar ao fluxo da libido, conforme proposto em *Símbolos da Transformação* (1952/1956), pois o movimento regressivo para os conhecimentos do passado possibilita que a fonte criativa seja acessada e, então, o impulso progressivo emerge para que um novo conhecimento alicerçado em uma tradição possa surgir. O projeto de psicologia de Jung pode ser abordado não somente como uma tentativa de constituição de uma ciência psicológica válida, que embasaria todas as outras ciências, conforme defende Shamdasani (2003), mas a partir de certa época e, principalmente, após a sua experiência relatada no *Livro Vermelho* (2010), como uma proposta de resgate da alma e do pensamento simbólico para a cultura ocidental moderna. Com isso, não se quer afirmar que uma proposta anule a outra, muito pelo contrário. Conforme aponta Hanegraff (2012), o projeto de psicologia de C.G. Jung, de caráter enciclopédico, tem um de seus possíveis fundamentos o viés do mesmerismo romântico alemão sobre a alma e os seus misteriosos fatores. Sendo assim, este viés estaria inserido na proposta de ciência psicológica de Carl Jung, para além de uma psicologia que se limita à uma psicofísica

(Jung, 1952/1956), pautada em preconceitos ideológicos do Iluminismo (Hanegraaff, 2012).

No artigo de 1916, Jung está definindo o símbolo de uma forma diferenciada de como foi apresentado em *Transformações e Símbolos da Libido*, em 1912, e da psicanálise, transformando-o em um conceito chave, que tem em si uma tendência prospectiva, aberta e polissêmica. Além disso, a fantasia apresenta um novo estatuto, não sendo mais uma forma de pensamento, mas a própria função psicológica que une os elementos atuantes na psique.

Na obra de 1921, *Tipos Psicológicos*, a de maior porte de Jung escrita subsequentemente a *Transformações e Símbolos da Libido* (1912/2001) e às experiências relatadas no *Livro Vermelho* (2010), a fantasia passa a ser definida como elemento constitutivo da realidade psíquica. Esta é uma atividade imaginativa que mesmo tendo sua origem em fatos ocorridos, tem um conteúdo que não corresponde à realidade externa, é por essência o escoamento da atividade criadora do espírito, uma ativação ou combinação de elementos psíquicos carregados de energia. As fantasias se expressam em formas de imagem que são uma representação imediata da linguagem poética da psique (Jung 1921/2011).

As fantasias podem ser ativas ou passivas, sendo a primeira:

„causada pela intuição, isto é, uma atitude orientada para a percepção de conteúdos inconscientes, ocupando a libido imediatamente todos os elementos que emergem do inconsciente e, pela associação de materiais paralelos, faz com que cheguem à maior clareza e evidência (Jung, 1921/2011, §. 800).

A segunda aparece sem a atitude intuitiva, tendo o sujeito uma postura passiva frente as imagens, são fruto de uma dissociação relativa da psique, pois seu aparecimento pressupõe que uma energia considerável tenha se subtraído da consciência e se apossando de conteúdos inconscientes. A forma passiva da fantasia costuma ser caracterizada como doentia ou anormal, enquanto a forma ativa pertence às atividades mais elevadas do espírito humano, como as artes e as religiões.

O que se averigua é que a fantasia adquire um novo estatuto, passando a designar algo que está além do pensamento de fantasia. Jung (1921/2011) afirma que utilizou o termo fantasia de forma inadequada em sua obra *Transformações e Símbolos da Libido* (Jung, 1911-12/2001), o fantasiar deveria ser denominado, mais adequadamente, de pensamento intuitivo. Este é definido como um pensamento em que há:

[...] uma disposição de conexões conceituais e formam-se julgamentos que, às vezes, se contrapõem à minha intenção e não correspondem à minha orientação finalista, de modo a carecerem de sentimento de direção, ainda que posteriormente eu consiga, por um ato ativo de apercepção²²⁵, chegar ao conhecimento de sua orientabilidade (Jung, 1921/2011, §. 873).

O pensamento intuitivo é definido por Jung (1921/2011) como uma faculdade de intuição intelectual, é uma função irracional²²⁶, na qual os conteúdos representacionais são julgados e ordenados segundo normas inconscientes e, portanto, não-rationais²²⁷. Em contrapartida, o pensamento dirigido é definido como uma faculdade do intelecto. Sendo uma função racional ele ordena, através de pressuposições de normas racionais e conscientes, os conteúdos representacionais em conceitos²²⁸ (Jung, 1921/2011).

Tanto a função irracional da intuição quanto da sensação são consideradas funções típicas do psiquismo primitivo e infantil. Com o intuito de contrabalançar a forte impressão sensorial, a intuição fornece ao primitivo e a criança as imagens mitológicas, que se constituem como precursoras das ideias (Jung, 1921/2011). Nas palavras de Jung (1921/2011), a intuição: “Em relação à sensação comporta-se de forma compensadora e, como a sensação, é a terra-mãe a partir da qual se desenvolvem o pensamento e o sentimento como funções racionais” (§. 866).

O pensamento de fantasia, denominado na obra *Tipos Psicológicos* (1921/2011) de pensamento intuitivo, é despatologizado. A faculdade de intuição intelectual deixa de ser concebida exclusivamente como um pensamento improdutivo e que afasta o sujeito da realidade. A função intuitiva, principalmente quando ocorre em uma atitude introvertida, é capaz de captar imagens arquetípicas, as ditas imagens mitológicas precursoras de ideias, sendo assim, a atitude simbólica, comum nos primitivos e nas crianças, ocorre por meio de um tipo de apreensão de mundo própria desta função.

²²⁵ Apercepção é um processo psíquico no qual se articula um novo conteúdo com conteúdos semelhantes já existentes, de modo a ser apreendido ou entendido (Jung 1921/2011). Essa noção e definição Jung extrai de trabalhos de Wilhem Wundt.

²²⁶ Jung utiliza esse conceito não no sentido de antirracional, mas de extra-racional. Isso inclui os fatos elementares que não precisam de uma elaboração em conceitos, como “a água é molhada”; o *acaso*, mesmo que, posteriormente, possa lhe ser dado uma causalidade racional e os fatores existenciais que ultrapassam a capacidade compreensiva do pensamento racional. Conforme expresso no texto, o irracional também compreende os fatores inconscientes.

²²⁷ A função sensação, sendo também uma função irracional, funcionaria segundo esses princípios. Os conceitos de atitude e função psicológica serão abordados no próximo subitem da dissertação.

²²⁸ A função sentimento também é uma função racional, sendo assim, segue os mesmos preceitos.

Em seminário de 1943, sobre os mitos solares e a análise do manuscrito de Opicinus de Canistris²²⁹ (Jung, 1943/2015), Jung afirma que o intelecto e o pensamento intencional do homem²³⁰ foram conquistados com grande esforço ao longo da história, através de um treinamento espiritual²³¹. Neste, a Igreja teve um grande papel educativo e auxiliou o homem a se libertar daquilo que, no mundo antigo, foi denominado de *heimarmene*, estar à mercê do destino, dos espíritos ou da fatalidade, ou, em linguagem psicológica, da coerção da libido. Esse tipo de experiência, deixava o homem completamente à mercê das vontades e caprichos dos deuses, e um passo em falso poderia ser fatal. Ao conseguir conquistar a consciência e o pensamento intencional, o homem se torna capaz de exercer a sua vontade. No entanto, essa conquista está atrelada a certos perigos. O homem pode achar que o seu ego é capaz de tudo, achando que EU posso, que EU consigo. Assim, o eu passa a ser maior do que o ato em si, acreditando que pode realizar tudo, independente de outros fatores. O homem deve sempre se lembrar que sua vontade é *Deo Concedente* – atrelada à dos Deuses, se Deus quiser e permitir. A afirmação rígida do ‘eu penso’, ‘eu sei’ e ‘eu posso’ marca a fundação de um novo tempo antropocêntrico. Do desenvolvimento da consciência, ou seja, da liberdade humana, começa o solapamento da divindade, destes fatores arquetípicos. Com isso, a obsessão da vontade e da liberdade alcança um perigoso nível, que cria uma forte dualidade oriunda dessa consciência (Jung, 1943/2015). O perigo não está, então, na fantasia e, sim, na postura da consciência do homem em relação ao inconsciente, na forma como se lida com este outro e frente à vida. Portanto, “quanto mais a consciência se diferencia, maior o perigo de sua separação da raiz”²³² (Jung, 1940/2003, p. 277) é o perigo da unilateralidade presente na rígida postura consciente e racional do homem moderno.

Embora ocorra aqui uma nova compreensão da psicopatologia, podemos ler ainda nas propostas dos Tipos Psicológicos (1921/2011) uma certa continuidade de um tipo de pensamento evolucionista na obra de C. G. Jung, marcadamente influenciado por ideias biológicas do século XIX, de nomes como Ernst Haeckel e por uma

²²⁹ Opicinus de Canistris foi um clérigo da igreja católica, nascido em 1296 em Lomello, Itália. Trabalhou como professor e miniaturista e, em 1318, começou o seu treinamento religioso. Após ser acometido por grave doença que quase o matou, começou a ter pesadelos e visões, que foram relatadas em alguns manuscritos em formas imagéticas diversas, como mandalas e mapas. Entre eles está o *Codex Palatinus Latinus*, do qual Jung analisa algumas imagens (Bernardini, Quaglino & Romano, 2015).

²³⁰ Que pode ser identificado ao pensamento dirigido.

²³¹ No sentido de uma espécie de domesticação psíquica dos instintos.

²³² Jung se refere ao contato com os conteúdos arcaicos do inconsciente e com a matriz criadora.

antropologia comparativa. A intuição sendo uma função irracional funciona, junto com a sensação, como a base para o pensamento dirigido e racional se desenvolver. Entretanto, o caráter patológico é relativizado, já que este depende da postura da consciência frente às imagens que surgem do inconsciente, por meio do pensamento de fantasia ou intuitivo. O abandono de uma qualificação negativa desse tipo de pensar em contrapartida a uma positiva do pensamento dirigido aponta para uma mudança de perspectiva de Jung já em 1921, que gradualmente se afasta de algumas tendências positivistas e biologicistas do pensamento da época para a construção do seu projeto de resgate do pensamento simbólico ocidental.

Na 1ª edição de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), em sua tentativa de reformular a psicanálise através de um viés biológico²³³, Jung acabou estruturando a sua psicologia em cima de uma base evolucionista. Essa reformulação o levou a retomar algumas ideias de teóricos da memória orgânica como Ernst Haeckel, Théodule Ribot, James Mark Baldwin e Richard Semon (Shamdasani, 2003). Os estudos de mitologia e arqueologia que Jung realizava naquela época se atrelavam a ideia de que os mitos mais ancestrais e naturais apresentavam uma ligação com as bases filogenéticas da teoria das neuroses e seus complexos nucleares (McGuire, 1974). As cartas de Jung para Freud deixam claro que a busca por uma base filogenética e de um complexo nuclear através do mito para a teoria das neuroses era uma tentativa de compreender a psicopatologia a partir de um nível evolucionário e desenvolvimentista (Shamdasani, 2003).

A teoria da neurose colocada em bases filogenéticas e a proposição de um complexo nuclear que “parece ser uma perturbação profunda – causada pela proibição do incesto – entre a gratificação libidinal e propagação” (McGuire, 1974, p. 326) levam a uma forma psicológica de monogenismo, ou seja, a ideia de que toda neurose (ou psicopatologia, já que esta ideia se expande para a demência precoce) tem uma origem em comum (Shamdasani, 2003). O monogenismo psicopatológico está subentendido ao longo da 1ª edição do livro, já se apresentando no primeiro capítulo aqui analisado. Entretanto, é uma tese completamente abandonada com o advento da teoria poligênica dos arquétipos, da psicologia crítica proposta em *Tipos Psicológicos* (1921/2011) e de

²³³ Em carta a Freud, Jung justifica o uso de argumentos da biologia pela falta de um melhor para lidar com os fenômenos, além disso achava útil utilizar conhecimentos de outros campos de conhecimento que pudessem fornecer perspectivas diferentes (McGuire, 1974, p. 470).

um novo foco no impulso criativo da psique, conceituado a partir do processo de individuação e do método construtivo²³⁴.

Com base em princípios ontogenéticos e filogenéticos, Jung propõe que, nos quadros de demência precoce, a introversão leva não somente a um recrudescimento das memórias infantis, mas a um “afrouxamento” das camadas históricas do inconsciente, fazendo surgir “[...] perigosas formações que só veem à luz em casos excepcionais” (McGuire, 1974, p. 427). A ideia do surgimento de imagens de cunho mitológico, oriunda das camadas coletivas do inconsciente, como sendo algo típico dos quadros de demência precoce é abandonado por C. G. Jung já em 1921, na obra *Tipos Psicológicos*. Essa modificação tem uma consequência fundamental na revisão do livro, já que a suposta esquizofrenia de Miss Miller não pode ser mais justificada pela presença de imagens deste teor em suas fantasias. Com isso, Jung realiza um esforço de releitura e reinterpretação para que a Miss Miller da 4ª edição apresente uma postura consciente inadequada para lidar com as imagens primordiais míticas que passam a ser denominadas de arquétipo.

Antes de retomar a análise dos dois tipos de pensamento, temos que fazer uma breve digressão e tentar responder a questão do porquê, na 4ª edição do livro, Jung não utilizar o termo pensamento intuitivo para designar o pensamento de fantasia, já que em *Tipos Psicológicos*, de 1921, ele defende que essa seria a denominação mais adequada.

4.3 - Por que Não “O Pensamento Intuitivo”?

A teoria tipológica de Jung apresentada no livro *Tipos Psicológicos* (1921/2011) é uma tentativa de lidar com as pluralidades inerentes do campo da psicologia. Por meio dela Jung busca explicar as rupturas entre os autores do campo da psicanálise (Freud, Adler, Jung, etc) e da relatividade das reivindicações teóricas de cada escola. Este problema começa a ser abordado de forma mais aprofundada no trabalho de 1916 de Jung, denominado *Psicologia do Inconsciente* (1916/2011). Neste, o autor interpreta um hipotético caso clínico através de uma leitura de uma perspectiva freudiana, para posteriormente apresentá-lo sobre uma perspectiva adleriana. Através deste exemplo, Jung busca expor a pluralidade de princípios explanatórios que poderiam existir dentro do campo da psicologia. A diferença entre as teorias de Adler e de Freud seriam fruto

²³⁴ Inicialmente, Jung denomina o método de hermenêutico (1912/2011) e construtivo (1914/1986), posteriormente, modificando a nomenclatura para sintético-construtivo (1916/2011).

de diferenças tipológicas. Sendo assim, ambas as teorias seriam verdades parciais e o erro seria a generalização indevida destas (Jung, 1916/2011).

Segundo Shamdasani (2003), para uma teoria psicológica atingir um grau de validade universal, seria necessário que ela fornecesse uma explicação para as diferenças entre as teorias psicológicas, uma elucidação de como teorias contraditórias poderiam surgir no campo da psicologia. Para uma psicologia se tornar uma psicologia, o seu primeiro objeto de estudo teria de ser as próprias condições e influências do processo de se construir este campo do saber.

Jung escreve o livro *Tipos Psicológicos* (1921/2011) com o objetivo de reconciliar os pontos de vistas contraditórios das escolas psicanalíticas através de uma teoria das atitudes e funções conscientes e de uma nova apreciação do símbolo. O livro é publicado em 1921 e inicia com algumas reflexões sobre a história da psicologia. Jung expõe como falacioso o ideal da época de uma psicologia objetiva em que a observação e a experiência seriam suficientes para validar esta ciência. Isto ocorre devido ao objetivo da ciência de ir além da descrição e estabelecer leis. Através do uso de conceitos, o empírico é transcendido. Isso porque os conceitos “[...] serão sempre produtos de uma constelação psicológica subjetiva do investigador” (Jung, 1921/2011, §. 9). Partindo de William James, Jung denomina este efeito de equação pessoal²³⁵. Este efeito era mais intenso ainda nas apresentações de observações e interpretações dos fenômenos. O ideal de objetividade seria então uma impossibilidade, o que o pesquisador poderia fazer é reconhecer os elementos e efeitos de sua equação pessoal, que constituem as determinações subjetivas de seu conhecimento, o que constituiria uma pré-condição para a avaliação científica do fenômeno²³⁶ (Shamdasani, 2003).

Entretanto, se o conhecimento, e toda a psicologia, é determinado pela equação pessoal, como exigir qualquer tipo de objetividade para esta ciência? A tentativa de solução para tal problema por parte de Jung foi formular uma teoria sobre os determinantes subjetivos da equação pessoal. Este é o problema predominante no tratamento aos sistemas tipológicos anteriores realizados por Jung. Com o intuito de superar a própria equação pessoal, esse tratamento utiliza amplos paralelos históricos e literários. Isto indica o porquê de o livro *Tipos Psicológicos* (1921/2011) se fundamentar antes de tudo em um estudo histórico (Shamdasani, 2003).

²³⁵ Termo oriundo de Bessel, astrônomo que observou que as mensurações astronômicas continham pequenas variações dependendo do pesquisador que as realizava (Shamdasani, 2003).

²³⁶ A postura de Jung frente ao saber psicológico tem uma forte característica hermenêutica.

Nessa formulação, Jung (1921/2011) condiciona a equação pessoal e as diferenças das teorias psicológicas, não aos dados biográficos do indivíduo, mas a uma forma particular de captar o mundo de uma tipologia psíquica específica.

A questão da equação pessoal é relacionada diretamente no livro com o pluralismo, pois assumir que existe somente uma psicologia, ou um princípio psicológico fundamental, seria uma tirania intolerável. Embora o pluralismo seja imprescindível, a necessidade de uma limitação de variações de tipos torna-se essencial para que a ciência psicológica possa se formar, já que esta lida com o universal e o coletivo (Shamdasani, 2003). Jung (1921/2011) desenvolve, então, um esquema de oito tipos diferentes. Divididos em dois tipos de atitudes – introvertido e extrovertido. E esses em quatro tipos de subgrupos caracterizados por uma função principal e uma secundária, estas são: pensamento, sentimento (funções dirigidas e racionais), sensação e intuição (funções irracionais).

A partir da pluralidade oriunda dos esquemas tipológicos existem duas alternativas para o psicólogo: aceitar o fato que inúmeras teorias contraditórias sobre o mesmo processo podem existir lado a lado, ou realizar uma tentativa inútil e sectária de clamar uma teoria única e verdadeira (Shamdasani, 2003).

Infelizmente, somente a última parte do livro, as das descrições dos tipos em um estilo dos retratos familiares Galtonescos tiveram impacto. As descrições dos tipos foram separadas dos fatores históricos, filosóficos e psicológicos nos quais se encontravam incrustados (Shamdasani, 2003). Tal fato acarretou em uma leitura inadequada e em uma pasteurização da teoria dos tipos para se enquadrar nas pressuposições metodológicas acadêmicas da época, tornando-se uma teoria caracterológica para testes como o Myer-Briggs Type Indicator.

A tipologia de Jung como uma tentativa epistemológica de lidar com as infinitas regressões à equação pessoal através do estabelecimento de uma psicologia das psicologias, não foi aceita pelos psicólogos em geral. Estes se viam relutantes em aceitar que suas teorias, que clamavam como tendo validade universal, seriam expressões específicas de uma tipologia, sendo então relativizadas (Shamdasani, 2003).

Devido a essa ampla falta de compreensão sobre a sua teoria tipológica, Jung gradualmente abandonou os estudos desta área de pesquisa. Os tipos psicológicos eram uma proposição de uma psicologia crítica, no sentido que consistiam em um aparato crítico para separar, peneirar o material empírico, lidando com a organização e delimitação de processos psíquicos e não uma teoria caracterológica em que se

enquadram indivíduos (Shamdasani, 2003). Por isso, embora a sua tipologia tenha sido utilizada continuamente na prática clínica pelos analistas junguianos, Gradualmente, Jung abandona a teoria dos tipos e essa terminologia, escolhendo utilizar uma linguagem simbolicamente mais rica.

Em *Mysterium Coniunctionis* (1954/2011), talvez o principal livro no corpus junguiano e que já estava sendo escrito quando Jung realizava as várias revisões de *Transformações e Símbolos da Libido* (1912/2001), há uma importante passagem referente à forma dos alquimistas pensarem. Para Jung (1954/2011), ao realizarem os seus experimentos e as suas produções, os alquimistas não tinham um ato consciente do conhecimento que estavam produzindo a respeito do psiquismo. Seus conceitos parecem se movimentar dentro da lógica da analogia, dos sinônimos, daquilo que eles chamariam de *correspondentia* (correspondência). São enunciados que não são oriundos de uma *forma consciente de pensar* (poderíamos aqui usar o termo pensamento dirigido), mas de um *modo inconsciente de pensar* semelhante ao dos sonhos, das ideias súbitas, das fantasias e mesmo dos mitos e que, só posteriormente, por meio de comparações e análises, se consegue descobrir o que significam tais conceitos. Essa forma inconsciente de pensar, é definida da mesma forma que o pensamento de fantasia na 4ª edição da obra, e contém inúmeras similaridades com o pensamento intuitivo (Jung, 1921/2011). Sendo assim, o pensamento de fantasia na 4ª edição, o pensamento intuitivo de *Tipos Psicológicos* (1921/2011) e a forma inconsciente de pensar de *Mysterium Coniunctionis* (1954/2011) acabam por se constituir como um pensamento simbólico.

4.4 - A Ontologia da Fantasia

A revisão do livro, que passa a ser intitulado *Símbolos da Transformação* (1952/1956), de 1952, se baseará em um novo tipo de postura de Jung para com o pensamento de fantasia, partindo de uma definição atrelada à intuição, função irracional. Analisando algumas passagens da 4ª edição, é possível identificar a mudança de postura do autor e a utilização de uma nova base epistemológica e ontológica na compreensão do psiquismo.

A definição do pensamento dirigido não sofre grandes alterações, somente a explicação do desenvolvimento histórico deste é alterado. Na 1ª edição (1911-12/2001), a explicação era de cunho psicanalítico, os antigos não conseguiram desenvolver este pensamento, pois não conseguiram libertar a sua libido das relações naturais para ser sublimada e não se voltaram voluntariamente para o antropomorfismo. O

desenvolvimento deste pensamento depende da mobilidade da libido e sua capacidade de transferência.

Na 4ª edição (1952/1956), a explicação psicanalítica é suprimida e, em seu lugar, é inserida uma nota de rodapé, onde Jung expõe que os antigos não desenvolveram o pensamento dirigido devido à ausência de uma compulsão externa que faz do pensamento técnico algo necessário. A questão do trabalho estava resolvida com um interminável suprimento de escravos, fazendo com que o esforço para economia de trabalho se torne supérfluo. Entretanto, Jung não se restringe a tal ideia, complementando o seu pensamento ele afirma: “We must also remember that the interest of the man of antiquity was turned in quite another direction: he revered the divine cosmos, a quality which is entirely lacking in our technological age.”²³⁷ (Jung, 1952/1956, §. 17). Essa passagem aponta para uma mudança de postura para com o pensamento de fantasia, responsável pela criação de mitos e religiões. Este tem uma importância fundamental na criação de uma cosmologia que orienta o homem em seu mundo.

Ao definir o pensamento de fantasia na 4ª edição (1952/1956), Jung não o entende mais como formado por reminiscências, mas por conteúdos disponíveis e que são guiados por motivos inconscientes. As fantasias deixam de ser expressões de desejos inconscientes reprimidos para se tornarem responsáveis pela liberação de tendências inconscientes. Em nota de rodapé, Jung afirma que as fantasias despreocupadas revelam forças e conteúdos criativos, exatamente como os sonhos. A única via para o reconhecimento destes conteúdos é o pensamento passivo, associativo: a fantasia. Embora não aponte para uma adaptação direta ao mundo real, prático, cotidiano, é através da fantasia que o homem se torna capaz de transformar o seu mundo, pois carrega em si a potência de criação.

Essa potência de criação da fantasia não deve ser compreendida como meramente uma base criativa para ideias ou resolução de problemas, mas como uma base ontológica de fundamentação da realidade como pode ser experimentada pelo homem. Jung (1921/2011) propõe um *esse in anima*. A realidade é experimentada como uma realidade em nós. A realidade humana ocorre através de um processo psicológico

²³⁷ “Deve-se levar em consideração também que o interesse dos antigos estava voltado para outra direção: tinham grande veneração pelo cosmos divino propriedade essa que falta totalmente a nossa era tecnológica.”

vivo, no qual comportamento real e objeto são conjugados à formulação ideal. Em seu livro *Tipos Psicológicos* (1921/2011) afirma:

A psique cria realidade todos os dias. A única expressão que me ocorre para designar esta atividade é fantasia. A fantasia é tanto sentimento quanto pensamento, é tanto intuição quanto sensação. Não há função psíquica que não esteja inseparavelmente ligada pela fantasia com outras funções psíquicas [...] a fantasia me parece a expressão mais clara da atividade específica da psique (JUNG, 1921/2011, §. 73).

Essa proposição ontológica de Jung é analisada por Stephanie de Voogd (1984) em seu artigo *Fantasy versus Fiction: Jung's kantianism appraised*. De Voogd (1984) afirma que, embora Jung tente construir a sua psicologia em supostas bases kantianas, esta acaba por ter um teor pós-kantiano em suas concepções relacionadas de realidade psíquica e de *esse in anima*. Quando aborda uma realidade psíquica, Jung (1954/2011) se refere a algo entre *esse in re* (ser na realidade) e *esse in intelecto* (ser no intelecto), ou seja, algo criado por *esse in anima* (ser na alma/na psique). Tudo que é possível ao homem experimentar é a realidade psíquica, as imagens que se apresentam representam a única realidade possível de ser vivenciada imediatamente. Nas palavras de Jung:

Minha psique, com efeito, transforma e falsifica a realidade das coisas em proporções tais, que é preciso recorrer a meios artificiais para constatar, por ex., que um som é uma vibração do ar em certa frequência e que uma cor é um determinado comprimento de onda da luz. No fundo, estamos de tal modo envolvidos em imagens psíquicas, e não podemos penetrar na essência das coisas exteriores a nós. Tudo que nos é possível conhecer é constituído de material psíquico. A psique é a entidade real em supremo grau, porque é a única realidade imediata. É nesta realidade, a realidade do psíquico, que o psicólogo pode se apoiar (Jung, 1931/2000, §. 680).

Para De Voogd (1984), quando Jung apresenta o seu conceito de realidade psíquica, ele se baseia no *esse in anima*, ou seja, em aspectos autônomos da psique que são, em parte, pessoais e, em parte, transpessoais ou coletivos. Tal proposta de uma realidade psíquica impossibilitaria uma epistemologia baseada em Kant, tendo em vista a proposta ontológica de Jung e a de Kant. Para Kant, é a realidade fenomênica que é solidamente real, enquanto as entidades noumenais apresentam um certo aspecto de irrealidade, tendo em vista o status postulado a elas e a sua persistente incognoscibilidade. Nas proposições ontológicas de Jung, essa dicotomia fenômeno-noumenon é, de certa forma, desconstruída, tendo em vista que o fenomênico é uma realidade psíquica, o que, em termos kantianos, seria o mesmo que postular o fenômeno também como irreal.

Em sua proposta da ontologia do *esse in anima*, Jung faz um movimento de uma razão pura em termos kantianos para uma razão prática, ou seja, para aceitação de

postulados aos quais provas não podem ser construídas. A proposta desse terceiro termo, entre o *esse in re* e o *esse in intelecto*, envolve um afastamento radical da razão, da prova e do postulado em direção à fantasia e às imagens produzidas. Segundo De Voogd (1984), essa proposta não pode ser compreendida em termos kantianos, mas somente dentro da própria psicologia de Carl Jung. Para a autora, o *esse in anima* deve ser valorizada, não por ser um conceito capaz de mediar a *esse in re* e *esse in intelecto*, conforme o Jung kantiano propôs, mas porque cria uma ontologia por ela própria.

A ontologia do *esse in anima* demanda uma abordagem que não seja baseada em atitudes objetivas ou através de fatos que podem ser averiguados sendo contrapostos a outros fatos, mas somente entrando nas fantasias pelas quais a própria noção de objetividade nasce e permite que uma abordagem baseada somente em “fatos” se torne preponderante em detrimento de todas as outras. A abordagem das fantasias revela as metáforas radicantes²³⁸ que estão agindo em dado contexto e que produzem uma forma de conhecimento específica que se constitui através de noções e conceitos. Essa ontologia põe a fantasia à frente dos fatos e requer um modelo descritivo que coloca a metáfora à frente do conceito e está muito distante de qualquer tipo de postura pós-kantiana (De Voogd, 1984).

Conforme exposto anteriormente, Jung afirma que o erro dos psicólogos, em geral, ao abordar a fantasia é tomá-la concretamente, o que faz com que ela perca todo o seu valor simbólico e potencial de transformação. Se a fantasia passa a ser um sustentáculo para a construção da realidade imediata do homem (que é psíquica), uma relação com a existência que seja pautada unicamente em uma racionalidade constituída a partir da lógica do pensamento dirigido passa a ser ilógica. A adequada relação com o mundo deve reconhecer a preeminência da fantasia e considerar a abordagem hermenêutica da vida, que se qualifica a partir da leitura da obra de Jung como simbólica. A linguagem conceitual, fechada e que busca construir sistemas e estruturas para a compreensão do psiquismo seria inadequada para a compreensão dos fenômenos psíquicos a partir da leitura da ontologia do *esse in anima*.

O intelecto que constrói uma compreensão conceitual ou mesmo um enunciado filosófico sobre a psique não é um *ens per se* (um ente em si), uma faculdade mental

²³⁸ De Voogd (1984) se apropria desta ideia de James Hillman (1969/1984) que afirma que as metáforas radicantes são as bases em que se assentam a construção das noções e dos conceitos quando as percepções passam sobre o prisma de nossa psique. Estas metáforas radicantes definem uma certa tendência ou perspectiva para com o fenômeno. Hillman (1969/1984) aproxima esta noção daquilo que Jung denominou de arquétipo ou imagem primordial.

independente, mas uma função psíquica dependente do psiquismo como um todo. As afirmações provindas deste advêm de uma personalidade que habita um certo local e tempo histórico, não sendo fruto de pura lógica ou procedimentos impessoais. Segundo Jung (1939/2011), a construção conceitual ou o enunciado filosófico serão sempre de caráter subjetivo, ou seja, psíquico, portanto, passíveis de serem analisados por um criticismo psicológico²³⁹, oriundo de um criticismo epistemológico. Poderia mesmo se argumentar que a construção da ciência depende que se deixe de lado a fantasia e o sentimento para que se possa formular e expressar o material em abstrações intelectuais, afinal este seria o *modus operandi* do campo científico, o fruto do intelecto²⁴⁰. Entretanto, essa subordinação ou mesmo exclusão das outras funções psicológicas em prol do intelecto não se sustenta em sua aplicação prática, frente à vida. O intelecto e a ciência se tornam, então, um utensílio refinado que passa a não ser mais o fim e sim o meio para que as forças e potenciais criadores sejam expressas. Nas palavras de Jung: “[...] isto é ainda “psicologia” e não ciência. É psicologia no sentido mais amplo da palavra, uma atividade psicológica de natureza criadora²⁴¹, na qual a fantasia detém o primado” (Jung, 1921/2011, §. 81). Em uma psicologia prática, é “a própria vida que assume a direção” (§. 81), pois a fantasia criadora é ativada pelos múltiplos estímulos externos e se serve da ciência como meio de expressão. Embora Jung visse a ciência como um ideal elevado, assim como a arte, a tendência à hiperespecialização da função intelectual, através do cientificismo, causa uma alienação do mundo e da vida, na multiplicação dos campos de especialização os conhecimentos compartimentalizados acabam por perder qualquer conexão entre si. Como consequência: “Começa então, um empobrecimento e devastação, não apenas nos campos especializados, mas também na psique de cada pessoa que se elevou ou rebaixou ao nível de especialista” (Jung, 1921/2011, §. 81).

Para Jung (1921/2011), o intelecto e a ciência não podem ser o fim e o princípio absoluto frente à vida real, estes devem funcionar como instrumentos. A universalidade do ideal científico acaba por se constituir como uma fraqueza não podendo ser o *spiritus rector* para lidar com a totalidade da vida, outro princípio diretor de amplitude maior

²³⁹ Essa análise se baseia na psicologia crítica proposta em *Tipos Psicológicos* (1921/2011) e, conforme exposto anteriormente, mal compreendida por grande parte dos leitores do livro.

²⁴⁰ Poderíamos traduzir intelecto por pensamento dirigido.

²⁴¹ É curioso notar que Carl Jung, nessa passagem de *Tipos Psicológicos* (1921/2011), identifica a atividade psicológica em seu aspecto mais amplo, como algo além da ciência. Sendo assim, a psicologia seria não somente a base para as ciências, mas a própria forma de compreender como o homem cria e constrói os seus saberes em relação com o mundo.

tem que ser proposto para tal empreitada. Esse tem que ser um terceiro superior ao sentimento e ao intelecto²⁴², sendo entendido como “a finalidade prática ou como a fantasia criadora desta finalidade” (Jung, 1921/2011, §. 82). Mais uma vez, a fantasia é a ponte que une as duas funções e possibilita uma abordagem adequada aos fenômenos. Uma psicologia baseada em uma visão estritamente científica impossibilitaria uma adequada abordagem à vida, pois serviria somente ao fim absoluto da ciência. Sem dúvida nenhuma, o intelecto é capaz de fornecer um conhecimento da situação objetiva, mas acaba por negar qualquer outra finalidade. O que ocorre é um aprisionamento dentro de sua própria lógica, que impossibilita o reconhecimento de outras finalidades, qualificando tudo que não se enquadra em sua forma de funcionamento como “mera fantasia”. Frente a isso, a questão que Jung coloca é a seguinte: “[...] alguma coisa de real importância chegou a existir sem ter sido, primeiro, fantasia?” (Jung, 1921/2011, §. 83). O intelecto deve abrir mão de sua pretensa supremacia e aos fins absolutos da ciência para não se excluir da própria fonte da vida.

Conforme exposto em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), por uma necessidade do processo cultural, a fantasia foi suprimida pela cultura cristã e, na modernidade, por motivos diferentes, pelas ciências naturais. Esse resgate da fantasia não pressupõe uma manifestação livre e absoluta desta e um abandono do intelecto, mas sim a possibilidade de expressão sem a imposição de limites “artificiais impostos pelo intelecto ou pelo sentimento racional” (Jung, 1921/2011, §. 83). A própria realidade e necessidade histórica da época se expressará para impor os limites necessários à fantasia. O potencial criativo da psique, que Jung vincula diretamente à fantasia, afirma uma postura, de certa forma, relativista e cética ao conhecimento, sendo uma possibilidade de compreensão de mundo e nunca um saber absoluto capaz de desvelar uma realidade última: “A verdade não é eterna, é um programa a ser cumprido. Quanto mais “eterna” uma verdade, menos vida e valor terá; nada mais poderá dizer-nos porque é evidente” (§. 84).

Essas afirmações, oriundas de uma ontologia do *esse in anima* e da imagem, ou da realidade psíquica, poderia facilmente ser contestadas com as inúmeras afirmações de Jung de que a sua psicologia se constitui como uma ciência, por vezes afirmando

²⁴² Jung expõe essa hipótese no livro *Tipos Psicológicos* (1921/2011), no qual trata as possibilidades do conhecimento pelo viés da psicologia crítica, ou seja, a partir de sua teoria das funções e atitudes psicológicas.

mesmo que seria uma ciência natural²⁴³. A forma como Jung passa a definir a sua postura científica pode responder a esta aparente contradição na obra junguiana. Jung afirma que o que ele faz é uma psicologia baseada em experiências, um empirismo radical, conforme exposto por Hanegraaff (2012), em que nenhum fenômeno ficaria excluído de seu campo de pesquisa, seja o espiritismo, as percepções extra-sensoriais, visões hipnagógicas, coincidências significativas ou objetos vistos no céu. A preconcepção *a priori* de objetos que seriam dignos de serem estudados e aqueles que não devem ser abordados por serem qualificados como irracionais ou inadequados seria uma forma de preconceito que prejudicaria a construção do conhecimento. Além disso, esse empirismo era uma forma de rejeição a qualquer tipo de teorização *a priori*, nenhum fenômeno deveria ser reduzido a um princípio único de uma psicologia, conforme Adler, Freud e outros psicólogos haviam proposto (Jung, 1916/2001).

O empirismo radical de Jung está atrelado às afirmações que começa a realizar na década de 1930 de que sua abordagem seria fenomenológica. Com este termo, Jung desejava expressar que abordava os fenômenos a partir de um viés empírico, com o foco nas ocorrências, em experiências, ou seja, nos fatos, não tratava de questões metafísicas e filosóficas. A fenomenologia seria o caminho a ser tomado pela psicologia, já que relativiza a importância da teoria, não a atrelando como uma condição *sine qua non* ao método (Jung, 1936/2003). O método descritivo qualitativo seria imprescindível para a psicologia²⁴⁴, já que os fatos psíquicos são de tal complexidade que somente podem ser apreendidos por uma descrição casuística. Esse método exige que se esteja livre de pressupostos teóricos, mas nem por isso deixa de ser científico, já que “[...] toda a ciência natural é descritiva quando não pode mais proceder experimentalmente [...]” (§. 113). Não há como delimitar a alma dentro de certos conceitos teóricos e pressuposto fisiológicos ou de outra natureza. Através da observação cientificamente válida, ou seja, empírica e fenomenológica, a alma deve ser considerada em sua totalidade. A partir desses pressupostos, para Jung, os conceitos terão o intuito de delimitar um grupo analógico e afim, designando um conjunto fenomenológico, ou seja, o conceito tem uma

²⁴³ Como exemplo, temos as cartas de 17 de março de 1951 para Dr. H, de 23 de abril de 1952 para prof. J. Haberlandt e de 25 de abril de 1952 para Sra. Vera van Lier-Schmidt Ernsthäusen (Jaffé, 2002). Jung afirmava a cientificidade de sua psicologia, principalmente quando era acusado de metafísica, filósofo ou de estar propondo algum tipo de metafísica. Jung tentou resolver o problema da diferenciação entre psicologia como ciência e psicologia como prática atrelada à vida propondo, a partir da década de 1930, uma separação entre uma psicologia prática que seria referida como *psicologia analítica* e uma psicologia teórica que seria a *psicologia complexa* (Shamdasani, 2003).

²⁴⁴ Jung (1936/2003) fala de uma psicologia médica no texto *O Arquétipo com Referência Especial ao Conceito de Anima*, provavelmente referente à separação entre psicologia teórica e prática.

função de delimitação analógica e não de definição fechada. Por um aspecto negativo, a fenomenologia serve para Jung como um argumento de que não trata de fenômenos metafísicos e transcendentais, afirmando que:

Uma psicologia científica, independente de prós e contras da filosofia da época deve considerar as intuições transcendentais que emanaram do espírito humano em todos os tempos, como projeções, isto é, como conteúdos psíquicos extrapolados num espaço metafísico e hipostasiado (Jung, 1936/2003, §. 120).

Por um aspecto positivo, a fenomenologia seria pura experiência, já que o conhecimento da psique abrange tanto o objeto quanto o observador. Por isso, em certo sentido, não pode haver “princípios” e julgamentos absolutamente válidos e *a priori* (Jung, 1935/2011). Segundo Clarke (1992), o que Jung propõe nesta pura experiência é “a percepção direta que um indivíduo tem de si mesmo e do mundo, anterior a qualquer teorização” (p. 59), de certa forma se aproximando da ideia de *Erlebnis*²⁴⁵ de Husserl.

Jung começa a designar a ciência de forma diferenciada. A partir de suas propostas empíricas e fenomenológicas, encontra uma solução para propor uma ciência que possa considerar a alma em sua totalidade. Não se trata mais de propor verdades para a compreensão do fenômeno psicológico, mas modelos que apenas ilustrem um determinado modo de observação (Jung, 1946/2001). Clarke (1992) afirma que o modelo não fornece informações além da experiência, mas um quadro hipotético que permite articular e conferir sentido dos fenômenos. Sendo assim, a partir da perspectiva de Jung, somos incapazes de afirmar o que é, em última instância, a matéria ou a psique. Sendo assim, as entidades teóricas, sejam as da física (átomos, elétrons, quantum etc) ou da psicologia (inconsciente, ego, arquétipo etc) só podem se constituir como modelos. Nesse sentido, não há, portanto, diferença essencial entre a psicologia e as ciências naturais, pois ambas constroem somente modelos com os quais se torna possível lidar com os fenômenos de uma forma específica (Clarke, 1992). Portanto, é possível criar uma aproximação entre as ciências naturais e a psicologia empírica de Jung neste sentido, já que, ao tentar compreender alguns fatores psíquicos irrepresentáveis como o inconsciente, a psicologia está em situação semelhante à física, na qual “[...] as partes mínimas são em si irrepresentáveis, mas produz efeitos de cuja a natureza é possível deduzir um certo modelo” (Jung, 1946/2001, §. 417). Há um pragmatismo implícito nesta proposta científica de Jung, pois o modelo é útil no sentido da função que tem como imagem do mundo. A ciência como um todo encontra, então, uma limitação

²⁴⁵ Experiência vivida da consciência individual, prévia a qualquer modelação por teorias científicas ou de outra natureza (Clarke, 1992).

essencial e passa a ser definida como modelos que propõem uma forma de orientar, atuar e intervir no mundo. Os conceitos teóricos são concepções limites para fatores, a princípio, incognoscíveis, funcionando de forma analógica para delimitar certos fenômenos afins e similares. A ciência alcança o seu limite frente a este incognoscível, entretanto, este deve ser questionado já que “nenhuma ciência considera uma hipótese como definitiva” (Jung, 1954/2011, §. 376).

Embora esta exposição aponte que não há uma incoerência na aproximação de Jung do campo das ciências naturais, chegando mesmo a comparar a construção do conhecimento no campo da psicologia com o da física, é possível perceber que este ocorre a partir da própria ontologia e epistemologia que Jung propõe à sua psicologia. A construção de qualquer conhecimento, independente da disciplina, será uma experiência psíquica, já que todo o dado imediato que o homem tem acesso é psíquico, sendo impossível se colocar fora deste campo de existência psicológico. A realidade é, em instância imediata, psíquica, sendo gerada justamente a partir deste potencial criador da fantasia que coordenará as diferentes funções psicológicas e se expressar através de imagens. Para Jung, “[...] tudo aquilo que se torna consciente é imagem e [...] imagem é alma [...] a alma é um mundo no qual o eu está contido” (Jung, 1929/2011, §. 75). A consciência não tem relação direta com o objeto material, os fenômenos que temos acesso no campo da consciência são intercaladas por processos inconscientes²⁴⁶ que transformam o fato psíquico do estímulo em imagem. Portanto, “aquilo que nos parece como uma realidade imediata consiste em imagens cuidadosamente elaboradas e que, por conseguinte, nós só vivemos diretamente em um mundo das imagens” (Jung, 1933/2001, §. 746).

Sendo a realidade um mundo psíquico, qualquer pressuposição sobre a verdadeira natureza da matéria são conclusões indiretas e hipotéticas, enquanto que a realidade imediata psíquica inclui fatores que são ditos como “irreais”, por vezes pejorativamente denominados de imaginação e ilusão, e independentes de fatos exteriores. Frente a esta realidade, a razão e a vontade, por vezes, se encontram à mercê desta dita “irrealidade” que tem efeito tão ou mais poderoso do que o suposto mundo externo e real. Os homens são “subjugados por um mundo que foi criado pela nossa psique” (Jung, 1933/2001, §. 747). Por fim, “[...] a realidade do psíquico, isto é, a

²⁴⁶ Embora Jung não cite no texto *Real e Supra-Real* (1933/2001) que a fantasia cria a imagem, é possível supor que ela é a responsável pela sua formação, já que realiza a coordenação e união das funções psicológicas.

realidade psíquica, aquela única realidade que podemos experimentar diretamente, se acha entre as essências desconhecidas do espírito e da matéria” (Jung, 1933/2001, §. 748), ou seja, a realidade psíquica é identificada com o *esse in anima*.

Frente à proposta ontológica de Jung, a realidade que temos acesso e que pode ser cognoscível é a imagem²⁴⁷, criada através do potencial de fantasia da psique e que se apresenta à consciência. Portanto, surge uma impossibilidade de conhecer de forma absoluta o objeto dito real, caracterizando o *ceticismo epistêmico* de Jung (Barreto, 2012). Jung recusa postular a verdade absoluta sobre o homem, pois considera que o conhecimento é irremediavelmente mediado pelo psiquismo, portanto, qualquer postulado será inevitavelmente humano e relativo.

Essa condição epistemológica faz com que a construção e a possibilidade do conhecimento ganhem um aspecto simbólico, que “representa todo produto psíquico que tiver sido por algum momento a melhor expressão possível de um fato até então desconhecido ou relativamente conhecido” (Jung, 1921/2011, §. 906). Nesse sentido, a própria ciência seria uma construção simbólica, já que é constituída por hipóteses que tentam criar modelos para um fenômeno presente que é desconhecido, incognoscível em sua essência.

Na proposição de Jung, o símbolo se torna um conceito fundamental na psicologia analítica pelo qual todos os outros serão abordados, tendo em vista que por este viés os conceitos teóricos perdem o seu poder definidor e redutivo, e passam a ser metáforas que tentam dar sentido e significado para uma série de fenômenos singulares que podem apresentar certas semelhanças ou afinidades. Os conceitos são peças móveis e fluidas que auxiliam na construção de um modelo de compreensão do mundo. Sendo assim, inconsciente e realidade, psique e matéria, são conceitos limites, que podem ser

²⁴⁷ Em *Tipos Psicológicos*, Jung (1921/2011) define imagem como “...uma representação imediata oriunda da linguagem poética, ou seja, a imagem de fantasia que se relaciona indiretamente com a percepção do objeto externo” (§. 826). A imagem seria uma grandeza complexa composta por diversos materiais de múltiplas procedências, uma “...expressão concentrada da situação psíquica como um todo e não simplesmente ou sobretudo dos conteúdos inconscientes” (Jung, 1921/2011, §. 829). O surgimento ou constelação da imagem depende, por um lado, da atividade espontânea do inconsciente, e, por outro, da situação presente da consciência que estimula certos materiais subliminares relevantes e inibe os irrelevantes. A imagem representa, então, a situação presente tanto consciente quanto inconsciente, devendo ser considerada a partir destas instâncias e de suas relações. Em texto de 1926, *Espírito e Vida*, Jung (1926/2001) fornece outra definição de imagem: “Emprego a palavra imagem, aqui, simplesmente no sentido de representação. Uma entidade psíquica só pode ser um conteúdo psíquico, isto é, só pode ser representado quando é representável, ou seja, quando possui a qualidade de imagem” (§. 608).

compreendidos somente por um hipotético “como se” (Jung, 1934/2001), ou seja, através de metáforas e aproximações analógicas²⁴⁸.

A partir da proposição da realidade simbólica e da abordagem metafórica do fenômeno, o estatuto de cientificidade da psicologia de C. G. Jung deverá ser pautado em uma ciência hermenêutica, capaz de abordar o fenômeno de forma descritiva, aberta, não redutiva e na clara dialética da construção do conhecimento e do significado entre o eu (consciência) e o mundo/psique (realidade/inconsciente). Embora Jung, por vezes, afirme que a psicologia analítica é uma ciência natural (Jung & Jaffé, 1961/2006), há um afastamento da compreensão tradicional²⁴⁹ sobre esse campo em três aspectos de sua obra, e que o aproxima das ciências hermenêuticas: 1) ao contrário dos demais fenômenos naturais, a psique não pode ser quantificada, e o enfoque fenomenológico aponta para uma preponderância da questão do significado na construção de seu projeto de psicologia; 2) na psicoterapia, o indivíduo é singular e os fenômenos apresentados não podem ser reduzidos a um princípio único e *a priori*; 3) a construção do saber sobre a psique humana está sujeita a distorções e preconceitos oriundos da equação pessoal, já que sujeito e objeto de investigação estão inevitavelmente entremeados (Clarke, 1992). Nas palavras de Jung:

[...] desconhecemos o que está contido sobre o termo psique, uma vez que a Psicologia se acha numa posição desvantajosa: o observador e o objeto observado são, em última análise, uma só coisa. Infelizmente, a Psicologia não dispõe de um ponto de apoio externo, como o de Arquimedes, pois toda percepção é de natureza psíquica e só por via indireta é que conhecemos o não psíquico (Jung, 1954a/2011, §. 377).

Esse posicionamento científico se fundamenta na premissa do lugar essencial que a fantasia ocupa na criação da realidade e aponta para a necessidade premente de uma relação ética entre o saber e a vida.

Como expressão fundamental da psique, a fantasia acaba por se tornar um substrato dos tipos de pensamento. Além disso, o pensamento de fantasia (intuitivo), a partir do livro *Tipos Psicológicos* (1921/2011), passa a ser compreendido como a base de onde surge o pensamento dirigido. Em consequência, não existe a possibilidade de separação absoluta entre os dois tipos de pensamento, que estão entremeados em uma

²⁴⁸ Neste sentido, a tese de De Voogdt (1984) de que a teoria do conhecimento da psicologia de Jung não apresenta nenhuma ligação com pressupostos pós-kantianos é contraposta por Clarke (1992) que defende que a noção do “como se” aproxima Carl Jung do filósofo neokantiano Hans Vaihinger, para quem as categorias kantianas possuem valor puramente hipotético e relativo.

²⁴⁹ Talvez outra possibilidade de Jung compreender a psique como natureza venha da *Naturphilosophie* de Schelling, adotada pelos autores da psiquiatria romântica, conforme apontado por Hanegraaff (2012).

criação contínua da realidade. De acordo com as proposições presentes em *Tipos Psicológicos* (1921/2011), o pensamento de fantasia da 1ª edição do livro *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) pode ser entendido como uma fantasia passiva²⁵⁰, em que a consciência não tem uma atitude ativa frente às imagens, sendo incapaz de desenvolvê-las de forma clara e elaborada. É justamente este tipo de fantasia que Jung pressupõe ser as de Miss Frank Miller. Na 4ª edição, o pensamento de fantasia passa a ser um pensamento que seria melhor caracterizado como uma abordagem intuitiva irracional ao fenômeno (função intuição), uma forma diferenciada do pensamento racional (função pensamento) de conhecer o mundo. Um pensamento via inconsciente que, se elaborado posteriormente através da consciência, de acordo com a *função transcendente*²⁵¹, possibilitaria a formação do símbolo ou da vivência simbólica. Este é fundamental para a orientação do homem em seu campo de existência.

As comparações entre a 1ª e a 4ª edições apontam para uma torção ontológica e epistemológica na obra de Jung. Na 1ª edição, o conhecimento era possível através de um esforço do pensamento dirigido em descobrir a relação entre consciente e inconsciente, desvendando as tramas inconscientes em suas expressões simbólicas do fluxo libidinal. As imagens são reduzidas a conceitos marcadamente psicanalíticos referentes ao fluxo da libido, de teor monogênico e acentuadamente biologizante²⁵². A 4ª edição, embora ainda possua algumas conotações conceituais do fluxo da libido e de pensamento evolucionista, tem como base a ontologia do *esse in anima*, da realidade

²⁵⁰ Esse tipo de comparação é apresentado por Jung na 4ª edição. Realizamos tal interpretação somente para apontar a transformação da fantasia para além do campo da patologia.

²⁵¹ “Por transcendente não se deve entender algo de misterioso e por assim dizer supra-sensível ou metafísico, mas uma função que, por sua natureza, pode-se comparar com uma função matemática de igual denominação, e é uma função de números reais e imaginários. A função psicológica e ‘transcendente’ resulta da união dos conteúdos conscientes e inconscientes” (Jung, 1958/2000, §. 1).

²⁵² Uma passagem da 1ª edição, no capítulo V da parte II, *Simbolismos da Mãe e do Renascimento*, aponta algumas características dessa epistemologia e ontologia que tem uma preeminência do pensamento dirigido. Nesse capítulo, Jung (1911-12/2001) afirma que os exercícios religiosos não são a única forma de transformar a libido incestuosa. Existe também a possibilidade do reconhecimento consciente e da compreensão direta do fluxo libido incestuosa e, assim, esta não precisaria ser transformada em símbolos religiosos. O homem é capaz de se sacrificar pelo outro sem precisar do símbolo religioso, mas simplesmente pelo fato de saber que, sem o sacrifício por esse outro, a humanidade não poderia existir. Este é o caminho para a autonomia moral, ou liberdade perfeita, em que o homem é capaz de lidar com a compulsão do desejo através do conhecimento, não necessitando das ilusões através das crenças dos símbolos religiosos. Essa ilusão deve ser superada em prol da autonomia moral. Jung expõe, então, que o perigo moral e infantil está na crença no símbolo, porque, através disto, o homem guia a libido para uma realidade imaginária. A simples negação do símbolo não muda nada, pois negá-lo não quer dizer que ele deixará de existir. O símbolo em si não é perigoso, o perigo é o estado mental infantil que as religiões e as crenças podem impor. Jung (1911-12/2001) propõe como solução a substituição da crença pela compreensão, com isso a beleza do símbolo poderia ser salva, mas permaneceríamos livres dos resultados deprimentes da submissão à crença. Jung afirma que essa seria a cura psicanalítica para a crença e a descrença.

psíquica. Conforme aponta De Voogd (1984), com o primado da fantasia, o conhecimento passa a ser possível somente através de um modelo descritivo que conceda prioridade à metáfora sobre o conceito. O símbolo – expressão da atividade imaginativa da psique – ganha, assim, um estatuto epistemológico fundamental (Barreto, 2008).

5 – DO MONOGENISMO PSICOPATOLÓGICO AO POTENCIAL CONSTRUTIVO DO POLIGENISMO ARQUETÍPICO.

5.1 – O Monogenismo Psicopatológico

O primeiro capítulo de *Transformação e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) apresenta a teoria dos dois tipos de pensamento e lança as bases de fundamentação para Jung desenvolver inúmeras hipóteses ao longo do livro: o aspecto criador e destruidor da libido; a evolução do pensamento do homem a partir de uma dinâmica entre indivíduo, meio e instituições culturais²⁵³; a importância psicológica e histórica do mito do herói; e a proposição de um novo conceito de libido que se expressa prioritariamente em símbolos. Tais proposições servem de arcabouço teórico para duas teses principais do livro, que se relacionam de maneira estrita: lançar as bases para uma psicologia científica; e explicar os fenômenos presentes no processo psicopatológico da demência precoce e a dinâmica libidinal presente neste quadro.

A primeira tese é sustentada pela identificação de um substrato comum aos homens, construído através de uma história evolutiva da psique e expresso em símbolos. Os níveis subjetivos comuns e arcaicos podem ser identificados em certos tipos de vivências psicológicas em que ocorrem a regressão libidinal. Essa tese é construída, principalmente, a partir da proposição de uma abordagem genética da libido, na qual existira uma libido primordial (*Urbido*) que, ao longo da história humana, foi sofrendo transformações através dos símbolos, que se tornaram uma espécie de núcleos energéticos deste processo, ficando marcados na psique humana como imagens primordiais (*Urbild*). Esse processo possibilitou o desenvolvimento do pensamento de fantasia para o pensamento dirigido.

A segunda tese diz respeito à dinâmica libidinal. Para Jung, a explicação de Freud de retirada da libido dos objetos externos em casos de demência precoce não poderia ser justificada com um conceito da libido com um caráter exclusivamente sexual. Consequentemente, Jung propõe a sua nova concepção da libido e explica a demência precoce como uma retirada da libido dessexualizada do objeto que pertence à função da realidade. Com essa retirada, surge uma regressão libidinal tão intensa que reaviva formas de adaptação psíquicas (ou função da realidade) anteriores e, no caso das demências precoces, arcaicas. Entretanto, esse mecanismo segue o mesmo princípio das

²⁵³ Utilizo instituições em sentido lato, de aquisições culturais e simbólicas, desde a invenção do fogo e da linguagem, conforme exposto por Jung, até o papel das instituições religiosas.

explicações psicogênicas das neuroses, no qual, frente a uma falha em um processo transferencial recente, surge a repressão que reaviva velhas formas de transferência, especificamente as *imagos* parentais. A diferença principal é que, na transferência da neurose, somente uma parte da libido de qualidade sexual é retirada da realidade, o que faz com que somente a libido sexualizada seja reprimida. Sendo assim, os produtos substitutivos de fantasia que surgem têm significado e origem individual apenas com traços arcaicos. Na demência precoce, os traços arcaicos são pronunciados (Jung chega mesmo a postular, na 1ª edição, que ideias ancestrais poderiam ser reavivadas de forma quase que similar), já que aquilo que se perdeu foi o investimento em uma função da realidade presente no homem desde a antiguidade, o que faz com que um substituto arcaico tome o seu lugar. Como consequência dessa nova proposição, Jung acaba por fundar um monogenismo psicopatológico em sua visão de psicanálise (Shamdasani, 2003), já que tanto a demência precoce quanto as neuroses²⁵⁴ ocorreriam a partir do mesmo mecanismo. Esse monogenismo acaba se expressando não somente através de um mecanismo da dinâmica psicopatológica, mas também a partir da substituição do complexo nuclear edípico por um novo tipo de complexo ou motivo central para a sua nova versão da psicanálise.

Com essas proposições, Jung aproxima a psicanálise da psiquiatria, baseado, principalmente, em argumentos biológicos e evolucionistas de tons lamarckianos e com influência das teorias de Haeckel (Shamdasani, 2003). Além disso, conforme dito anteriormente, também a fundamenta como ciência, já que a teoria poderia ser generalizada à humanidade a partir de tais bases.

Nas cartas trocadas entre Freud e Jung no período de elaboração de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) é possível identificar esses motivos e proposições que subjazem à obra. Em carta de 30 de novembro de 1909, Jung já afirma, com entusiasmo, que acredita que a compreensão da psique só seria possível através de estudos históricos ou com o auxílio destes. Jung realiza, então, uma comparação entre a proposição de uma abordagem histórica²⁵⁵ com a lei de

²⁵⁴ Jung se refere mais às histerias. Entretanto, essa explicação poderia ser expandida para as neuroses obsessivas. Em uma carta a Freud, de 14 de dezembro de 1909, Jung afirma que a ideia de Freud de que as ideias obsessivas são substitutos regressivos para a ação é extremamente convincente.

²⁵⁵ Nessa carta, Jung afirma que a filologia também teria um importante papel no desvelar dos segredos históricos da psique, que possibilitaria a compreensão adequada da psicologia do homem moderno. Essa afirmação da importância da filologia pode ser facilmente identificada na obra *Transformações e Símbolos da Libido* (1916/2001) nas constantes comparações etimológicas realizadas e no método comparativo de estudo das imagens que equivale, de acordo com Jung (1944/2011), ao trabalho de desvendamento de uma língua desconhecida.

recapitulação biogenética de Ernst Haeckel, afirmando que a compreensão da anatomia e da ontogênese só são possíveis através de uma base filogenética e da anatomia comparada. O que o pesquisador encontra na psique individual²⁵⁶ do homem moderno em forma diferenciada, atrofiada, comprimida e unilateral, pode ser identificado de forma disseminada e em sua máxima expressão nos tempos passados (McGuire, 1976). Em carta anterior, de 8 de novembro de 1909, Jung já havia dito que estava mergulhado em estudos arqueológicos e mitológicos, reveladores das bases filogenéticas das neuroses. Em outra carta, de 15 de novembro de 1909, Jung apresenta a proposição de que os mitos mais antigos e ancestrais dizem respeito ao complexo nuclear das neuroses. Ele segue a missiva apresentando várias narrativas míticas que exemplificariam esse complexo nuclear, como Cibele, Dionísio, Osiris, Orfeu etc, também utilizados na composição de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001). Em carta de 2 de junho de 1910, o complexo nuclear é identificado como uma perturbação profunda, causada pela proibição de incesto, entre a gratificação libidinal e a propagação. Em novembro de 1909, a proposição de um complexo nuclear já é apresentada, sendo, aos poucos, elaborada e ampliada, passando a ser o foco nodal não só das neuroses, como também das psicoses, assim como elemento constitutivo do processo histórico evolutivo de formação simbólica do pensamento do homem moderno.

A elaboração do aspecto monogênico psicopatológico através da mitologia e da arqueologia continua nas cartas. Em 14 de dezembro de 1909, Jung afirma que a fórmula para a demência precoce seria semelhante à proposta por Freud para as neuroses obsessivas, só que a regressão traria um substituto não para a ação (ideias obsessivas), mas para a realidade como um todo (função de realidade). Em 25 de dezembro do mesmo ano, afirma, mais uma vez, que para desvendar os segredos das neuroses e das psicoses seriam necessários estudos nos campos das mitologias e da história das civilizações, da mesma forma como a embriologia depende da anatomia comparada. Logo após, em 10 de janeiro de 1910, Jung afirma que realizou uma palestra em que buscou apresentar as fundações psicogenéticas dos símbolos²⁵⁷, ou seja, as fantasias individuais teriam, como causa primeira, uma forma, conflito ou material

²⁵⁶ Já em 1909, Jung está pressupondo uma psique coletiva, dado que esta é a contrapartida de uma psique individual.

²⁵⁷ Na carta, ao citar os termos símbolo e simbolismo, Jung os coloca entre aspas. Isso aponta para uma possível indefinição sobre o que Jung gostaria de designar como símbolo ou para uma compreensão diferenciada dos saberes de sua época.

mítico ou mitologicamente típico. As cartas seguem apontando tanto para o monogenismo quanto para uma tendência à abordagem genética dos fenômenos e para a utilização de um argumento biológico, mesmo que de forma analógica.

Há ainda indícios desses fatos na carta de 29 de setembro de 1910, na qual Jung afirma a sua conjectura de que as fantasias de Miss Miller dizem respeito a um mistério de redenção. Além disso, cita dois exemplos de casos de demência precoce em que os conteúdos de caráter mítico e ancestral poderiam ser facilmente identificados, uma em que o mistério da redenção também está presente e outro em que o conteúdo dos delírios diziam respeito à lenda de Pedro e do Anticristo. Em 12 de junho de 1911, Jung informa a Freud que realizou uma palestra no Encontro de Psiquiatras Suíços em Lausane sobre as formas das fantasias inconscientes e que tudo que está realizando gira em torno de descobrir as formas e os conteúdos de tais fantasias. Esse empreendimento seria uma condição essencial para a adequada compreensão dos quadros de demência precoce. Nos casos desta patologia, deve-se trazer à tona o mundo interno produzido pela introversão da libido que, nos paranoicos, aparece como um sistema de delírio distorcido. O autor compara esse processo com a vivisseção realizada com uma intensa resistência interna. Aparentemente, a introversão leva não somente, como na histeria, à uma recrudescência das memórias infantis, mas também a um afrouxamento das camadas históricas do inconsciente, fazendo surgir perigosas formações que só vem à tona em casos excepcionais (McGuire, 1976).

Na carta seguinte, de 23 de junho de 1911, Jung responde a uma crítica de Freud afirmando que, embora possa ser verdade que os sistemas de fantasia da demência precoce exibem paralelos com os devaneios dos histéricos, também é certo que nem todos os casos possuem esse sistema, pelo menos não à sua disposição consciente. As fantasias inconscientes possuiriam um vasto material relevante, sendo uma via essencial para trazer o que está interno para o exterior. Jung relata ter esperanças em ser capaz de desvendar mesmo os casos mais inacessíveis através desses tipos de conteúdo. Jung termina a carta falando que as fantasias inconscientes são um incrível caldeirão de bruxas e cita uma passagem do Fausto de Goethe (2007): “Transformação com formação se alterna, / Do eterno espírito atuação eterna. / Fluem lá visões de todas as criaturas; / Não te veem. Veem só espectrais figuras” (p. 229). Jung afirma que estaria sendo revelado seria a matriz da mente (McGuire, 1976).

As cartas servem como documentos históricos de reconstrução das ideias de Jung, posteriormente expostas em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-

12/2001). O mistério da redenção de Miss Miller estaria relacionado ao complexo nuclear que Jung propõe, representado pelo mito do herói solar. Na obra, Jung não utiliza este termo, como nas cartas, mas a leitura deixa claro que este mito funciona como o núcleo dinâmico de transformação do pensamento do homem. O complexo é estudado a partir de uma comparação dos mitos e da história das civilizações com as fantasias inconscientes, construindo uma explicação psicogênica não somente para a demência precoce, mas, também, para os quadros de neurose. Por fim, Jung postula que seus estudos comparativos acabam por lhe revelar a matriz da mente do homem. Toda essa elaboração intelectual pode ser acompanhada nas cartas de Jung, fazendo com que a fique mais clara a intenção do autor ao redigir à obra, criando um fio condutor para a leitura de um livro amplo e labiríntico.

No primeiro capítulo de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), a hipótese do monogenismo psicopatológico já é apresentada. Há a proposição da equação que iguala o pensamento do homem primitivo ao da criança, ao do sonho e da psicopatologia. Ao construir essa conjectura, Jung cita *A Interpretação dos Sonhos* (1900/2001) de Freud. O mecanismo psíquico que governa os sonhos é regido pelo mesmo processo primário irracional que atua na infância do indivíduo. Com o desenvolvimento psicológico, esse tipo de funcionamento do aparelho psíquico é substituído por um processo secundário. Entretanto, nos quadros de psicose, essa operação do mecanismo psicológico se torna novamente ativo²⁵⁸. Sendo assim, Freud também realiza uma equação entre pensamento infantil, sonho e psicose. A utilização do pensamento freudiano por Jung seria esperada, já que, naquele período, o autor suíço trabalhava em conjunto com Freud para a consolidação do campo da psicanálise. Entretanto, para justificar a sua hipótese, Jung segue, em uma nota de rodapé, citando outro autor que enfatizou a mesma visão, de maneira independente de Freud: Pierre Janet.

Os estudos de Janet reafirmam a hipótese de Jung por um ponto de vista diferente de Freud. Esse outro viés, de importância essencial, é o biológico²⁵⁹. Janet distingue as funções mentais em uma parte “inferior” firmemente organizada e uma parte “superior”, concebidas em um estado de transformação contínua. Segundo a visão de Janet apresentada por Jung, as neuroses seriam distúrbios ou estagnações na

²⁵⁸ No livro *A Interpretação do Sonhos* (1900/2001), Freud afirma que o processo primário estaria, de certa forma, ativo na psicologia das neuroses, como, por exemplo, na histeria.

²⁵⁹ Posteriormente, será abordado o uso do argumento biológico por parte de Jung na obra *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001).

evolução de inúmeras funções superiores do organismo, que foram incapazes de se adaptar a uma situação presente do mundo exterior e do indivíduo. No lugar destas funções superiores, começam a se desenvolver em algum grau distúrbios mentais e fisiológicos, sobretudo emocionais. Esta dinâmica seria nada mais do que uma substituição de uma função superior por uma exacerbação de uma função inferior, que acarreta em distúrbios viscerais grosseiros. Frente a esta exposição da ideia de Janet sobre as neuroses, Jung argumenta que as funções inferiores seriam as “partes antigas” do organismo que substituiriam as funções mais recentes quando surge uma dificuldade de adaptação, em suma: “[...] the archaic replaces the recent function which has failed”²⁶⁰ (Jung, 1911-12/2001, §.35). Visão similar sobre a natureza do sintoma neurótico foi proposta por Claparède, que compreendeu o mecanismo histeriogênico como uma espécie de tendência à reversão, ou seja, uma espécie de reação atávica. Jung constrói uma leitura em que a substituição das funções de Janet e o mecanismo de Claparède estariam de acordo com o processo de regressão.

Em nota de rodapé, Jung coloca o nome de Janet ao lado de Freud, fato bastante significativo. Concomitantemente à utilização de um argumento biológico, ao qual Freud desaprovava pelo fato de a psicanálise ter que se sustentar como uma disciplina independente de outros campos dos saberes²⁶¹, há a construção de uma fundamentação em autor considerado por Freud como adversário, um claro competidor de seu movimento psicanalítico²⁶² (Borch-Jacobsen & Shamdasani, 2012). Não é por acaso que Freud, ao dar o seu parecer para Jung sobre a primeira parte do livro, em carta de 11 de novembro de 1911, critica o uso de outros autores para a fundamentação dos dois tipos de pensamento²⁶³, afirmando que isso tornou a leitura tediosa. Jung em 1902 havia ido para a França e estudado sobre a tutela de Pierre Janet, este teve uma profunda

²⁶⁰ “[...] o arcaico substitui a função recente que fracassou”.

²⁶¹ Para a exposição deste argumento, ver carta de 30 de novembro de 1911 de Freud para Jung (McGuire, 1976). Essa carta é de período posterior à publicação da primeira parte de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12, 2001), entretanto, tal discussão já havia sido realizada anteriormente através de uma hipótese abandonada por Jung de que a demência precoce seria causada por uma toxina (McGuire, 1976).

²⁶² No livro *Os Arquivos Freud* (2012), Borch-Jacobsen e Shamdasani mostram como Janet também nutria certo ressentimento com Freud e o movimento psicanalítico. O autor francês afirmava que algumas de suas ideias teriam sido utilizadas com uma nomenclatura diferente pela psicanálise, entre tais ideias estaria o conceito de complexo, que Janet erroneamente atribui a Freud e Breuer. Além do termo complexo, Janet afirma que as noções de catarse e do próprio tratamento psicanalítico não diferem daquelas apresentadas por ele anteriormente. (Borch-Jacobsen&Shamdasani, 2012).

²⁶³ Conforme citado anteriormente, Jung utiliza inúmeros autores na fundamentação dessa teoria, entre eles: William James, Friederich Nietzsche, Hermann Ebbinghaus, Hugo Karl Liepmann, Oswald Kulpe, Christian Wolff, James Mark Baldwin, Friedrich Jodl, Jacob Burckhardt, Wilhelm Max Wundt, Sigmund Freud, Pierre Janet, Édouard Claparède, Otto Rank, Georg Friedrich Creuzer, Guillaume Ferrero, Theodor Flournoy, Friederich Wilhelm Joseph Schelling, Immanuel Hermann von Fichte, entre outros.

influência em Jung juntamente com Theodor Flournoy. O argumento biológico utilizado para respaldar o monogenismo psicopatológico parece estar, então, em estreita relação com uma reaproximação com alguns autores do campo da psiquiatria. Um tipo de psicanálise diferenciada está sendo construída, o que vai acarretar no rompimento entre Freud e Jung.

O monogenismo psicopatológico continua sendo desenvolvido na primeira parte da obra, a partir da apresentação do aspecto criador e destruidor da libido, que se volta contra ela mesma, e do complexo nuclear que fundamentaria a dinâmica libidinal. No capítulo III, *O Hino de Criação*, Jung expõe, a partir das fantasias de Miss Miller, a dinâmica do processo libidinal de introversão que se caracteriza como uma regra psicológica que se apresenta de forma branda em indivíduos normais e de forma exacerbada nos quadros psicopatológico. Em certas perturbações, o processo de introversão se manifesta com tal intensidade que faz com que o indivíduo se afunde cada vez mais em suas fantasias. Como resultado, aos poucos a realidade interna ganha força e a externa se enfraquece. O processo continua até um certo ponto, onde o indivíduo percebe a sua separação com a realidade e tenta compensatoriamente se voltar para o ambiente. Entretanto, essa nova tentativa de transferência já está permeada pelo viés patológico, oriundo da introversão, o que faz com que o intento fracasse. No corpo do texto, Jung não define uma patologia específica para esse processo. Na 1ª edição, há uma referência a neuroses e, na 4ª edição revista, usa um termo mais genérico: psicopatologia. Entretanto, em um trecho retirado de uma nota de rodapé que se refere à essa passagem do texto, Jung condena o termo demência precoce e apresenta o termo de Bleuler, esquizofrenia, que diz respeito a fatos psicológicos que podem ser facilmente comparados à psicogenética da histeria. Continua afirmando que o termo que usa em sua prática para tais casos seria neurose de introversão, que tem como principal característica a predominância da introversão, ao invés da transferência, que seria uma característica da histeria. Termina a passagem citando o conceito de psicastenia de Janet, aproximando-o de sua proposição de uma neurose de introversão, equivalentes à esquizofrenia de Bleuler. A partir dessa nota de rodapé, ausente na 4ª edição, é possível afirmar que Jung estaria definindo o processo de introversão como uma neurose de introversão, diferenciando-a da histeria, o que enfraqueceria a hipótese do monogenismo psicopatológico. Entretanto, o termo neurose de introversão não é utilizado ao longo da obra, sendo citado somente nessa nota de rodapé. O intuito de Jung parece ser o de abrandar certos casos de introversão um pouco mais profunda que

não se enquadrariam como um todo nas características clínicas dos quadros mais graves da demência precoce. Ao longo do texto, Jung se refere tanto a casos de demência precoce como cita alguns sintomas referentes à histeria, e ambos parecem se originar de um tipo de regressão. A diferença seria que, nas neuroses, a regressão fica restrita à infância e o indivíduo apresenta só alguns traços arcaicos filogenéticos, a adaptação recente é substituída pela adaptação infantil relacional com as *imagos* parentais, enquanto na esquizofrenia a regressão chega aos substratos arcaicos fazendo ressurgir uma adaptação ancestral filogenética. Conforme afirmado anteriormente, as fantasias de Miss Miller não são utilizadas para exemplificar este segundo tipo de adaptação.

Jung (1911-12/2001) continua utilizando as fantasias de Miss Miller como o fio condutor para apresentar o processo libidinal que possibilitou o desenvolvimento psíquico do homem. A fantasia segue com uma criação da divindade, apontando para o caráter criador da libido e para a função psicológica e social que a imagem da divindade vinculada à *imago*-paterna possui. Esse processo busca, por um lado, dar conta de um conflito erótico de Miss Miller, mas, por outro, expressa um problema prospectivo da sublimação intelectual próprio do homem. Segundo Jung, a batalha entre eros e sublimação, representada pelas forças metapsicológicas de Deus e de Satã²⁶⁴, seria um dos principais temas presente no Fausto de Goethe. Jung apresenta o principal protagonista intertextual do livro *Transformação e Símbolos da Libido*, que pode ser identificado como o motivo, ou complexo, nuclear presente no livro: Fausto.

Em uma breve referência a Jacob Burckhardt, no capítulo I, já é possível observar essa substituição de narrativa nuclear que será realizada na obra. Apropriando-se das palavras do historiador, Jung afirma que, assim como cada grego da era clássica carregava consigo um fragmento do mito de Oedipus, cada alemão carrega em si um fragmento de Fausto. O motivo nuclear da nova psicanálise proposta por Jung é Fausto (Kerr, 1997), uma narrativa que atualiza o mito do herói solar.

Fausto é uma alternativa para as limitações do cristianismo, pois nega qualquer tipo de ascetismo que, para ele, seria a morte. Ele luta pela liberdade e ganha sua vida, embora, nesse processo, se entregue ao Mal, trazendo a morte para aquela que ele ama: Margarida. Ele supera a dor e sacrifica a sua vida em um trabalho incessante e útil, e, com isso, salva muitas vidas. Ele tem uma dupla função de destruidor e salvador. Mergulha nas profundezas do Reino das Mães e lá encontra os segredos ancestrais da

²⁶⁴ Na 1ª edição, Jung considera Deus e Satã não mais como forças metafísicas, mas como metapsicológicas. A redução psicológica das imagens religiosas é retirada da 4ª edição.

alma, a matriz primordial criativa, e, no fim, renasce como Doutor Marianus. Esse é o significado profundo do *Fausto* de Goethe, que traz à tona de um sono inquietante, o problema do homem moderno presente desde a Renascença: “What is to be the way out between the Scylla of the renunciation of the world and the Charybdis of the acceptance of the world?”²⁶⁵ (Jung, 1911-12/2001, §141).

Para Bishop (2008), *Transformações e Símbolos da Libido* representa um retorno a *Fausto*. Essa obra seria um exemplo daquilo que o autor descreveu como uma das funções do mito: ser um instrumento da psicologia dos povos para o tratamento de complexos. O movimento de afastamento do Édipo psicanalítico com a aproximação com Fausto pode ser traduzido como um afastamento da mãe biológica como um objeto de desejo para uma Mãe Faustiana como um símbolo de um desejo espiritual pelo renascimento²⁶⁶. Fausto traz uma contraposição ao teor psicopatológico que é dado ao processo de introversão na obra. Ele representa a possibilidade de resgate de algo precioso das profundidades do Reino das Mães: a função prospectiva e criadora do símbolo. Portanto, embora exista uma ênfase no processo psicopatológico na 1ª edição, já existe, a partir de Fausto, a semente daquilo que se tornará o processo de individuação. Conseqüentemente, tem início a mudança de Jung de uma perspectiva causal e analítica para uma prospectiva, sintética e construtiva.

Ao longo de todo o livro, Jung continua fazendo alusões e referências ao *Fausto* de Goethe, entremeando com as interpretações das fantasias de Miss Miller para desenvolver a sua teoria sobre a natureza da psique (Bishop, 2008). Jung analisa Fausto como se fosse uma pessoa real, colocando as suas vivências em paralelo às de Miss Miller. Bishop (2008) levanta a hipótese de que Jung, devido à identificação com o personagem, realmente considerava Fausto uma pessoa real, ou seja, ao olhar para Fausto, Jung via a si mesmo. Esse é mais um fator que deve ser considerado na leitura da obra como uma autoanálise de Jung.

²⁶⁵ “Qual seria o caminho entre Cila, a renúncia do mundo, e Caribde, da aceitação do mundo?”. Jung afirma que esse problema surgiu na Renascença, pois, para o autor, é neste período que ocorre uma mudança no fluxo libidinal, que faz com que a libido volte a ser investida de forma mais intensa nos objetos exteriores (natureza), mas com a subordinação ao pensamento dirigido que surgiu do investimento introvertido nas ideias (Jung, 1911-12/2001).

²⁶⁶ Em carta a Freud, de 18 de janeiro de 1911, Jung relata que viu uma apresentação de *Fausto*, que o deixou ainda mais confiante do valor das ideias que estava elaborando em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001). Afirma ainda que, certamente, o seu bisavô (Goethe) ficaria feliz de ver que seu neto seguiu e mesmo expandiu a sua linha de pensamento ancestral. Conforme relatado em *Memórias, Sonhos e Reflexões* (1961/2006) Jung acreditava na possibilidade de ser um bisneto bastardo de Goethe. Embora tal fato não possa ser comprovado é possível pensar neste parentesco em relação à tradição intelectual em que Jung se insere.

Bishop (2008) vai além e afirma que o dilema de Fausto não é somente o de Jung ou do homem alemão, mas é o dilema único, singular e universal da psicologia analítica. Como pode alguém manter o equilíbrio entre o impulso para o interior, para as profundezas da alma (a introversão da libido), e o impulso para fora, para o objeto e a beleza do aqui e agora (a extroversão da libido)? A questão de Bishop é a mesma que Jung coloca: como atravessar o caminho entre Cila e Caribde?

A resposta que Jung fornece para essa questão encontra-se na parte II do livro e está relacionada à sua definição de libido como uma força impulsionadora da alma, que geralmente é simbolizada, em termos sexuais, como símbolos fálicos da libido. A sexualidade seria uma metáfora para a criatividade, para o poder de criação²⁶⁷. Entre os inúmeros símbolos que representam o poder de criação, um dos principais, em termos das construções das hipóteses de Jung, é a chave com que Mefistófeles presenteia Fausto para entrar no Reino das Mães. Essa chave representa um simbolismo primitivo e fálico, que permite a Fausto adentrar no Reino das Mães, lugar além do tempo e do espaço, matriz criativa humana, fonte de toda criação e, portanto, o inconsciente, lugar de origem da libido.

Um modelo junguiano de inconsciente começa a ser construído. Além da proposição dos substratos históricos que comporiam a sua versão de inconsciente, há o postulado de que este seria uma fonte criativa e criadora. A tendência prospectiva do inconsciente traz uma compreensão da vida como um devir, como um processo formativo em constante construção e dialético. Isso não é apresentado de forma clara e elaborada na 1ª edição, mas é possível identificar esses fatores em algumas passagens, como na que é proposta uma fonte diferenciada da reativação da *imago*-materna:

There is still to be considered one more source of the reanimation of the mother-imago. We have already met it in the discussion of the mother scene in “Faust”, that is to say, the willed introversión of a creative mind, which, retreating before its own problems and inwardly collecting forces, dips at least for a moment into the source of life, in order to wrest a little more strength from the mother for the completion of his work. It is a mother-child play with one’s-self, in which lies much weak self-admiration and self-adulation (“Among hundred mirrors” – Nietzsche); a Narcissus state, a strange spectacle, perhaps, for profane eyes. The separation from the mother imago, the birth out of one’s self, reconciles all conflicts through suffering²⁶⁸ (Jung, 1911-12, §. 462).

²⁶⁷ Segundo Bishop (2008), Goethe também via a fonte da arte como uma recanalização dos instintos animais e das forças sexuais.

²⁶⁸ “Ainda deve ser considerada mais uma fonte de reanimação da *imago*-materna. Nós já a encontramos na discussão sobre a cena das mães em “Fausto”, isto quer dizer, a introversão voluntária de uma mente criativa, que, recuando perante seus próprios problemas e recolhendo forças internamente, mergulha ao menos por um momento na fonte da vida, com o intuito de tirar um pouco mais de força da mãe para

Portanto, o desejo pela fonte da vida é projetado em termos de desejo pela Mãe e as parentes implicações incestuosas desse retorno formam a base para todas as lendas heroicas. Os mitos solares seriam o exemplo disso e diriam respeito não a um desejo incestuoso de coabitação, mas à ideia de se tornar uma criança de novo, de retornar à proteção parental, de entrar na Mãe mais uma vez para assim poder renascer. Portanto, a mãe a qual Jung se refere não é a biológica, mas a arquetípica, que é similar à noção de Goethe de Mãe, rodeada das imagens de todas as criaturas, ou melhor, do Reino das Mães, matriz primordial de toda a vida e criação.

O motivo fáustico, central em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2011), se encontra, então, com o motivo do herói solar ou mito solar. Os dois representam o complexo central que forma a narrativa nuclear que explica o ciclo libidinal na psique, na cultura e no homem moderno. Fausto realiza um movimento similar ao do herói solar, que mergulha nas profundezas dos mares para enfrentar o monstro terrível (representante dos horrores e agruras da morte). Ao derrotar o monstro, o herói retorna das profundezas e, assim, ele participa do mistério do renascimento e da imortalidade. Temos, por um lado, produtividade e criatividade e, por outro, a expressão do monogenismo psicopatológico e o perigo da introversão. O aspecto terrível da mãe pode levar o indivíduo a ficar preso ao Reino das Mães, o que significaria uma morte psíquica, ou seja, a demência precoce²⁶⁹, e, por outro, há o perigo da morte real.

Bishop (2008) argumenta que a mensagem do livro como um todo diz respeito à importância da imaginação. O papel que a fantasia ou a imaginação pode ter na economia psíquica do indivíduo se torna central na obra de Jung e em suas teorias, e são construídas em seus trabalhos posteriores, tendo como referência Goethe e Schiller. Realmente, podemos afirmar que a obra de Jung se fundamenta na dinâmica apresentada por Bishop, entretanto, a 1ª edição não confere tal importância à imaginação. Conforme argumentado anteriormente nesta pesquisa, no período de 1912, Jung acreditava em uma preeminência do pensamento dirigido, que teria a função de desvendar as imagens de fantasia, em grande parte atreladas, na 1ª edição, a certas

completar a sua obra. É um jogo entre mãe e criança consigo mesmo, na qual se situa uma fraca autoadmiração e auto-adulação (“Entre centenas de espelhos” – Nietzsche); um estado Narcísico, um estranho espetáculo, talvez, para olhos profanos. A separação da imago-materna, o nascimento a partir de si, reconcilia todos os conflitos através do sofrimento”.

²⁶⁹ Conforme argumentado anteriormente, nas neuroses, a introversão também apresenta um perigo, pela regressão e fixação nas *imagos* parentais de caráter pessoal, reiterando a diferença entre a substituição da adaptação por um estado prévio infantil ontogênico e outro estado arcaico filogênico.

qualidades que poderiam ser denominadas de inferiores, primitivas, infantis e psicopatológicas. Realmente, já há, em certo grau, um potencial criativo que pode ser aproveitado da matriz inconsciente, do Reino das Mães. Entretanto, a ênfase da obra recai sobre o caráter patológico e arcaico do pensamento de fantasia e de suas produções, além do foco, já citado, na justificação do desenvolvimento do pensamento através dos símbolos e da base comum psíquica. O máximo que se poderia afirmar é que a questão da fantasia e a necessidade de abordá-la já está presente na 1ª edição, assim como os inúmeros problemas ou questões que Jung abordará ao longo do desenvolvimento de seu projeto de psicologia, com mudanças consideráveis na forma como são abordados e a perspectiva utilizada.

O complexo nuclear que subjaz na 1ª edição e explica o desenvolvimento do pensamento humano e o processo psicopatológico é, sem sombra de dúvida, o mito do herói solar/fáustico, que traduz o dinamismo libidinal ao justificar o monogenismo psicológico, bem diferente das proposições posteriores da psicologia de Jung que se embasam no poligenismo da teoria arquetípica (Shamdasani, 2003) e no processo de individuação. Essa mudança pode ser observada nas alterações realizadas na 4ª edição e em *Psicologia e Alquimia* (Jung, 1944/2011), obra na qual realiza um estudo com método semelhante a *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), abordando as imagens produzidas por uma pessoa que ele não analisou.

5.2 - Psicologia e Alquimia

O livro *Psicologia e Alquimia* é dividido em três partes. A primeira é uma introdução na qual Jung explica a relação entre a psicologia analítica (mais especificamente os conceitos de processo de individuação e arquétipos), a alquimia e as ideias religiosas. A segunda parte é uma ampla análise dos sonhos de um analisando anônimo de uma discípula de Jung²⁷⁰, um estudo de como o simbolismo onírico tem relações com os símbolos alquímicos e parecem apontar para um processo que circula ao redor de um metafórico ponto central que seria uma espécie de meta. A terceira parte apresenta, de forma teórica, a interpretação psicológica de Jung sobre a alquimia e a relação histórico-cultural e psicológica entre alquimia e religião.

²⁷⁰ Hoje sabemos que o analisando era Wolfgang Pauli, Prêmio Nobel de física e um dos pioneiros do campo da física quântica. Em fevereiro de 1932, Pauli começou a análise com a Dra. Erna Rosebaum, pupila de Jung (Gieser, 1995). A princípio, Jung não teve muito contato com Pauli, ficou sem vê-lo durante os primeiros 8 meses, tomou tal medida com o intuito de não influenciar o material produzido. Sendo assim, os primeiros 400 sonhos analisados em *Psicologia e Alquimia* (Jung, 1944/2011) foram produzidos em um período no qual Jung e Pauli não se encontraram pessoalmente (Jung, 1935b/2011).

Este livro é um importante marco de comparação com *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2011), pois se constitui como uma obra similar, na qual Jung (1944/2011) também analisa “manifestações espontâneas do inconsciente” (§. 324). Entretanto, Jung afirma que, na obra anterior, que se tratava de uma neurose (de puberdade), que terminou de forma catastrófica em uma psicose, enquanto, em *Psicologia e Alquimia*, é apresentado um desenvolvimento normal, típico de pessoas de elevado nível intelectual. O desenvolvimento típico apresentado em *Psicologia e Alquimia* é denominado *processo de individuação*, um processo inconsciente que seguiria em uma espécie de espiral, na qual lentamente o paciente se aproximaria do centro (denominado Si-mesmo). O Si-mesmo representa, ao mesmo tempo, o ponto central e a circunferência que “engloba tanto consciência como inconsciente” (Jung, 1944/2011, § 44), sendo, portanto, a totalidade da esfera psíquica.

Antes de continuar abordando o projeto de psicologia de Jung a partir do livro *Psicologia e Alquimia* (1944/2011), é importante notar a forma como Jung caracteriza Miss Miller e Wolfgang Pauli. Miss Miller é uma jovem neurótica que não consegue lidar com os conteúdos inconscientes e acaba se tornando vítima de uma psicose, sendo esquecida pela história, sua imagem é sacrificada como o caso clínico fundador da psicologia analítica. Enquanto Wolfgang Pauli é o cientista bem-sucedido, um homem de elevado nível intelectual, posteriormente ganhador de Prêmio Nobel, cuja as imagens oníricas mostram um desenvolvimento típico do homem, que Jung denominou de *processo de individuação*. A imagem de Miss Miller tem outros significados na obra de Jung; podemos dizer o mesmo em relação a Wolfgang Pauli, que procura a análise não por uma espécie de diletantismo psicológico ou em prol de um desenvolvimento de sua personalidade, e sim porquê estava sofrendo com uma neurose.

Em 1931, Pauli procurou Jung sofrendo uma depressão aguda, alguns sintomas de seu quadro neurótico já podiam ser identificados em 1926 e, no ano seguinte, com o suicídio de sua mãe, o quadro se agrava. Segundo Gieser (1995), Pauli apresentava comportamentos misóginos, uso abusivo de álcool (indo constantemente a bares e se metia em brigas), se sentia solitário e acreditava que todos estavam contra ele. Nas palestras de Tavistock, Jung (1935b/2011) dá o seu parecer sobre a análise de Pauli: “O efeito desse trabalho deixou-o uma pessoa perfeitamente normal e de bom senso. Deixou de beber e adaptou-se normalmente em todos os setores” (§. 405). Embora a análise tenha ajudado Pauli a superar uma unilateralidade intelectual e a lidar com aspectos anímicos, sua mudança não foi tão absoluta quanto relatado. Miller (2009)

afirma que a análise realmente deixou Pauli mais calmo e menos amargo e hipercrítico, entretanto, ele nunca era visto sem um copo de vinho na mão ou, ocasionalmente, um Martini. Para os amigos de Pauli, o álcool era uma forma de lidar com os surtos de depressão com o qual ele ainda lutava.

Esta exposição dos casos de Miss Miller e Wolfgang Pauli não tem a intenção de criticar a obra de Jung ou as leituras que ele realiza das imagens produzidas por esses dois indivíduos. O objetivo destas breves observações é apontar como, na realidade, Jung constrói duas narrativas singulares nos dois livros para expor a sua psicologia e sua concepção de psiquismo. São os casos modelos que servem de base para a construção de proposições que possibilitam uma certa forma, mas não a única, de compreensão da psique. A diferença fundamental, então, não seria Miss Miller ser uma neurótica e Pauli ser um homem normal em um processo de individuação, mas sim a mudança de postura de Jung para com as imagens de fantasia, com o papel da imaginação e com a autonomia de certos elementos da psique. Mudança entremeada às experiências psíquicas vivenciadas por Jung, como as relatadas em seu *Livro Vermelho* (2010).

Portanto, *Psicologia e Alquimia* (1944/2011) é, de certa forma, um contraponto de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), uma compensação à abordagem mais patológica e redutora das imagens de fantasia subordinadas à lógica do pensamento dirigido. Logo no início de *Psicologia e Alquimia*, Jung realiza uma crítica velada que parece ser voltada para Freud, mas poderia perfeitamente ser endereçada para certos aspectos de sua concepção de psique de 1911-12:

Lembrando os primórdios da análise, há cerca de cinquenta anos, com suas concepções pseudobiológicas e sua depreciação do processo de desenvolvimento anímico, podemos constatar que ainda hoje se considera a persistência no trabalho analítico como “fuga da vida”, “transferência não resolvida”, “autoerotismo” etc. (Jung, 1944/2011, §. 4).

Na análise realizada em *Psicologia e Alquimia* (1944/2011), Jung trabalha, majoritariamente, com as imagens relacionadas com a tomada de consciência de um novo centro. Um movimento de busca pelo centro, simbolizado, principalmente, pela mandala e pelo quatérnio. Jung apresenta, em ordem cronológica, o aparecimento das imagens das produções de Wolfgang Pauli.

Esse processo parece apontar para uma meta, através de um processo, a princípio, caótico e que parece não ter fim. Gradualmente, porém, as imagens psíquicas revelam um certo padrão que não é retilíneo e sim circular, ou melhor, espiral. Jung

(1944/2011) afirma que é difícil identificar este padrão nas imagens e que nem se pode supor, com certeza, que elas sejam governadas por um princípio ordenador. Entretanto, suas observações identificam um padrão espiral, similar ao crescimento das plantas, sendo este motivo recorrente nos sonhos e na alquimia.

O centro ao redor do qual as imagens se revolvem é descrito como arquétipo do Si-mesmo, que expressa a totalidade do homem e ao mesmo tempo a impossibilidade e indeterminação para descrever esta totalidade. Representa, também, a união dos opostos, o paradoxo absoluto, a tese, a antítese e a síntese em todos os seus aspectos. O Si-mesmo parece ser, ao mesmo tempo, a força propulsora e a meta do processo, sendo, portanto, mais um conceito limite presente nas concepções de Jung. O termo diz respeito ao homem total, ou seja, a seus aspectos conscientes e inconscientes. Como não podemos identificar o inconsciente e nem definir os seus limites, o conceito é utilizado de forma instrumental, como uma possibilidade de apropriação de um certo fenômeno, em analogia com outros similares, dentro de um campo de possibilidade experiencial e de compreensão.

Jung (1944/2011) afirma que suas pesquisas psicológicas revelaram a existência de certos “tipos” psíquicos e estes correspondem a certas ideias míticas e religiosas. Essa descoberta abre a possibilidade de abordar as bases empíricas destes tipos de experiências. A noção de Deus teria, então, como correspondência, em termos psicológicos, o arquétipo da imagem de Deus ou Si-mesmo. Ao utilizar o termo arquétipo para se referir, por exemplo, à experiência e ideia de Deus, Jung não pretende postular a existência metafísica ou de tal ideia religiosa, mas buscar uma possibilidade de compreender psicologicamente uma vivência inefável e de difícil apreensão por meios meramente racionais. A pressuposição de tais arquétipos pode ocorrer somente devido às observações da existência e do poder autônomo e numinoso de tais tipos na psicologia e na história cultural e religiosa dos homens. Para Jung, a psicologia como ciência empírica não tem como objetivo concluir a origem última do arquétipo ou da alma, mas estabelecer, através de um estudo comparativo, se esses tipos existem ou não²⁷¹.

Os arquétipos seriam capazes de um desenvolvimento infinito e de uma diferenciação. Se o arquétipo permanecer completamente projetado, então ele ficará

²⁷¹ Essa afirmação de Jung é extremamente importante, pois afirma que a função da ciência é definir a existência do fenômeno, que é aberto e nunca completamente conhecido, e não buscar as suas causas últimas, caracterizado como função da religião, que cria dogmas para estabelecer tais causas.

inconsciente, mas se o homem e/ou a cultura construírem uma relação dialética com essas forças, então seu potencial será atualizado. Entretanto, Jung defende que, com a ascensão do espírito do Iluminismo, surge uma mentalidade que não é capaz de lidar com os paradoxos e, portanto, com os arquétipos. Para possibilitar a compreensão da linguagem dos arquétipos, a tarefa atual seria capacitar as pessoas a conseguirem “vislumbrar a amplidão de uma verdade paradoxal” (Jung, 1944/2011, §. 19). Portanto, uma das proposições essenciais do projeto de psicologia de C. G. Jung em sua maturidade é o resgate daquilo que foi denominado como o pensamento simbólico. Se, por um lado, essa noção se coloca em contraponto com um certo ideal racionalizante e redutivo de um projeto de ciência e de civilização que teve início com o Iluminismo, por outro, Jung contrapõe a sua psicologia à religião. O que Jung denomina de sua psicologia científica “[...] enfatiza o tipo (τύπος), o impresso, o qual é a única coisa que ela pode apreender [...] o interpreta como símbolo de um conteúdo desconhecido e inapreensível [...] é obrigada a expressar o tipo mediante uma terminologia que independe de tempo, lugar e meio” (Jung, 1944/2011, §. 20).

Em *Psicologia e Alquimia* (1944/2011), ao estudar esses tipos, com especial ênfase no arquétipo do Si-mesmo, Jung está dando continuidade ao trabalho de análise da transformação histórica da psique que começou em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001). Na obra de 1911-12, Jung propõe um estudo da evolução do pensamento até a modernidade, entretanto, o foco principal são os mitos da antiguidade e o período de surgimento e primórdios do Cristianismo, havendo pouco material referente à Idade Média, à Renascença e aos primórdios da Modernidade, sendo somente explicado, brevemente, o desenvolvimento do pensamento dirigido e o retorno da libido para a natureza externa (objetos externos) nesses períodos. Em *Psicologia e Alquimia*, há um maior enfoque nesses períodos que não foram aprofundados anteriormente. Esse estudo não tem um caráter marcadamente evolucionista como *Transformações e Símbolos da Libido*, tendo em vista que não apresenta uma psicogênese arquetípica²⁷², e sim mudanças na dinâmica psíquica da relação consciente/inconsciente (consciência-eu/arquétipo) que ocorreram nesses períodos e como sofreram transformações²⁷³.

²⁷² O conceito de arquétipo é apresentado como uma possibilidade de compreensão de um fenômeno constatado empiricamente. O desenvolvimento ou criação do fenômeno ao qual tal conceito se refere é algo que estaria fora do campo da ciência psicológica que Jung está propondo em *Psicologia e Alquimia*.

²⁷³ A questão histórica é abordada de outra forma, como pode ser visto na seguinte passagem que se refere ao desenvolvimento anímico e à alquimia/cristianismo: “Esta questão liga-se indissolvelmente a

Um dos principais intuitos de Jung com esse livro é apresentar “a problemática histórica-religiosa e psicológica no qual se insere o tema alquímico” (Jung, 1944/2011, §. 26). Essa problemática é definida da seguinte forma:

A alquimia constitui como que uma corrente subterrânea em relação ao cristianismo que reina na superfície. A primeira se comporta em relação ao segundo como um sonho em relação à consciência e da mesma forma que o sonho compensa os conflitos conscientes, assim os esforços da alquimia visam preencher as lacunas deixadas pela tensão de opostos do cristianismo [...] A transformação histórica-universal da consciência para o lado “masculino” é em primeiro lugar compensada pela corrente ctônico-feminino (Jung, 1944/2011, §. 26).

A proposição de Jung de um princípio compensatório, ao invés de complementar, pressupõe que não necessariamente a resposta à espiritualização e masculinização excessiva na cultura da época será a imagem de uma mulher e de um princípio ctônico puro. O inconsciente não funciona simplesmente como um espelho invertido da consciência, mas como um parceiro ou adversário que entrará em diálogo ou enfrentamento²⁷⁴. Por isso, a alquimia apresenta a imagem de uma contrapartida ctônica ao Cristo: “não um homem-deus, mas um ser fabuloso conforme a natureza da mãe-primordial. Enquanto a tarefa do filho superior é a salvação do homem (do microcosmo), a do filho inferior é a de um ‘salvator macrocosmi’²⁷⁵” (Jung, 1944/2011, §. 26). A finalidade desse drama alquímico é uma *coniunctionis* (uma conjunção de opostos), uma tentativa de unir o que se encontra excessivamente separado e em conflito, o princípio masculino do mundo paterno e o princípio feminino do mundo materno. Na tentativa de realizar tal obra, a alquimia se preocupa com os dois princípios, considerando que o princípio materno, a mãe primordial, foi negada pelo espírito cristão, ficando identificada em seu caos primordial com o ctônico e o mal. A alquimia, portanto, está preocupada com essa semente de unidade que jaz oculta no caos primordial (materno) e forma a contraparte da unidade divina.

A linguagem alquímica e mítica que Jung utiliza não é simplesmente um recurso estilístico ou ilustrativo, mas uma linguagem fundamental para a expressão dos processos psíquicos que envolvem a psique objetiva (inconsciente coletivo):

pressupostos filosóficos e religiosos. Mesmo que o paciente se julgue isento de preconceitos de tal aspecto, o que é um caso frequente, os pressupostos de seu modo de vida, seus pensamentos, sua moral, sua linguagem, são historicamente condicionados até os mínimos detalhes, muitas vezes esse fato permanece inconsciente, por falta de cultura ou autocrítica” (Jung, 1944/2011, §. 32).

²⁷⁴ Nessa proposição de Jung, há uma personificação do inconsciente.

²⁷⁵ Enquanto o papel do Cristo é redimir o homem, o do *salvator macrocosmi* é redimir o cosmos, ou melhor, o alquimista busca libertar o Deus oculto na matéria e, assim, redimi-lo juntamente com o cosmos/a substância.

Myth is the primordial language natural to these psychic processes, and no intellectual formulation comes anywhere near the richness and expressiveness of mythical imagery. Such processes deal with the primordial images, and these are best and most succinctly reproduced by figurative speeches²⁷⁶ (Jung, 1944/1953, §. 28).²⁷⁷

Portanto, essa seria a linguagem mais adequada para lidar com a qualidade paradoxal do arquétipo e possibilitar o contato do homem com o Si-mesmo, com a objetividade da psique. A proeminência do discurso figurativo permite compreender o método comparativo e construtivo proposto por Jung, que seria o único capaz de revelar o significado das imagens sem reduzi-las a uma lógica alheia a elas. Há uma necessidade de abrir mão de qualquer tipo opinião pré-concebida ao se analisar a psique objetiva, não existe um método dedutivo ou inferências que consigam lidar de forma segura com os seus fenômenos. Mesmo a psique subjetiva (consciente), não pode ser descrita em termos causais e preditivos absolutos. Longe disso, existe uma grande arbitrariedade e acaso que definem as suas ações complexas (Jung, 1944/2011).

Em *Psicologia e Alquimia* (1944/2011), Jung propõe uma psicologia que vai além da questão estritamente personalística. A compreensão das camadas mais profundas demandaria um conhecimento não apenas de uma psicologia primitiva e de mitologia, mas da história da consciência moderna e dos estágios que a precederam imediatamente. Essa consciência é, por um lado, filha da Igreja e, por outro, da ciência, que tem em si a reminiscência do espírito e sentimento clássico com a natureza, que encontraram refúgio na filosofia natural da Idade Média. A partir desta análise, o valor da alquimia pode ser definido pelo fato de ela ser um processo de projeção inconsciente de fatores psíquicos nas alterações químicas da matéria, que dizem respeito, paralelamente, às transformações da psique. O simbolismo da alquimia expressaria o desenvolvimento anímico, que é impulsionado e tem como meta a totalidade: o processo de individuação.

É a partir desses pressupostos que Jung começa a analisar as produções oníricas e imagens de Wolfgang Pauli, apontando como, mesmo nos primeiros sonhos, já existem os símbolos da mandala e do quatérnio. Esses se relacionam diretamente ao Si-mesmo e à nova orientação psíquica em direção à integração de aspectos dissociados e

²⁷⁶ “O mito é a linguagem primordial e natural para esses processos psíquicos, e nenhuma formulação intelectual consegue chegar perto da riqueza e expressividade das imagens míticas. Tais processos lidam com as imagens primordiais, e estas são melhor e mais sucintamente reproduzidas por um discurso figurativo” (Jung, 1944/2011, §. 28).

²⁷⁷ Essa passagem foi retirada da versão em inglês de *Psicologia e Alquimia* (1944/1953) e traduzida pelo autor da dissertação. Os termos utilizados na versão em inglês são mais adequados para a ideia do texto como um todo.

não desenvolvidos da psique, uma *coniunctionis*, que possibilitaria uma transformação da personalidade ou um novo centro da personalidade.

O processo de estudo das imagens através da amplificação ocorre não só através de materiais oriundos da alquimia e do cristianismo, mas também de referências utilizadas em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), como o Zaratustra e outras obras de Nietzsche, imagens da filosofia e mitologia grega (como a *anima mundi* e as ninfas), o mito islâmico de El-Khidr, os misteriosos Cabiros e é claro o *Fausto* de Goethe, que Jung define como um drama alquímico.

No começo da análise dos sonhos de Pauli, Jung já apresenta o problema com o qual está lidando. Assim como *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) desenvolve hipóteses referentes à natureza e evolução da dinâmica psíquica e dos símbolos a partir do fio condutor de um caso individual, *Psicologia e Alquimia* (1944/2011) vai apresentar um processo dinâmico e histórico da psique que se torna problemático no homem moderno, seguindo o mesmo princípio de utilizar como fio condutor um caso clínico.

A partir de um argumento histórico, mas com caráter desenvolvimentista muito menos marcado por teorias evolucionistas, Jung afirma que a mente consciente teve que criar uma resistência e depreciação contra o inconsciente para poder se diferenciar deste. Entretanto, na modernidade, esse processo se agravou, ocasionando uma espécie de ruptura radical entre as duas instâncias, com uma pretensa primazia da consciência em detrimento da maior parte do psiquismo que é autônomo e inconsciente. O inconsciente passa a ser abordado somente como um objeto passivo a ser reduzido pelo intelecto, mas não como uma realidade autônoma. Para Jung (1944/2011), “dar livre curso ao inconsciente e vivenciá-lo como uma realidade ultrapassa a coragem e o saber do europeu médio. Este prefere não compreender este problema e para os espíritos fracos assim deve ser, pois a coisa não é isenta de perigo” (§. 60). Embora alguns homens ignorem esse problema, outros são impelidos a ele por “[...] choice, or from inertia, or from fate”²⁷⁸ (Jung, 1952/1956, §. 449).

O trabalho de transformação que ocorre na relação dialética com o inconsciente começa de forma semelhante à descrição realizada da dinâmica libidinal da psicopatologia e do processo criativo em *Transformações e Símbolos da Libido* (Jung, 1911-12/2001), ou seja, através de uma regressão. Segundo Jung (1944/2011), o

²⁷⁸ “[...] escolha, por inércia, ou por destino”. O último termo, destino, Jung insere somente na 4ª edição, indício de que Jung possivelmente insere a sua experiência com o inconsciente nesta última categoria.

caminho começa na *terra das crianças*²⁷⁹, ou seja, na época em que a atual consciência racional ainda não se encontrava separada da psique histórica: o inconsciente coletivo. A separação em relação a essa psique é inevitável, mas, no homem moderno, leva a uma perda de instinto, uma atrofia instintual, que acaba desorientando-o para as situações humanas da vida. Apesar dessa separação, a *terra das crianças* continua tendo um efeito sobre a consciência através de impulsos infantis que são reprimidos. Tal repressão potencializa o distanciamento da psique “original”, causando uma maior alienação entre a consciência e o reino de origem, agravando a atrofia instintual que pode finalmente levar à perda da alma. Em consequência, a consciência ou é inundada pelo infantilismo ou se defende com uma senilidade cínica ou uma resignação amarga frente à vida. Portanto, a atitude racional da consciência moderna, por seu caráter unilateral, acaba se tornando infantilmente inadequada e hostil à vida. Jung (1944/2001,) propõe, então, que a solução para essa dissociação extrema seria o retorno para a fonte, para a *terra das crianças*, um resgate do contato com a psique histórica. Seguindo tal lógica, o autor afirma:

É infantil não apenas aquele que permanece criança por muito tempo, mas aquele que se separando da infância pensa que ela não existe mais porque não a vê. Entretanto, quem retorna ao “país das crianças” recebe tornar-se infantil, pois não sabe que tudo autenticamente anímico tem uma dupla face: uma voltada para frente e outra para trás. Ela é ambígua e, portanto, simbólica como toda a realidade viva²⁸⁰ (Jung, 1944/2011, §. 74).

O paradoxo de retornar à infância para sair do estado infantil é característico da psicologia que Jung propõe em sua maturidade, pois a abordagem simbólica da psique tem como um de seus pilares o lidar com a dualidade ou pluralidade do fenômeno de forma aberta, sem reduzi-lo à uma interpretação unívoca e, portanto, a ambiguidade presente na imagem será aceita sem precisar defini-la a partir de uma de suas facetas. Conforme Jung (1944/2011) afirma de forma veemente no final da passagem: toda realidade viva é simbólica.

O retorno à infância é o retorno ao pai e à mãe, que representam o estágio psíquico anterior de não-ego. Esta regressão representa um estado de dissolução nos determinantes históricos e hereditários, ao qual só se escapa com grande esforço. Jung afirma, então, que a libertação da infância exige um grande esforço que demanda não

²⁷⁹ Em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) o *topos imaginal* foi denominado de Reino das Mães.

²⁸⁰ Segundo Bishop (2008), esse processo de regressão para uma posterior progressão da libido se enquadra na “doutrina da via indireta” do século XIX, que pode ser definida pelo provérbio francês *il faut de reculer pour mieux sauter* (deve-se recuar para melhor saltar).

uma compreensão intelectual, mas um lembrar que é, também, um re-experenciar. Ao longo do desenvolvimento psicológico, uma grande parcela de conteúdos infantis é ignorada, deixada para trás, como não tendo valor. O rememorar faz com que esse material ressurgja com uma imensa carga afetiva que invade o indivíduo, pois contém aspectos infantis vivos da personalidade. Esses fragmentos que possuem uma grande intensidade por permanecerem em um estado infantil, próximo ao inconsciente, devem ser religados com o consciente do adulto para, assim, perderem seu caráter pueril. Na construção da hermenêutica das imagens produzidas por Pauli, Jung (1944/2011) afirma que primeiro se deve lidar com o inconsciente pessoal, tornando seus aspectos infantis conscientes, para que, depois, os portões do inconsciente coletivo se abram. Nesse sentido, é possível identificar a substituição da hipótese monogênica psicopatológica de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) pela predominância da hipótese da transformação através de um processo de individuação.

Na obra de 1911-12, a “profundidade” da regressão estaria majoritariamente atrelada à gravidade da psicopatologia que o indivíduo apresentaria. Embora o caráter criativo da imersão nas imagens presentes no Reino das Mães já estivesse presente, a ênfase é colocada, principalmente, no surgimento de imagens similares e mesmo iguais, nos quadros de psicopatologia, às imagens ancestrais produzidas pela cultura humana. Quanto mais nítida e intensa for a presença das imagens arcaicas nas fantasias do indivíduo, mais grave seria a psicopatologia apresentada. Em *Psicologia e Alquimia* (1944/2011), o autor realiza um argumento quase que inverso: o contato com o inconsciente coletivo é **necessário** para que o processo de individuação ocorra. A psicopatologia continua presente, como um perigo ao se entrar no reino das imagens autônomas e numinosas, mas ela deixa de ser o foco, passando a ser um alerta necessário. Ao invés de as imagens de fantasia representarem um perigo e terem um teor predominantemente pejorativo e psicopatológico para o indivíduo, elas passam a ser o material de transformação necessário, a matéria prima, pela qual a obra de transformação e redenção será realizada.

Nessa obra, já está clara a mudança de postura de Jung para com as produções do inconsciente, o que acaba por acarretar em uma mudança epistemológica e ontológica²⁸¹. Jung não subordina mais as imagens de fantasia à lógica do pensamento

²⁸¹ Seria possível falar em três tipos de aproximação que Jung realiza em *Psicologia e Alquimia* (1944/2011), reverberações ou indícios dessa mudança de postura com as imagens do inconsciente em relação à *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001). A primeira é obviamente teórica, a

dirigido, este não irá mais conseguir abrir todas as portas do inconsciente. O conhecimento possível de ser alcançado é o simbólico e a realidade é vista como viva e psíquica, composta pelas infindáveis imagens produzidas em uma dialética entremeadada entre realidade objetiva (mundo material) e psique (mundo psíquico). É importante deixar claro que essa mudança não acontece somente em *Psicologia e Alquimia* (1944/2011), mas, também, em textos como o apêndice da *Interpretação Psicológica dos Processos Psicopatológicos do Conteúdo das Psicoses* (1914/1986) e de *A Estrutura do Inconsciente* (1916/2001), em *Psicologia do Inconsciente* (1916/2011), nos quais, a gênese dessa mudança já pode ser identificada. Embora tal mudança aponte para a ênfase no caráter transformador e construtivo da relação com o inconsciente, ainda seria possível falar de um monogenismo, não estritamente psicopatológico, mas psicológico. Tal afirmação se fundamenta na proposição do arquétipo do Si-mesmo, substituindo o complexo nuclear fáustico/ mito do herói solar, como o impulsionador e meta do processo.

Em seu livro, *Jung in Context: Modernity and the Making of a Psychology*, Homans (1979/1995) afirma que a psicologia proposta por C. G. Jung gravita ao redor de um processo nuclear que é o processo de individuação. Esse seria o instrumento teórico pelo qual Jung explicaria três dos temas principais de sua obra madura: o trabalho clínico, a questão religiosa e o problema da modernidade/contemporaneidade. Embora o livro de Homans seja uma importante referência de uma tentativa de contextualização do pensamento junguiano dentro de certas condições sociais e psicológicas, ele comete duas falhas. A primeira é analisar a produção da psicologia de Jung a partir de aspectos de uma leitura de sua vida pessoal pautada na teoria do narcisismo de Heinz Kohut e dos conceitos de “descoberta psicológica” e “identidade” de Erik Erikson, reduzindo a vida e a obra do autor a uma lógica completamente alheia a ele. A segunda é ignorar os pressupostos epistemológicos e ontológicos de Jung, realizando uma análise dos conceitos como se fossem propostos de forma monolítica e absoluta, e não como possibilidades simbólicas de compreensão do fenômeno. Embora Homans (1979/1995) se precipite nesses pontos, ele traz algumas importantes contribuições sobre o contexto social e cultural na construção das psicologias e da psicanálise, como o surgimento do “homem psicológico”, em contrapartida à imagem

forma como conceitua a dinâmica consciente e inconsciente; a segunda é histórica, tendo em vista que substitui, ou melhor, complementa as imagens míticas ancestrais com as alquímicas, historicamente mais recentes; e, a terceira, é a de figura utilizada para a análise do caso clínico-padrão, já que Jung escolhe não uma jovem mulher “neurótica”, mas um cientista suíço “bem-sucedido”.

de homem da tradição Cristã, e de como as psicologias surgem como uma resposta ao declínio das religiões e das instituições tradicionais. Para o presente estudo, as principais ideias de Homans a serem consideradas é a do processo nuclear e a de que a fase criativa de Jung ocorre na década seguinte ao seu rompimento com Freud e que todo trabalho posterior a essa fase seria apenas um desenvolvimento de ideias apresentadas naquele período.

Embora o processo de individuação seja um conceito fundamental na obra junguiana, tomá-lo como a resposta para absolutamente todos os problemas ou questões que Jung aborda seria um empobrecimento do projeto de construção da psicologia analítica e/ou complexa. Ainda mais se considerarmos que Homans define o processo de individuação como uma série de etapas que vão da completa separação entre a consciência coletivamente adaptada e o inconsciente coletivo até a relação balanceada entre o ego e o inconsciente coletivo. A precipitação de Homans talvez tenha raízes em outra hipótese que não se sustenta completamente, a de que Jung não teria realizado alterações mais profundas em suas teorias após a denominada fase criativa. Realmente, conforme apresentado nesta dissertação, os principais problemas e temas que Jung desenvolverá ao longo da construção de sua psicologia já estão presentes mesmo em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001). E a postura de Jung frente aos conteúdos do inconsciente foram moldadas, em grande parte, mas não absolutamente, pela experiência do denominado confronto com o inconsciente de Jung após a sua ruptura com Freud, conforme relatado no *Livro Vermelho* (2010). Todavia, embora importantes aspectos da psicologia de Jung sejam desenvolvidos nesse período criativo, a forma como Jung apresenta os conceitos e os problemas mudam gradualmente, a utilização da linguagem alquímica em paralelo ao uso de conceitos é um exemplo importante de tal alteração pouco considerada por alguns autores.

Retomando à obra *Psicologia e Alquimia* (1944/2011), podemos observar alguns desses fatores presentes na obra. Ao longo da análise das imagens de Pauli, uma das principais questões no que se refere a relação com os fenômenos inconscientes é a realidade da psique. O inconsciente deve ser compreendido por um *iluminatio*, uma representação que está em oposição à atitude racional rígida e ao excesso de intelectualismo como forma absoluta de compreensão e conhecimento. Esse tipo de concepção não se restringe ao conhecimento científico²⁸² que satisfaz somente uma

²⁸² Ao falar de conhecimento científico, Jung está se referindo a uma ciência tradicional de sua época: redutiva, materialista e positivista.

pequena parte de nossa personalidade contemporânea, mas diz respeito a um esclarecimento do inconsciente que não é uma mera “elucidação racional”. A realidade psíquica do inconsciente deve ser iluminada por uma lógica que vai além do intelecto e do pensamento racional, nem sendo negada por ignorância, sofismo ou explicações pseudocientíficas racionalizantes. Deve ser admitido que na psique existem fatores sobre os quais pouco ou nada sabemos, e que esses possuem o mesmo grau de realidade do mundo físico que, em última instância, também não sabemos o que é e que são capazes de afetar nossos corpos da forma mais obstinada. Considerar a realidade da alma como não possuindo um caráter próprio ou como um “nada mais que” não passa de um engodo para a construção do conhecimento.

A construção do conhecimento a partir da dialética com o inconsciente, pautada na lógica simbólica que reconhece a realidade viva da psique é imposta, também, ao processo de individuação. Jung reconhece uma ignorância radical quanto à natureza do psiquismo ou mesmo um ceticismo epistemológico de nossa capacidade de conhecer a coisa em si (Barreto, 2008). Portanto, afirma que, ao utilizar um termo científico como “individuação”, não quer dizer que esteja se referindo a algo que seja conhecido e que não exista mais nada a descobrir sobre esse fenômeno. Esse termo indica um certo campo obscuro de pesquisa que diz respeito a um processo de centralização no inconsciente que ocorre na formação da personalidade como um processo vital e misterioso:

Trata-se de processos vitais que, por seu caráter numinoso, serviram desde os primórdios de estímulo fundamental para a formação dos símbolos. Esses processos são misteriosos porque propõem enigmas à compreensão humana; sua solução exigirá ainda um demorado e talvez inútil esforço de nossa parte. Em última análise, é muito duvidoso que o entendimento humano realmente seja o instrumento adequado para essa pesquisa. Não é por acaso que a alquimia chama de “arte”; sente, de uma forma correta, que trata de processos criativos que só podem ser compreendidos pela vivência, e que o intelecto só pode descrevê-los. Os próprios alquimistas diziam: “Rumpite libros, ne corda vestra rumpatur” (rasgai os livros para que não se rompam vossos corações). Mas por outro lado insistiam justamente nos estudos dos livros. São as vivências e não os livros que nos aproximam da compreensão (Jung, 1944/2011, §. 564).

Portanto, ao descrever um processo de individuação talvez Jung não esteja definindo um processo nuclear pelo qual explica e analisa certos temas, e nem mesmo um conceito subjacente à toda obra. O processo de individuação é um problema nuclear que Jung tenta sim entender ao longo da construção de seu projeto de psicologia, mas não é um conceito-chave pelo qual todos os fenômenos serão reduzidos ou enquadrados

dentro de uma certa estrutura ou lógica. Sendo assim, não é possível definirmos o processo de individuação como um novo monogenismo, pois ele é só um indicador de um possível processo que ocorre na psique (entendida como uma entidade autônoma e realidade viva). Se não há uma definição fechada ou pretensão de um conceito que explique o fenômeno de forma delimitada e absoluta, não pode haver monogenismo na explicação dos fenômenos psicológico de transformação, criativos ou mesmo psicopatológicos. Além do processo de individuação, o conceito de Si-mesmo pode ser compreendido a partir de premissas semelhantes.

Em passagem de *Psicologia e Alquimia* (1944/2011), Jung define a mandala como um símbolo ou mesmo sinônimo do Si-mesmo, tudo o que pode ser colocado sob este conceito expressa um certo tipo de atitude. Tais atitudes relacionadas ao Si-mesmo não possuem um objetivo e propósito identificável, ao contrário das atitudes comuns da mente consciente. O Si-mesmo é definido como a totalidade da psique consciente e inconsciente, entretanto, tal totalidade transcende a visão do homem. Jung a define como um *lapis invisibilitatis* (pedra da invisibilidade). Portanto, “a medida que o inconsciente existe, não é definível e sua existência é somente um mero postulado” (Jung, 1944/2011, §. 247), além disso, nada pode ser pressuposto a respeito de seus possíveis conteúdos. A totalidade só pode ser experimentada parcialmente, quando se tornam conteúdos da consciência. O Si-mesmo, conforme já apresentado anteriormente, funcionaria como um conceito limite similar à coisa-em-si de Kant. Como é algo desconhecido, não temos como conceber de forma clara a sua definição e limite. Portanto, o Si-mesmo apresenta um caráter mercurial (Jung, 1943/2003), é uma contradição insolúvel, um símbolo fugidio que une os opostos (*coniunctionis*) e representa todos os opostos possíveis e imagináveis. Esse conceito representaria um tipo de fenômeno singular existente de forma autônoma no psiquismo do homem e também o próprio psiquismo, de acordo com sua natureza paradoxal. Assim como argumentado no caso do processo de individuação, por ser indefinível é impossível criar um monogenismo psicológico baseado no Si-mesmo. Por vezes, ele é definido como um arquétipo central, entretanto, seu caráter mercurial o torna inapreensível e múltiplo, o que transforma o monogenismo em um pluralismo arquetípico expresso no pandemônio de imagens que se apresentam simbolicamente para a psique consciente.

As proposições ontológicas e epistemológicas da psicologia madura de Jung impossibilitam a afirmação absoluta de um monogenismo ou de um poligenismo psicológico ou psicopatológico, já que a natureza última da realidade a qual pertencem

as imagens que se apresentam à consciência possivelmente nunca será conhecida. Somente é possível afirmar que as imagens que se apresentam na consciência são múltiplas e, na concepção de Jung (1944/2011), possuem uma qualidade autônoma e numinosa, quando são expressões da psique objetiva. Portanto, a hipótese do poligenismo das imagens arquetípicas é a única proposição que pode ser afirmada empiricamente a partir das pressuposições do período tardio do projeto de psicologia de Carl Gustav Jung.

5.3 - Símbolos da Transformação: processo de individuação e poligenismo das imagens arquetípicas

Na ampla revisão realizada em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), que passa a ser denominada por *Símbolos da Transformação* (1952/1956) na 4ª edição, Jung retomará a análise do mito do herói solar a partir de uma concepção atualizada de sua psicologia. Apesar da mudança de ênfase da obra para o estudo de caso de Miss Miller, o mito do herói solar continua sendo parte essencial de sua composição. Ao lermos as duas obras de forma comparativa, é possível perceber que a obra que originalmente era definida por alguns autores como confusa e permeada por material do próprio Jung (Homans 1979/1995; Kerr, 1997) torna-se ainda mais confusa em algumas passagens com as alterações realizadas. O próprio Jung relata, em carta de 29 de maio de 1946 (Jaffé, 2002), que a reformulação do livro demandou um esforço incomum de sua parte, que acabou mesmo afetando a sua saúde e, segundo McGuire (2001), essa foi uma das inúmeras revisões que Jung realizou na obra até a sua publicação. Portanto, ao se abordar alguns temas presentes na edição revista é preciso ter cuidado, pois algumas ideias podem parecer ambíguas ou deslocadas das proposições da psicologia madura de Jung. Isso ocorre por se tratar de uma reformulação que mantém muito do conteúdo original que, conforme apresentado nesta pesquisa, é composto por premissas diferentes das apresentadas, posteriormente, por Jung.

Um exemplo disso é o caráter evolucionista que é atribuído ao projeto de psicologia de Jung, devido a influência de teorias do século XIX sobre a evolução, com a de Haeckel, e as teorias sobre a memória do mesmo período (Shamdasani, 2003). A primeira proposição sobre a teoria que viria a ser denominada de inconsciente coletivo e de seu correlato o arquétipo apresentada em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12), desenvolvida na década de 1910, tem forte influência das teorias de memória

e da evolução do século XIX, mas, posteriormente, isso é abrandado de forma considerável. Portanto, podemos ver que na apresentação da ideia dos dois tipos de pensamento, essa influência está presente, mas abrandada por observações em notas de rodapé e pela retirada de certas passagens. Outro exemplo é a definição de arquétipo que Jung insere na 4ª edição, que deixa claro um posicionamento que se afasta das teorias evolucionistas. Ao relatar o conhecido caso do Homem do Falo Solar, Jung afirma:

This remarkable case prompted me to undertake researches on mentally derailed Negroes. I was able to convince myself that the well-known motif of Ixion on the sun-wheel did in fact occur in the dream of an uneducated Negro. These and other experiences like them were sufficient to give me a clue: it is not a question of a specifically racial heredity, but of a universally human characteristic. Nor is it a question of inherited ideas, but of a functional disposition to produce the same, or very similar, ideas. This disposition I later called the archetype²⁸³ (Jung, 1952/1956, §. 154).

O arquétipo é apresentado, nessa passagem, como uma disposição funcional do homem a criar símbolos semelhantes. Assim como foi argumentado em *Psicologia e Alquimia* (1944/2011), o interesse principal é na existência do fenômeno observado a partir de uma postura empírica e não a explicação última de onde e como ele surgiu ou se originou. Esse mesmo “suposto problema” de ambiguidades²⁸⁴, pode ser vista na questão do poligenismo arquetípico e dos conceitos de processo de individuação e de Si-mesmo.

Na reformulação do livro, os arquétipos são apresentados não como figuras míticas simbólicas longínquas que representam um transformador do fluxo libidinal,

²⁸³ “Este caso notável me impeliu a realizar pesquisas em doentes mentais Negros. Eu fui capaz de me convencer de que o conhecido motivo de Ixion na roda solar de fato ocorreu no sonho de um Negro inculto. Esta e outras experiências semelhantes foram suficientes para orientar-me: não é uma questão de uma hereditariedade racial específica, mas uma característica humana universal. Também não é uma questão de ideias inatas, mas de uma disposição funcional de produzir ideias iguais, ou muito semelhantes. Esta disposição eu chamei posteriormente de arquétipos”.

²⁸⁴ É um suposto problema, pois algumas ambiguidades presentes são intencionais, sendo a única forma de expressar com fidedignidade a natureza dual do psiquismo. Isto fica claro quando, em carta de 17 de junho de 1952 para Dr. Zwi Weblowski, da Universidade de Leeds, Jung fala sobre o seu estilo de escrita: “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. Seguindo minha índole natural eu poderia ser bem unívoco. Isto não é difícil, mas seria em detrimento da verdade. Intencionalmente deixo soar juntos os tons mais altos e mais baixos, pois estão presentes em qualquer modo e, por outro lado, fornecem um quadro mais completo da realidade. A univocidade só tem sentido no estabelecimento dos fatos, mas não na interpretação, pois “significado” não é tautologia, mas sempre contém em si mais do que é afirmado do objeto concreto” (Jaffé, 2002, p. 245). Nessa carta, o aspecto não só dual, mas poligênico e pluralista da natureza do psíquico é enfatizado. Para Jung, a compreensão de questões essenciais do psiquismo, como o significado, só poderiam ser adequadamente abordadas a partir dessa perspectiva.

mas como personagens vivos. Cibele e Átis, Fausto e Mefistófeles, Siegfried e Brunhilde, Gilgamesh e Enkidu, Mitra e Cristo, Chiwantopel e sua amada ausente, seriam expressões de algo íntimo ao homem. Em linguagem psicológica, representam personificações da libido. Jung afirma, como um fato reconhecido na psiquiatria, que todas as partes da psique possuem certa autonomia, apresentam certa personalidade (exemplo, esquizofrenia, fenômenos mediúnicos, sonhos etc). Toda porção cindida da libido, todo complexo possui uma personalidade (fragmentária). De um ponto de vista observacional é o que parece, mas, quando se aprofunda em tais questões, é possível ver que são, na realidade, formações arquetípicas. Não existem argumentos conclusivos contra a hipótese de que “these archetypal figures are endowed with personality at the outset and are not just secondary personalizations. In so far as the archetypes do not represent mere functional relations, they manifest themselves as δαίμονες, as personal agencies”²⁸⁵ (Jung, 1952/1956, §. 388). Dessa forma, são experiências reais e não invenções da imaginação, como o racionalismo gostaria que se acreditasse.

Na revisão da teoria de regressão na 4ª edição, essas figuras ou padrões vivos serão consteladas no movimento da dinâmica libidinal. Essas são as imagens primordiais²⁸⁶, os arquétipos, que, através das memórias, são investidos nesse processo de introversão da libido a ponto de suas imagens se tornarem conscientes. A ocorrência do movimento regressivo tem como disparador a necessidade de uma nova adaptação ou orientação, o que faz com que o arquétipo constelado seja sempre uma imagem primordial da necessidade presente. Para Jung (1952/156), as situações de vida que exigem essas mudanças não são infinitamente variadas, elas possuem certos padrões

²⁸⁵ “essas figuras arquetípicas são dotadas de personalidade a priori e não são simplesmente meras personalizações secundárias. Pois os arquétipos não representam simplesmente meras relações funcionais, mas se manifestam como daimones, como agentes pessoais”.

²⁸⁶ Jung utiliza esse termo de forma continuada na 4ª edição, inclusive inserindo tal nomenclatura onde antes não ocorria qualquer citação quanto a esse tipo de imagem. Tal variação nos termos utilizados para se referir, a princípio, a um mesmo fenômeno está de acordo com a concepção simbólica da ciência, que consequentemente se estende para o uso dos conceitos. Tal variação é mais um indício da ênfase pluralista de Jung, que expressaria a natureza mercurial da psique. Em carta de 14 de janeiro de 1946, para o prof. Alexander Willwoll, Jung expõe essa questão e o uso que faz dos conceitos: “Causa-me pena ver que representantes das ciências filosóficas se cansam com meus escritos para reduzir todas as minhas variações conceituais a um denominador comum. O filósofo deveria ter sempre em mente que nosso ponto de partida é diferente, pois abordo os problemas pelo lado científico e empírico. O que ele chama de “idéias”, isto eu observo e descrevo como *entia*, exatamente como procede o botânico com as plantas, e o zoólogo com os animais e o químico com as substâncias. Não pretendo criar um sistema conceitual, mas uso conceitos para descrever fatos psicológicos e seus modos peculiares de comportamento” (Jaffé, 2002, p. 11). É essencial para a adequada compreensão da obra de Jung considerar a sua afirmação de que não tem a intenção de criar um sistema conceitual. Tal afirmação corrobora uma forma de apreensão dos fenômenos que Jung define como empírica e fenomenológica, e mostra uma coerência entre a sua concepção de ciência e sua ontologia, epistemologia e metodologia.

típicos, observados em repetições que ocorrem de forma continuada em diferentes indivíduos e ao longo da história. Quando ocorre uma situação que exige a mudança, o arquétipo é constelado e, devido à sua numinosidade ou energia específica, atrai certos conteúdos da consciência que faz com que a imagem arquetípica seja capaz de se realizar conscientemente. Devido à intensa carga energética, a realização consciente do arquétipo faz com que ele seja sentido como uma espécie de iluminação ou revelação. Portanto, quando surge a situação crítica, o mecanismo de introversão é ativado através de ações rituais que direcionam a libido para o inconsciente; como este é identificado com a mãe, surge o tabu do incesto. Entretanto, o inconsciente é infinitamente maior do que a mãe e é somente simbolizado por ela, o medo do incesto deve ser conquistado se o indivíduo deseja possuir, entre aqueles conteúdos salvadores, o tesouro difícil de se obter. Como o filho não está consciente de sua tendência incestuosa, ela é projetada sobre a mãe ou o seu símbolo. Mas o símbolo da mãe não é a mãe em si, então, na realidade não existe a mínima chance de incesto e o tabu pode ser descartado como uma razão para a resistência. Como a mãe representa o inconsciente, a tendência incestuosa, principalmente quando aparece como um desejo amoroso pela mãe ou pela *anima* é, na realidade, o inconsciente se fazendo percebido. A rejeição do inconsciente geralmente tem resultados infelizes: suas forças instintivas, se persistentemente ignoradas, se revoltam em oposição. Quanto mais negativa a atitude do consciente em relação ao inconsciente, mais perigoso este se torna (Jung, 1952/1956).

Nessa explicação da 4ª edição sobre a dinâmica da libido e o movimento de regressão, há uma ênfase na compensação psíquica e no papel, não de um complexo nuclear único, mas de inúmeras potências psíquicas, denominadas de arquétipo, que serão constelados dependendo da situação de mudança presente. Essas imagens primordiais não foram desenvolvidas através da história do homem, a presença delas nos símbolos de diferentes épocas e culturas são um indício de sua presença perene e universal nas produções da psique. Outra mudança essencial é o desenvolvimento do tema do incesto de forma verdadeiramente simbólica, mudança que já começa a ocorrer no último capítulo da 1ª edição, *O Sacrifício*, embora de forma tímida e pontual, provavelmente devido ao receio e hesitação de Jung quanto as reações de Freud às novas proposições.

A regressão libidinal constela toda uma dinâmica arquetípica com a qual o eu consciente entrará em diálogo. Essas forças são identificadas com um nível objetivo da psique que possibilitam e impulsionam um processo de transformação da personalidade.

Na reformulação da obra encontra-se os dois aspectos do processo de dialética psíquica: destrutivo/construtivo. Temos, aí, a possibilidade de psicopatologia devido à rigidez da consciência ou da transformação através do diálogo com o Outro. Esse processo de transformação, Jung denomina de individuação.

Jung interpreta o mito do herói solar como mais um exemplo do processo de regressão. A regressão age como uma demanda do inconsciente que parece roubar a energia do homem, já que a tendência estranha do inconsciente começa a inibir o movimento progressivo da consciência. As causas desse processo “...is often extremely obscure, the more so as it is complicated by all kinds of external factors and subsidiary causes, such as difficulties in work, disappointments, failures, reduced efficiency due to age, depressing family problems, and so on so forth”²⁸⁷ (Jung, 1952/1956, §. 458). Jung afirma que, compensatoriamente, no homem, o princípio feminino (vivenciado, por exemplo, como a mulher-diabólica ou mãe terrível, mas que na realidade representa a irmã-mãe-esposa) será ativado e forçosamente tentará impor uma mudança da personalidade, principalmente na segunda metade da vida. Frente a isso, a principal qualidade do homem, identificada com o Logos, se volta contra ele, o trai, assim como o Eros na mulher. A tendência inicial é uma resistência à nova atitude que aflora, que é vivenciada como desagradável, o que acarreta em uma paralisação. Há uma tendência da personalidade consciente de se revoltar contra essas demandas que surgem do inconsciente e que focam justamente no ponto fraco do homem, sendo sentidas como uma ameaça à sua principal virtude.

Tal assalto pode se tornar a fonte de energia para o conflito heroico típico do mito solar, essa inimizade aparente do arquétipo feminino pode, na realidade, representar um ardil da *Mater Natura* para desenvolver o seu filho predileto ao máximo de sua capacidade²⁸⁸. A assimilação dessa tendência contra sexual se torna, então, uma tarefa que deve ser realizada para manter a libido em um estado de progressão. A tarefa consiste em uma *coniunctioni*, uma união entre consciência e inconsciente. Nesse ponto, o símbolo materno não mais se conecta ao princípio, mas aponta para o inconsciente como a matriz criadora do futuro. Entrar na mãe passa a significar a relação entre consciente e inconsciente.

²⁸⁷ “...são sempre extremamente obscuras, ainda mais que são complicadas por todo o tipo de fatores externos e causas subsidiárias, como as dificuldades no trabalho, decepções, fracassos, eficiência reduzida devido à idade, problemas familiares que causam depressões, e por aí por diante”.

²⁸⁸ O fator teleológico/finalista, presente na 1ª edição, é enfatizado, por Jung, na 4ª edição.

Esse processo de aproximação e integração entre consciente e inconsciente é sempre algo parcial e provisório, tendo em vista que Jung deixa claro que, no mito do herói solar, a vitória sobre a “mãe” ou os monstros que a representam é sempre passageira. O processo de individuação, conforme o próprio nome já aponta, é um processo e, portanto, é sempre um devir, existindo uma impossibilidade absoluta de uma espécie de integração total da consciência e do inconsciente. A individuação é um “alargamento da esfera da consciência e da vida psicológica consciente” (Jung, 1921/2011, §. 856), um “desenvolvimento do indivíduo psicológico como ser distinto do conjunto, da psicologia coletiva” (§. 853). Se, conforme aponta Jung em *Símbolos da Transformação* (1952/1956), a psicopatologia surge da rigidez e incapacidade da consciência de criar um diálogo com o inconsciente, então, a individuação seria a dialética entre o eu e o Outro, a capacidade de identificar aquilo que não sou eu e é estranho a mim, e abrir um diálogo com ele, onde tanto um quanto o outro podem ser modificados²⁸⁹. A unidade, totalidade, integridade relacionada como meta de uma certa leitura do processo de individuação e do Si-mesmo indicaria uma anulação desse Outro (Saban, 2011). Essa unidade somente pode ser alcançada se for compreendida como uma unidade da multiplicidade, ou seja, a aceitação de que o psiquismo como um todo é composto pela pluralidade e por esse estranho Outro, que nunca será o eu ou o mesmo.

A partir deste ponto de vista, a psique também estaria em algo além de mim, o que é possível na concepção do projeto de psicologia de Jung, considerando o conceito de psique objetiva. Jung caracteriza qualquer tipo de aproximação que anule essa diferença como algo mórbido; a identificação com o arquétipo ou a possessão pelo mesmo seria uma reação patológica. Esse fator patogênico dependeria do “modo pelo qual o indivíduo reage, isto é, no modo pelo qual compreende os temas arquetípicos” (Jung, 1950/2003, §. 621). A necessidade de um posicionamento aberto, diferenciado e maleável é essencial para uma relação construtiva com o inconsciente/mundo, com este Outro. Esta leitura da obra madura de Jung que corrobora para um pluralismo e para o poligenismo arquetípico no lugar de um monogenismo psicológico/psicopatológico,

²⁸⁹ O livro *Resposta a Jô* (1952/2011) e as obras de Jung sobre a alquimia são os melhores exemplos disso. Em *Resposta a Jô* (1952/2011) é o homem que possibilita a atualização diferenciada do arquétipo do Si-mesmo, através de uma relação dialética, ao mesmo tempo em que também é modificado por este. O trabalho dos alquimistas é outro exemplo, já que o processo alquímico transforma o alquimista ao mesmo tempo que tem como objetivo a redenção do cosmos, do deus escondido na matéria (Jung, 1944/2011).

pode ser contraposta por uma leitura monogênica que se sustenta na noção da centralidade e da preponderância do arquétipo do Si-mesmo.

Em *Símbolos da Transformação* (1952/1956), o arquétipo do Si-Mesmo é, no mito do herói solar, identificado com o Sol e com o Cristo: “he represents the most important and central archetype”²⁹⁰ (§.576). O arquétipo do Si-mesmo tem, funcionalmente, “the significance of a ruler of the inner world, i.e., of the collective unconscious. The Self, as a symbol of wholeness, is a *coincidentia oppositorum*, and therefor contains light and darkness simultaneously”²⁹¹ (§.576). Na figura de Cristo, os opostos que são unidos no arquétipo são polarizados na luz por um lado, no filho de Deus, e, por outro, no diabo. A união original dos opostos ainda é discernível na unidade original de Javé e Satã. Cristo e o Anticristo, herói e dragão, estão próximos em sua aparição no desenvolvimento da história e em seu significado simbólico e cósmico.

Em outro trecho do livro, o arquétipo do Si-Mesmo é abordado a partir de um outro aspecto e em relação ao aspecto intercambiável entre as imagens míticas e as fantasias. Ao analisar os mitos, Jung (1952/1956) afirma que suas imagens são como figuras musicais, extremamente simples e de significado óbvio, mas que representam para o intelecto uma dificuldade quase insuperável, particularmente no que diz respeito à exposição lógica. Isso porque nenhum elemento no mito do herói é suscetível a uma única interpretação e a suas figuras são intercambiáveis²⁹². O único fato certo é que o mito existe e possui inúmeras analogias com outros mitos. A psicologia moderna teria a vantagem de ter aberto um campo de estudo de fenômenos psíquicos que são a matriz de toda mitologia, através de sonhos, visões, fantasias e ilusões. Nesses fenômenos, o psicólogo encontra não somente inúmeros pontos de correspondência com os motivos míticos, mas, também, tem a oportunidade inestimável para observar como certos conteúdos surgem e analisar suas funções em um organismo vivo. Podemos, de fato, descobrir a mesma multiplicidade de significado e o mesmo aparente aspecto intercambiável ilimitado de figuras nos sonhos. Entretanto, “[...] we are now in position to establish certain laws²⁹³, or at any rate rules, which make dream interpretation rather

²⁹⁰ “ele representa o arquétipo mais importante e central”.

²⁹¹ “o significado de um soberano do mundo interior, isto é, do inconsciente coletivo. O Si-mesmo como símbolo da totalidade, e uma *coincidentia oppositorum* (coincidência dos opostos), e, portanto, contém a luz e a escuridão simultaneamente”.

²⁹² O pluralismo dos mitos representa uma característica das próprias imagens psíquicas e, portanto, da natureza da psique.

²⁹³ Aqui, Jung pressupõe a lei da compensação, mas rapidamente substitui o termo e acaba por utilizar regra. O posicionamento de Jung frente ao conhecimento e ao psiquismo justifica essa afirmação, a

more certain”²⁹⁴ (§. 611). Geralmente, os sonhos compensam uma situação consciente ou suprem o que está faltando à consciência. Esse princípio da interpretação também se aplica aos mitos. A investigação dos produtos do inconsciente fornece ainda traços reconhecíveis das estruturas arquetípicas que coincidem com os motivos míticos, entre eles, alguns que merecem o nome de dominantes. Esses são os arquétipos da *anima*, *animus*, bruxa, sombra, mãe-terra etc; e os dominantes de organização, o Si-mesmo, o círculo, o quaternio, isto é, as quatro funções ou aspectos do Si-mesmo ou do consciente. É evidente que o conhecimento desses tipos torna a interpretação dos mitos consideravelmente mais fácil e, ao mesmo tempo, coloca-os em sua base de pertencimento: o psiquismo.

Essas passagens da obra Jung hierarquizam a dinâmica arquetípica, colocando o Si-mesmo como o arquétipo mais importante e central. Entretanto, ao considerá-lo como o arquétipo da totalidade, e, portanto, representando uma *coincidentia oppositorum*, o Si-Mesmo pode ser compreendido como um arquétipo de representação, ou função, dessa união dos fatores duais dos fenômenos, representando o fenômeno todo/absoluto, um arquétipo do paradoxo, que teria a função dinâmica (transcendente) de ligação das dualidades arquetípicas na consciência e entre os diversos elementos psíquicos. Portanto, o Si-mesmo seria central e total neste sentido funcional e não somente no sentido tópico, aproximando-o do sentido do mercúrio alquímico, conforme aponta Jung (1943/2003), além de, obviamente, na condição simbólica de ser o representante das ideias de totalidade, unidade e integração, presente em inúmeras culturas humanas. Não é por acaso que Jung denomina o arquétipo do Si-Mesmo, de forma diferenciada, como organizador ou dominante de organização, caracterizando-o de forma distinta dos outros dominantes. Esse conceito limite e organizador é pressuposto funcionalmente e, portanto, não pode ser concebido como meta real do processo de individuação, mas como uma meta virtual e inapreensível do processo dialético do psiquismo. Conforme aponta Jung (1921/2011), por ser parcialmente consciente e inconsciente “o conceito do Si-mesmo é, na verdade, potencialmente empírico em parte e, por isso, um postulado, na mesma proporção” (§. 902). Sua funcionalidade está justamente em ser totalidade e unidade, representante da união dos opostos: “seria inclusive – logicamente – uma especulação inútil se ele não

pressuposição de uma lei daria a entender um conhecimento absoluto e último quanto ao funcionamento do psiquismo, enquanto uma regra pressupõe uma heurística e não uma explicação definitiva.

²⁹⁴ [...] estamos atualmente em posição de estabelecer certas leis, ou pelo menos regras, que tornam a interpretação dos sonhos mais segura ou certa

designasse e denominasse símbolos de união que se manifestam empiricamente” (§. 902). Portanto, “intelectualmente significa apenas uma hipótese” (§. 902).

Com esta análise não se pretende criar uma hipótese de invalidação absoluta de uma possível leitura monista e monogenista que se fundamenta com base na centralidade do conceito do arquétipo do Si-mesmo como meta, totalidade e impulsionador central do psiquismo. Negar o monismo vai contra o dualismo inerente da psique, conforme proposta por Jung, já que o fenômeno em sua forma total, para o autor, seria monista/pluralista. Existe, ainda, uma forte tendência de Jung, em sua maturidade, de propor também uma ontologia monista que, para certos autores, contém uma suposta tonalidade neovitalista (Nagy,2003), como pode ser visto em sua teoria do arquétipo psicóide (Jung, 1946/2000), do embasamento da sincronicidade (Jung, 1950/2002) e da hipótese alquímica do *Unus Mundus* (Jung, 1954/2011), em contrapartida a afirmações e posturas que deixam claro uma ontologia pluralista da realidade das imagens psíquicas.

A ontologia pluralista pautada no *esse in anima* de Jung se resume à compreensão do campo psicológico, embora a sua concepção acabe por colocá-lo como pilar de outros campos de saber, já que toda a experiência humana se resume à relação com imagens psíquicas. Se as imagens forem tomadas de forma reduziva, como o postulado de que os fenômenos de outros campos de saber se reduzem ao dado imediato da psique, ele se torna um monismo e cai em um psicologismo desenfreado. No entanto, se for considerada como a afirmação de que todo fenômeno é permeado por fatores psicológicos, já que as percepções, os dados e as ideias são desenvolvidos a partir das funções psíquicas, considera-se a psicologia como um fator epistemológico essencial na construção do conhecimento. Em contrapartida, a proposta de uma ontologia monista explica a realidade como um todo, passando a ser uma ontologia mais ampla que ultrapassa o campo da disciplina psicológica e apresenta o arquétipo como fundamento para a constituição da própria realidade absoluta. As consequências e bases de tal concepção ontológica monista ultrapassam a proposta desta pesquisa, embora esteja presente na obra de Jung e seja mais um exemplo da expressão do *coincidentia oppositorum*.

O objetivo deste capítulo foi apresentar de que forma o percurso de Jung foi pautado por um distanciamento de um monogenismo psicopatológico para uma ênfase no princípio construtivo e poligênico do psiquismo. Esta leitura se baseia na proposta ontológica de Jung de uma pluralidade de imagens criadas de forma dialética por um

potencial criador de fantasia da psique, o *esse in anima*, e de uma epistemologia que permite que o conhecimento se construa somente de forma simbólica e a partir dessas imagens, não existindo a possibilidade de um contato puro ou absoluto com o mundo em si. O conhecimento é sempre simbólico e, portanto, uma tentativa de aproximação do fenômeno sempre em construção. Esses fatores se encontram presentes na forma de escrita de Jung, em sua constante ênfase de que trabalha com hipóteses e conceitos que buscam lidar com certos problemas sem criar estruturas, sistemas e verdades absolutas, e na maneira como lida com os conteúdos psíquicos, não como algo morto e inerte, mas vivo, numinoso, dinâmico e, em parte, objetivo. A partir de tais fatores, é possível ler o projeto de psicologia de Jung como poligênico arquetípico e pluralista em sua dualidade inerente, abertura ao fenômeno e respeito à alteridade.

6 – DO ARGUMENTO BIOLÓGICO À PERSPECTIVA SIMBÓLICA

Conforme apresentado no capítulo anterior, o monogenismo psicopatológico que é proposto em *Transformações e Símbolos da Libido* (Jung, 1911-12/2001) tem como uma de suas bases uma nova proposição de libido, fundamentada em um argumento eminentemente biológico que Jung utiliza, aparentemente com um duplo intuito: por um lado, aproximar a explicação libidinal e da psicogênese psicopatológica de certas ideias psiquiátricas e psicológicas de sua época; e, por outro, fundamentar a psicanálise em bases que ele acreditava serem científicas. Tal intuito fica claro em uma passagem da II parte da obra, em que afirma: "It can be said that the conception of the libido as developed in the new work of Freud and of his school has functionally the same significance in the biological²⁹⁵ territory as has the conception of energy since the time of Robert Mayer in the physical realm"²⁹⁶ (Jung, 1911-12/2001, §. 218)²⁹⁷.

Jung atribui a Freud essa incrível contribuição ao campo da psicanálise e, por extensão, à psicologia, pela nova concepção da libido que, a princípio, pela analogia apresentada, fundamentaria o campo de saber psicanalítico como ciência pautada na biologia. A partir de sua concepção, Jung estaria, aqui, resolvendo três “problemas” da psicanálise de uma só vez: diminuía a ênfase na sexualidade, que fazia com que esta não fosse aceita; lançava a sua base científica fundamentada na biologia; e, além disso, seria capaz de explicar a psicogênese da demência precoce. Entretanto, essa proposição não é de Freud, mas de Jung.

Em carta de 30 de novembro de 1911, Freud critica o modo como Jung utiliza a mitologia, sem uma seleção adequada, além da forma como Spielrein, discípula de Jung, faz uso do material psicológico de forma subordinada em relação à biologia. Para Freud, a psicanálise deve se bastar, sem ser reduzida a um derivado da biologia, da filosofia, da fisiologia ou da anatomia cerebral (Mcguire, 1977). Em resposta, na carta de 11 de dezembro de 1911, Jung afirma:

So far as possible I shall note the objections to my method of dealing with mythology. I should be grateful for some detailed remarks so that I can turn your criticism to account in my second part. I know, of course, that Spielrein operates too

²⁹⁵ Mesmo na versão original em alemão o termo utilizado é *biologischen* (biológico) (Jung, 1912).

²⁹⁶ “Pode-se dizer que a concepção da libido como desenvolvida no novo trabalho de Freud e de sua escola tem funcionalmente o mesmo significado no território da biologia que teve a concepção de energia no campo da física desde o tempo de Robert Mayer”.

²⁹⁷ Na 4ª edição, Jung retira a parte que diz respeito a Freud e sua escola e substitui o termo biológico por psicológico.

much with biology. But she didn't learn from me, it is home-grow. If ever I adduce similar arguments I do so *faute de mieux*. I am all in favor of keeping ΨA ²⁹⁸ within its own boundaries, but I think it a good thing to make occasional incursions into other territories and to look at our subject through a different pair of spectacles²⁹⁹ (Mcguire, 1907, pp. 470-471).

Embora Jung negue a importância da utilização do argumento biológico, justificando que o emprega pela falta de um melhor, essa presença é intensificada na segunda parte da obra, publicada em 1912. Na carta, a utilização da biologia é tratada por Jung quase como uma utilização analógica ou metafórica, entretanto, essa é de importância capital na proposição da libido apresentada no livro.

Conforme aponta Shamdasani (2003), o desejo de reformulação da teoria da libido por parte de Jung, alinhando-a com a biologia e com a psicologia contemporânea, já se encontra presente em 1906 e pode ser vista nas primeiras cartas trocadas com Freud. Em carta de 23 de outubro de 1906, Jung defende que uma série de fenômenos limítrofes seriam explicados por outros tipos de impulsos sem ser o sexual. Por exemplo, o comer, o chuchar e o beijar encontrariam explicações no impulso da fome. Além disso, dois complexos que existem simultaneamente estão sempre ligados a uma coalescência psicológica, sendo assim, invariavelmente um contém aspectos constelados do outro. Esses dois argumentos, apresentados em 1906, estão presentes em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) embasando aspectos da libido e do símbolo.

Em outra carta, de 20 de fevereiro de 1908, Jung propõe uma reformulação biológica da histeria e da demência precoce em termos de uma energia não-sexual. Na demência precoce ou paranoia ocorreria uma desvinculação da libido e uma regressão para formas auto-eróticas, espécie de encapsulamento defensivo extremo relacionado à autopreservação. Na histeria ocorreria outro tipo de tentativa de preservação: da espécie. Apesar da repressão da realidade, o histérico realizaria inúmeras tentativas de se conectar com a realidade de novo, enquanto o paranoico se preocupa somente em manter a sua defesa libidinal (Mcguire, 1977).

²⁹⁸ Sinal utilizado por Freud e Jung nas cartas para se referir à psicanálise.

²⁹⁹ “Na medida do possível tomarei nota de suas objeções ao meu método de abordar a mitologia. Eu ficaria grato com apontamentos mais detalhados para que eu possa levar sua crítica em consideração na minha segunda parte. Eu sei, é claro, que Spielrein opera demasiadamente com a biologia. Mas ela não aprendeu isso comigo, é de sua formação. Seu eu alguma vez aduzi argumentos similares eu o fiz por *faute de mieux*. Eu sou completamente a favor de manter a ΨA dentro de seus próprios limites, mas eu acho que é bom por vezes realizar incursões em outros territórios e olhar para o nosso tópico através de um par de lentes diferente”.

Segundo Shamdasani (2003), no ano seguinte, em 25 de fevereiro, Jung envia uma carta a Ernest Jones defendendo a ideia de que a teoria da libido deveria ser alinhada à biologia geral. Jung afirma que uma das maiores tarefas da psicanálise seria alinhar a metapsicologia freudiana com biologia. A insatisfação de Jung com o caráter sexual da libido era partilhada pelo neurologista americano que se aproximou da psicanálise: James Jackson Putnam³⁰⁰. O contato de Jung com Putnam começou em 1909, justamente quando o descontentamento de Jung com a teoria de Freud estava se agravando. A relação com Putnam foi significativa para Jung, tanto que, em 1959, ele chegou a escrever um pequeno texto sobre as memórias de sua amizade com o psicólogo americano que nunca foi publicado (Shamdasani, 2003).

Esses breves relatos epistolares demonstram que a insatisfação de Jung com a teoria da libido de Freud ocorreu desde o começo de sua aproximação com o movimento psicanalítico. Desde 1907, Jung tinha a intenção de embasar o conceito da libido em argumento biológico, o que estaria de acordo com a psiquiatria e a psicologia de sua época. Concomitantemente, conforme o descontentamento de Jung crescia com as concepções de Freud, ele começa a se aproximar ou se reaproximar, teoricamente, de outros pesquisadores do campo do psiquismo, como o próprio James Jackson Putnam, William James, Théodore Flournoy, Pierre Janet, entre outros.

A nova teoria da libido apresentada em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) é fruto dessa insatisfação de Jung com as explicações que limitam a libido a um componente sexual, sendo, para Jung, inadequada para explicar a demência precoce e não fundamentada em preceitos científicos aceitos à época.

6.1 - A Nova Teoria da Libido

No primeiro capítulo da parte II, *Aspectos da Libido*, Jung retoma a ideia de como as figuras dos heróis e deuses das mitologias são personificações da libido humana e de sua dinâmica ou de seu destino típico. São imagens como as que aparecem nos sonhos e que, com o saber psicanalítico, poderiam ser decifradas e revelar o “[...] mysterious psychologic history of development of the individual, so a way is here opened to the understanding of the secret springs of impulse beneath the psychologic

³⁰⁰ “James Jackson Putnam, amigo íntimo de William James e titular da primeira cátedra americana em neurologia, também em Harvard [...] Putnam vinha fazendo experiências com os métodos de tratamento de Freud desde 1904 [...]” (Kerr, 1997, p. 256).

development of races”³⁰¹ (Jung, 1911-12/2001, §. 212). Conforme apresentado na primeira parte do livro, o aspecto fálico do simbolismo da libido constantemente presente ao longo da história, justifica o uso do termo libido para designar esse tipo de fenômeno. O termo é oriundo da esfera sexual, mas é utilizado pela psicanálise porque é capaz de ter uma significação ampla o suficiente para se referir às “[...] unknow and countless manifestations of the Will in the sense of Schopenhauer”³⁰² (Jung, 1911-12/2001, §. 212). O termo libido seria suficientemente rico e compreensivo para caracterizar a real natureza da entidade psíquica que pretende definir. Já há no primeiro capítulo da parte II a ampliação da concepção da libido para além de seu aspecto sexual, aproximando-a da Vontade de Schopenhauer e da definição de Cícero de desejar ou desejo dissoluto³⁰³.

Jung (1911-12/2001) começa o capítulo seguinte, *A Concepção e a Teoria Genética da Libido*, apresentando a teoria da libido de Freud (1905/1973), conforme exposta nos *Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade*, como uma concepção analítica em seu sentido restrito de impulso ou necessidade sexual. Entretanto, Jung afirma que essa concepção teve que ser ampliada: “I must state that Freud, as well as myself, saw the need of widening the conception of libido”³⁰⁴ (Jung, 1911-12, §.219). A paranoia, fenômeno associado à demência precoce, teria feito Freud mudar sua concepção. Uma longa passagem da análise de Freud do caso Schreber é inserida no texto para justificar essa afirmativa. Para Jung, Freud teria aceitado a premissa de que, nos casos de paranoia, a perda do sentido de realidade e o anseio por esta só poderia ser compreendida a partir de uma retirada da libido, não no sentido estrito sexual, mas de um interesse objetivo geral. A perda daquilo que Janet denominou de *fonction du réel* (função do real) não poderia se dar com a libido sendo entendida sexualmente. Nos casos da demência precoce, a completa perda da capacidade de adaptação à realidade aponta para uma repressão da realidade que, nessas circunstâncias, é substituída pelos conteúdos de um complexo. Todo o interesse ou adaptação à realidade cessou e não somente o investimento sexual.

³⁰¹ “[...] os mistérios psicológicos da história do desenvolvimento do indivíduo, e então uma via é aberta para a compreensão das fontes secretas de impulso subjacentes ao desenvolvimento psicológico das raças”.

³⁰² “[...] manifestações desconhecidas e incontáveis da Vontade no sentido de Schopenhauer”.

³⁰³ Essas analogias ou comparações realizadas por Jung têm uma consequência na leitura e aceitação da nova proposição de libido, gerando críticas e algumas questões que serão comentadas ao longo do capítulo.

³⁰⁴ “Devo afirmar que Freud, assim como eu, viu a necessidade de ampliar o conceito de libido”.

Nos casos de neurose de compulsão ou histeria, é uma questão de parte da libido ser poupada, enquanto um certo montante sofre uma regressão ou introversão para formas anteriores de transferência. Com isso, há uma preservação das funções psicológicas não relacionadas à sexualidade e aos sintomas apresentados. Na demência precoce não é somente uma parcela da libido identificada com a repressão sexual que é retirada da consciência e de sua função de adaptação, mas há uma completa falta da função de realidade que afeta até mesmo a capacidade motriz da pessoa. Devido a tais fatos, a teoria da libido original de Freud não seria capaz de explicar a demência precoce. (Jung, 1911-12/2001)

A solução proposta para esse impasse frente à libido é a substituição de uma definição descritiva por uma genética. Segundo Jung (1911-12/2001), ele se viu obrigado a questionar se a função da realidade não consistiria em menor parte de libido sexual e em sua maior parte de outro impulso. Seria, também, uma questão primordial avaliar se a função de realidade não é, pelo menos em termos filogenéticos, em grande parte de origem sexual.

A partir de um vislumbre na história da evolução, seria possível identificar que inúmeras funções que são de extrema complexidade e devem ser negadas atualmente qualquer tipo de característica sexual eram, originalmente, pura derivação do impulso geral de propagação. Jung (1911-12/2001) começa, então, a desenvolver o argumento biológico para o seu conceito de libido. Através da ascensão do homem no reino animal, ocorreram inúmeros deslocamentos fundamentais do instinto procriador. A vasta massa de produtos reprodutivos que tinham a incerteza de serem fecundados, foram gradativamente sendo substituídos por uma fecundação mais garantida e por uma proteção efetiva da prole. Dessa forma, parte da energia que era utilizada para a produção de óvulos e esperma foi transposta para a criação dos mecanismos de atração e de proteção da prole. As primeiras produções do instinto daquilo que viria a ser denominado de arte podem ser identificadas no impulso de criação, limitado à temporada de acasalamento. O canto de acasalamento e os rituais identificados nele são uma fixação orgânica e uma independência funcional dos instintos biológicos originalmente relacionados com os caracteres sexuais. Portanto, é possível afirmar que a música tem uma origem sexual, mas seria de uma pobreza e inadequação extrema reduzir a música à sexualidade. Na natureza, a distinção artificial da libido entre impulso de criação (propagação) e fome, de preservação da espécie e de autopreservação, não existe. O que se vê, é um contínuo impulso de vida, sendo

expresso em uma vontade de vida que desenvolve a criação de toda uma espécie através da preservação do indivíduo. Mais uma vez, Jung (1911-12) cita Schopenhauer, afirmando que essa concepção coincide com a ideia de Vontade do filósofo. A capacidade de deslocamento da libido que, originalmente, investia no óvulo e semente e que, aos poucos, constrói novas organizações, como a construção de ninhos no que se refere à proteção da prole, pode ser generalizada para todos os outros desejos como a fome. Portanto, não há mais como fazer uma distinção entre a vontade de comer e de construir um ninho.

Na diversidade dos fenômenos naturais, é possível ver a libido em suas mais diversas formas e aplicações. Na infância, a libido parece estar investida quase completamente no instinto da nutrição, para o desenvolvimento do corpo. Com o desenvolvimento do corpo, surgem novas possibilidades de aplicação. A última esfera de aplicação e que ultrapassa todas as outras em seu significado funcional é a sexualidade que, a princípio, se encontra atrelada à função de nutrição. É nesse território da sexualidade que a libido ganha a sua forma e, por isso, o uso desse termo se justifica para esse fenômeno. Na sexualidade, a libido se apresenta como um impulso de procriação, na forma de uma quase sexualmente indiferenciada libido primordial, uma energia de crescimento, que força o indivíduo para a divisão, acasalamento etc. A libido sexual primordial que originalmente produz milhões de óvulos e espermatozoides sofre, gradualmente, uma limitação na sua capacidade para surgir os derivados, cuja função é mantida por uma libido agora diferenciada. A libido diferenciada passa a ser dessexualizada, pois é dissociada de sua função original e não existe nenhuma possibilidade de retomar tal função. Portanto, o processo de desenvolvimento consiste em uma contínua transformação da libido primordial em funções secundárias, como a de atração e a proteção da prole. Essa passa, então, a constituir uma relação com a realidade muito mais complexa e diferenciada, uma verdadeira função de realidade, que surge de um modo de procriação alterado, criando uma forma intensificada de adaptação à realidade (Jung, 1911-12/2001).

A partir desses pressupostos, Jung (1911-12/2001) acredita ter lançado um insight sobre as condições primitivas em que a função de realidade foi constituída. Embora essa seja oriunda de uma modificação da libido primordial, seria um erro afirmar que seu poder impulsionador seja sexual. No processo de transformação da libido primordial, a sexualidade é desviada de sua função original e, gradualmente, se torna um impulso filogenético do mecanismo de atração e proteção da prole. Para Jung

(1911-12/2001), esse processo de desvio da libido sexual de seu território para funções associadas ainda ocorreria atualmente. Quando essa operação ocorre sem danos de adaptação para o indivíduo, ela é denominada sublimação, quando surgem danos, ela é denominada repressão.

O ponto de vista genético, ao contrário do descritivo, tradicional da psicanálise, concebe a multiplicidade de instintos como sendo originário de uma unidade relativa, a libido primordial, e reconhece que uma porção da libido é separada e, aos poucos, se transforma em novas funções. A concepção genética leva a uma ampliação do conceito da libido, que é superior em todos os aspectos à concepção descritiva e permite que a teoria de freudiana da libido explique a demência precoce (Jung, 1911-12/2001).

A partir deste ponto da obra, ao utilizar a ideia de libido, Jung (1911-12/2001) a concebe através da concepção genética. Sendo assim, passa a conter não somente uma qualidade sexual, mas, também, um montante de libido primordial dessexualizada. Portanto, quando Jung afirma que um indivíduo que possui um quadro psicopatológico retira a libido do mundo externo, ele não estaria se referindo a meros afluxos libidinais da função da realidade e, sim, à energia dos instintos dessexualizados que regulam e sustentam apropriadamente a função de realidade.

Enquanto na histeria ocorre a introversão de afluxos eróticos que leva a um autoerotismo, ou seja, um investimento no ego da libido erótica, na esquizofrenia, o afastamento da realidade vai muito além do mero afluxo erótico. Neste quadro há uma construção de um equivalente intrapsíquico da realidade, portanto, o indivíduo deve criar outras dinâmicas além daquelas fornecidas pelos afluxos eróticos. Jung (1911-12/2001) afirma, então, que no lugar de um autoerotismo surge o que Bleuler denominou de autismo.

A concepção genética da libido permite explicar a demência precoce e também os outros tipos de quadros psicopatológicos da neurose. A perda em diversos graus de funções que não se resumem ao sexual ocorre, mesmo que temporariamente, não somente nas psicoses, mas também nas neuroses. Jung (1911-12/2001) afirma que estudos da escola de Zurique já apresentam casos em que é possível identificar a substituição da função da realidade por produtos fantásticos que têm traços inequívocos de pensamentos arcaicos. Os resultados desses estudos apontam que, em certos quadros psicopatológicos, a realidade é destituída não somente da libido sexualizada individual, mas também de um certo montante de libido diferenciada e dessexualizada que, em condições normais, pertence à função da realidade desde os tempos pré-históricos.

Portanto, na esquizofrenia, assim como nas neuroses, a perda da função de realidade (ou adaptação) atual leva, por necessidade, à substituição por um modo de adaptação anterior. Na neurose, a repressão resultante de uma falha recente da transferência da libido leva ao reavivamento de formas antigas de transferência, ou seja, às *imagos* parentais. Na neurose de transferência (histeria), somente a libido sexual imediata é retirada da realidade pela repressão sexual, o produto substitutivo que surge é uma fantasia de origem e significado individual, somente com alguns traços das características arcaicas, enquanto nas psicopatologias em que uma porção da função de realidade humana organizada desde a antiguidade é rompida surge um substituto arcaico comumente válido³⁰⁵. (Jung, 1911-12/2001)

Jung (1911-12/2001) continua a análise do desenvolvimento histórico da libido afirmando que as visões de realidade anterior, ou adaptações a realidades pregressas, que, por vezes, aparecem como substitutos da função de realidade perdida em casos de psicopatologias mais graves, mostram que certas superstições ancestrais eram símbolos que possuíam um importante significado biológico, pois criavam pontes que possibilitavam que, parcialmente, a libido passasse para o domínio mental. Através do símbolo, ou seja, por meio de analogias fantásticas, maiores quantidades de libido, gradualmente, se tornaram dessexualizadas, pois cada vez mais correlatos de fantasia eram colocados no lugar do empreendimento primitivo da libido sexual. Para Jung, essa hipótese pode explicar a forma como a consciência humana chegou em grande parte, ou mesmo totalmente, ao seu estado moderno. A descoberta da analogia pelo homem teria um importante papel impulsionador no desenvolvimento da mente humana até o seu estado atual.

No capítulo seguinte, *A Transformação da Libido: uma possível fonte das descobertas humanas primitivas*, Jung continua elaborando a lógica da transformação da libido através de símbolos no desenvolvimento da mente humana e como esse processo simbólico possibilitou a descoberta de duas das mais importantes invenções do homem: o fogo e a linguagem.

³⁰⁵ Como exemplo dessa substituição da função de realidade presente por um sistema de pensamento arcaico anterior, Jung cita o caso do Homem do Falo Solar que ele atribui o atendimento a Honegger (Jung, 1911-12/2001).

6.2 - Influências e Consequências da Reformulação da Teoria da Libido

Nesta breve exposição sobre a nova proposição da libido, é possível identificar todos os fatores que estão presente naquilo que Shamdasani (2003) denominou de a reformulação biológica da psicanálise realizada por Jung. Ao fazer isso, ele coloca a disciplina em bases evolucionárias e realiza uma extensão do conceito de memória partindo de certos preceitos dos teóricos da memória orgânica, como Ewald Hering, Thomas Laycock, Samuel Butler, Theodule Ribot, James Mark Baldwin, James Sully, Stanley Hall e Richard Semon.

A base evolucionista e a teoria da noção de memória orgânica eram conceitos amplamente difundidos no final do século XIX e começo do século XX. Muitos psicólogos tomavam como certa a lei de recapitulação biogenética de Haeckel, na qual a ontogenia recapitulava a filogenia, mas sem tomar outros aspectos de sua teoria, como o monismo. Por isso, a lei biogenética era usada sem fazer referência ao seu criador e, embora a concepção esteja presente, não há nenhuma citação a Ernest Haeckel ao longo de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) e nem mesmo nas obras coligadas de C. G. Jung³⁰⁶. Entretanto, no primeiro capítulo da obra, Jung cita James Mark Baldwin.

Em 1897, Baldwin fez uma transposição da lei de recapitulação biogenética para o campo da antropologia (Shamdasani, 2003), questionando se o indivíduo não reviveria em seu desenvolvimento os inúmeros estágios de cultura em que a raça humana vivenciou como espécie. Theodule Ribot também é citado em breve nota de rodapé, especificamente no capítulo que propõe a nova concepção da libido. Em 1881, Ribot (Shamdasani, 2003) propõe uma teoria da memória orgânica, sendo, primariamente, um fenômeno biológico e só, secundariamente, psicológico. Existiria, assim, uma memória biológica e inconsciente, e uma psicológica e consciente. Em 1896, Ribot realiza inúmeras mudanças em sua teoria, postulando que o inconsciente se divide em três níveis: o ancestral ou hereditário, composto por formas inatas e fixas de sentir da espécie; o segundo nível composto por associações de sensações internas do indivíduo; e o terceiro, que consiste em resíduos de estados afetivos relacionados a percepções anteriores dos eventos da vida. Os dois últimos níveis apresentados consistiriam de um inconsciente pessoal. Em 1900, Ribot afirmou que aquilo que é denominado inspiração

³⁰⁶ Existe uma citação a Ernst Haeckel no ensaio *Thoughts on the Interpretation of Christianity with Reference to the Theory of Albrecht Ritschl* no volume suplementar A, das obras coligadas, *The Zoofingia Lectures* (Jung, 1899/1983). Entretanto, é uma citação simples e retórica, sem nenhum aprofundamento sobre as teorias do autor.

seriam, na realidade, fatores inconscientes e parte da imaginação criativa. Entre os seus produtos estariam os mitos, formas de imaginação não-individuais, anônimas e coletivas.

Além desses dois autores citados em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), G. Stanley Hall³⁰⁷ seria outra importante influência para a reformulação biológica da psicanálise. Em 1909, Jung foi convidado por Stanley Hall para participar da conferência comemorativa de 20 anos da Clark University por seu trabalho com os experimentos de associação de palavras. Junto com Freud, que também havia sido convidado como palestrante, e com Sandor Ferenczi, Jung ficou hospedado na casa de Hall e o anfitrião lhe causou uma boa impressão (Jung & Jaffé, 1961/2006). Em 1904, Hall publicou o seu monumental estudo em dois volumes, *Adolescence, its psychology and its relation to physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education* (1904/1920). Esse trabalho se assentou em uma fundamentação básica que provinha de uma nova abordagem metodológica das questões do desenvolvimento. Hall também tomava como certa a lei de recapitulação biogenética e, partindo dela, propôs que o estudo da evolução cultural da espécie possibilitaria a compreensão do desenvolvimento do indivíduo, já que este repetiria os estágios da evolução cultural coletiva³⁰⁸. Para Hall, durante a adolescência, remanescentes psicológicos de eras passadas, que ele denominou de *psicofóros*, se tornariam ativos no indivíduo (Kerr, 1997). Esse tipo de abordagem foi denominada de *psicologia psicogenética*³⁰⁹. Kerr (1997) faz uma interessante exposição dessa concepção, presente em *Adolescence* (Hall, 1904/1920):

De acordo com sua abordagem filogenética, Hall julgou apropriado levar o leitor de *Adolescence* em uma viagem pelas antigas religiões e seu avanço cumulativo, desde as crenças na Grande Mãe, passando pelos cultos fálicos, até a culminação do cristianismo com sua redefinição altruísta do amor. A sequência na opinião de Hall, se repetia no desenvolvimento da capacidade de amar no adolescente, que também se afasta das influências maternas, passando por um falicismo agressivo antes de alcançar o estágio maduro do amor altruísta, do auto-sacrifício pelo bem da geração seguinte (Kerr, 1997, pp. 254-255).

³⁰⁷ Stanley Hall foi um dos mais eminentes alunos de William James em Harvard e se especializou na área da psicologia fisiológica, área em que chegou a rivalizar com o mestre. Em 1887, fundou a *American Journal of Psychology*, a primeira revista do gênero no continente americano e, em 1889, se tornou o presidente da Clark University (Kerr, 1997).

³⁰⁸ Ideia similar à de James Mark Baldwin.

³⁰⁹ Embora Stanley Hall acreditasse que tinha sido o primeiro a utilizar este termo e a cunhar este viés, alguns anos antes, Wilhem Wundt já havia feito essa proposta em sua *Völkpsychologie*. Para Wundt, a psicologia do povo viria antes da psicologia do indivíduo e, portanto, o estudo da cultura da humanidade seria área adequada para a compreensão do desenvolvimento progressivo da consciência (Kerr, 1997).

A similaridade de tal descrição com as etapas expostas em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) é impressionante, além da óbvia utilização por parte de Jung do termo psicogenético em sua abordagem da libido, embora esse termo possa ser oriundo de Wundt. Não por acaso, Kerr (1997) afirma: “As especulações filogenéticas de Hall causaram profunda impressão em Jung” (p. 255). Após ler a versão traduzida para o inglês por Beatrice Hinkle de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), Hall publicou uma nota laudatória, na qual parabeniza a empreitada de Jung, afirmando que o livro “faz pela psicologia o que a teoria da evolução fez pela biologia; e promessas de uma mudança igualmente profunda no pensamento humano” (Hall *apud* Bair, 2006, p. 572).

Além destes autores apresentados, Jung (1916/2001, 1916/2011) ainda afirma que, em parte, sua teoria do inconsciente coletivo e do arquétipo, presente de forma embrionária na obra de 1911-12, se assemelharia, em alguns aspectos, à proposição de *engrama e mneme* de Richard Sermon³¹⁰.

Para Shamdasani (2003), nesta reformulação Jung estaria realizando uma junção e reelaboração das teorias orgânicas de memória com o conceito de *criptomnésia*, o reaparecimento de memórias profundas, de Flournoy (1900/2012). A proposta de que não são somente as memórias adquiridas ao longo da vida reaparecem frente a certas situações em formas não reconhecidas, mas também as memórias da raça, seria uma extensão radical da teoria de Flournoy que Shamdasani (2003) denominou de *filo-criptomnésia*.

Portanto, em parte, a nova proposta de teoria da libido e de sua dinâmica, que explicaria os quadros de demência precoce e o desenvolvimento do pensamento humano, estariam baseadas em ideias que permeavam o final do século XIX e começo do século XX, principalmente entre autores citados. A proposta de uma concepção genética da libido e de sua característica primordial eram, para Jung, a possibilidade de fundamentar a psicanálise em bases científicas e, ao mesmo tempo, aproximá-la da psicologia e psiquiatria de sua época.

Para Jung (1913/2011), o novo conceito de libido estaria alinhado com à concepção de energia de outras ciências, sendo uma tentativa de “substituir a interação

³¹⁰ Semon foi um discípulo de Haeckel que, em 1904, publicou um trabalho que sintetizou e desenvolveu as teorias de memória orgânica. Segundo a sua proposição, qualquer matéria organizada teria a propriedade de reter traços que poderiam ser revividos. Essa capacidade foi denominada de *engrama*, sob certas circunstâncias esses traços poderiam ser revividos. Essas influências que podem reviver os engramas são denominadas de *ecforia*. A teoria do *menme* suporia, então, uma *lei engráfica* (que “grava” o engrama) e uma *ecfórica* (que “desperta” o engrama) (Shamdasani, 2003).

das forças psíquicas coordenadas entre si por uma energia concebida para ser homogênea” (Jung, 1913/2011, §. 281). A partir desse movimento, o conceito de libido poderia ser adequado à lei da conservação de energia, ou seja, nessa concepção, quando um quantum de energia desaparece de uma certa atividade, ele reaparece em outro lugar (Shamdasani, 2003). Esse tipo de argumento, que alinha a teoria da libido ao princípio de conservação de energia se deve à forma como Robert Mayer e Hermann von Helmholtz³¹¹ utilizaram esse princípio para invalidar as teorias vitalistas. Jung teria, então, libertado a psicanálise de ser acusada de “operar com um conceito místico de libido” (Jung, 1913/2011, §. 281). Jung afirma: “Nada pode perturbar-nos, se nos acusam de vitalismo. Estamos longe de tanto de acreditar em uma força vital específica quanto de qualquer outra metafísica. Libido deve ser o nome da energia que se manifesta no processo vital como aspiração e desejo” (§. 282).

É interessante notar que, em seu tempo de estudante, em algumas de suas palestras na sociedade Zoofingia, como *The Border Zone of Exact Science* (1896/1983) e *Some Thoughts of Psychology* (1897/1983), Jung critica o posicionamento que ele afirma ser materialista de Helmholtz e Du-Bois, e defende o vitalismo como uma explicação possível para os fenômenos psicológicos. Na década de 1910, Jung não apoia mais um vitalismo contra as explicações reducionistas de um materialismo biológico que reduz os fenômenos às reações físico-químicas, mas afirma, simplesmente, que a libido é a percepção subjetiva de tais processos fisiológicos (Shamadasani, 2003). Gradualmente, essa posição se tornará uma defesa da autonomia da psique, não sendo redutível ao biológico.

A defesa de Jung contra a acusação de estar construindo uma psicologia com possíveis bases vitalista pode ser fruto de sua comparação da libido com a Vontade de Schopenhauer. Hans Driesch (1914), neovitalista de quem Jung, em 1947, se apropria do termo psicóide³¹², em seu livro *A História e a Teoria do Vitalismo* afirma que Schopenhauer seria o último representante filosófico do antigo vitalismo. Além dele, Eduard Von Hartmann, outra forte influência filosófica para Jung (McGuire & Hull, 1977), é colocado como um dos primeiros filósofos do neovitalismo. Enquanto alguns

³¹¹ Helmholtz publicou o seu ensaio sobre a conservação da energia em 1847. Junto com Emil Du Bois-Reymond, Ernst Brücke e Carl Ludwig, foi responsável por um movimento de invalidação do vitalismo e de explicações metafísicas na ciência, em prol de explicações dos fenômenos psíquicos e fisiológicos em termos físico-químicos. Helmholtz apoiava uma teoria do conhecimento positivista, psicologista e cética (Nagy, 2003).

³¹² Jung afirma que, embora use o termo oriundo de Driesch, confere outro significado para ele, diverso do filosófico.

criticavam essa suposta aproximação, outros a engrandeciam. Em sua resenha de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), Flournoy defende que a reformulação da libido a tornou um equivalente da *vontade de vida* de Schopenhauer e do *elã vital* de Bergson. A nova proposição de Jung teria libertado a concepção psicanalítica da libido das acusações de pansexualismo, sem perder o seu papel capital na evolução (Shamdasani, 2003).

Para Shamdasani (2003), a reformulação biológica da psicanálise aproximou Jung da psicologia geral e da psicoterapia representada por figuras como William Stern, Morton Prince, Edouard Claparède e William James. Além dessa aproximação teórica, o contato com Theodore Flournoy cresce proporcionalmente ao afastamento de Freud (Hannah, 1976). Nesse período, a psicologia de Jung parece ter encontrado uma identificação com um grupo de autores que Taylor (2009) denominou como o *Eixo de Charcot*: William James, Pierre Janet, Theodore Flournoy e Morton Prince. Essa mudança possibilita a Jung retomar, ou voltar a enfatizar, alguns aspectos do dissociacionismo³¹³ e perceber semelhanças (Jung, 1914/1986) entre as suas proposições e às realizadas por Henri Bergson em seu livro *A Evolução Criadora* (1907/2005).

Na introdução de seu livro *Spiritism and Psychology* (1911), Flournoy faz uma colocação sobre o erro dos psicólogos em não considerarem seriamente os fenômenos denominados de sobrenaturais e metafísicos, acreditando que nesses só há ilusão e charlatanismo. Esses seriam domínios que poderiam lançar uma importante luz sobre a natureza da constituição de nosso ser e do funcionamento de nossas faculdades. Para o autor: “It will be a great day when subliminal psychology of Myers and his followers and the abnormal psychology of Freud and his school succeed in meeting, and will

³¹³ O dissociacionismo teve início com Frédéric Paulhan, filósofo francês do século XIX que era o porta-voz de um movimento que tinha interesse clínico pelos fenômenos da histeria, pela ferramenta experimental da hipnose e pelo espiritualismo. Em seu livro de 1889, *L'Activité Mentale et Les Éléments de L'esprit* (A Atividade Mental e os Elementos do Espírito), propôs o dissociacionismo, aceitando que as ideias e as imagens tendem a se combinar em complexos, mas não através de uma força mental newtoniana. Em alguma medida, esses fatores possuíam sua própria personalidade. A imagem guia desse tipo de funcionamento seria o fenômeno das múltiplas personalidades. Pierre Janet teria sido um dos maiores representantes desse movimento e escreveu aquele que é considerado o trabalho definitivo nesse campo, a sua tese de doutoramento em filosofia *L'Automatisme Psychologique* (O Automatismo Psicológico), de 1889 (Haule, 1984/1999).

supplement and complete each other. That will be a great forward step in Science and in the understanding of our nature”³¹⁴ (Flournoy, 1911, p. VII).

A psicologia subliminal de Frederyck Myers³¹⁵ possui fortes afinidades com algumas proposições de James e com o dissociacionismo de Janet, além de, obviamente, com Theodore Flournoy (Shamdasani, 2000). A esperança de Flournoy, expressa na introdução de seu livro, parece compor o projeto de psicologia de Jung a partir de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001): uma nova forma de conceber, abordar e compreender o fenômeno psicológico e psicopatológico.

Haule (1984/1999) defende tese semelhante em seu artigo *From Somnambulism to the Archetypes: the French roots of Jung's split with Freud*. Jung teria, inicialmente, uma proximidade com a escola francesa do dissociacionismo e com Wilhem Wundt: “Minha própria evolução, que começou na psiquiatria, foi influenciada principalmente pela escola francesa e pela psicologia de Wundt. Mais tarde (1906) entrei em contato com Freud do qual me separei (1913) após sete anos de colaboração [...]” (Jung, 1935/2011, §. 1.737). A dissertação de Jung *Sobre a Psicologia e a Psicopatologia dos Fenômenos Ditos Ocultos* (1902/1994) foi claramente influenciada por *From India to the Planet Mars* (1900/2012) de Flournoy e pela escola dissociacionista francesa, principalmente por Janet, mesmo que, em certas passagens, critique um certo ceticismo do último (Haule, 1984/1999). Jung (1902/2012) identifica um componente teleológico na fantasia de SW, a médium que estuda em sua dissertação, na qual há indícios de desenvolvimentos futuros da personalidade, postulado teórico que é típico dos

³¹⁴ “Será um grande dia quando a psicologia subliminal de Myers e seus seguidores e a psicologia do anormal de Freud e sua escola conseguirem se encontrar, e irão suplementar e completar uma à outra. Este será um grande passo à frente para a ciência e na compreensão de nossa natureza”.

³¹⁵ Frederick W. H. Myers foi um filólogo classicista, professor da Universidade de Cambridge e um dos fundadores, em 1882, da Society of Psychical Research da Inglaterra, que investigava fenômenos parapsicológicos. O problema básico que se colocava para Myers era: “Seria o Universo amistoso ao homem?” Essa indagação só poderia ser solucionada se a questão da existência da vida após a morte fosse respondida. Portanto, esse era o problema fundamental da parapsicologia de Myers. Entretanto, frente a essa questão, surgiram outros problemas, como a hipnose, a personalidade dual e as questões do espiritualismo, como a comunicação com os mortos. Myers estudou todos esses fenômenos e o resultado de suas pesquisas foram compilados em uma ampla obra publicada postumamente: *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, de 1903. Para Ellenberger (1970), historiador da psiquiatria dinâmica e do conceito de inconsciente, “Myers was thus not only a parapsychologist, but also one of the great sistematizers of the notion of the unconscious mind” (Myers foi então não somente um parapsicólogo, mas também um dos maiores sistematizadores da noção de mente inconsciente) (p. 314). Myers denominou o inconsciente de *self subliminal*, e este teria funções inferiores, que podem ser vistas nos processos de dissociação, e funções superiores, que podem ser identificadas em irrupções subliminais de criatividade nos trabalhos de gênios. O inconsciente teria, ainda, uma função mitopoética, com tendência inconsciente de produzir fantasias (Ellenberger, 1970).

dissociacionistas e que é retomado em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001).

Tal influência é inegável já que em 1902, quando Jung participou das aulas de Janet no Collège de France e, embora achasse a posição de Janet, por vezes, muito racionalista (Stephenson, 2015), esse posicionamento era compensado pelo viés empirista radical de Flournoy³¹⁶ (1911). Após a dissertação, Jung se dedicou ao estudo do experimento de associação de palavras (1904/2011), a partir do qual desenvolveu teorias e hipóteses relacionadas aos dissociacionistas, como o *complexo ideofetivo*. Para Ellenberger (1970): “What Jung called ‘complex’ was originally nothing but the equivalente of Janet’s ‘subconscious fixed idea’”³¹⁷ (p.406). De acordo com Haule (1984/1999), a psicologia que Jung começa a desenvolver em 1911-12 propõe uma junção de alguns aspectos da psicodinâmica freudiana com uma extensão do dissociacionismo, visto na teoria dos arquétipos.

Assim como Janet propõe que a psique teria uma função de *synthèse* (síntese) e que esta nos quadros psicopatológicos, como a histeria, estaria debilitada (Monaham, 2009) Jung começa a propor um princípio sintético da psique que tem uma das suas principais expressões teóricas no conceito de processo de individuação e Si-Mesmo. Em Jung, essa síntese vai além de uma função da psique, constituindo uma tendência da própria construção de seu projeto de psicologia, no qual tenta realizar uma síntese, uma dialética, através de assimilação e mudança de uma série de teorias contemporâneas de diversas disciplinas. Esta tendência é uma repercussão da própria forma como o autor começa a conceber a psique e a possibilidade de construir um conhecimento sobre a mesma. Muitas vezes, Jung é acusado de realizar leituras errôneas ou precipitadas da obra de alguns autores, como Kant (De Voogd, 1984) ou Levy-Bruhl (Seagal, 2012). Entretanto, o pretense erro talvez seja parte dessa assimilação seguida de uma transformação deliberada. Em relato a Michael Fordham (Shamdasani, 2003), Jung afirmou que, constantemente, enquadrava os seus pensamentos através de outros autores que apresentavam o fenômeno de forma próxima àquela que ele gostaria de expor e, então, citava-os ao invés de expor a questão diretamente. A construção do projeto de psicologia, assim com a técnica psicoterápica da amplificação, constrói o significado no saber psicológico através de aproximações analógicas ao fenômeno.

³¹⁶ A negação, *a priori*, dos fenômenos supranormais ou metafísicos por parte de cientistas como Wilhelm Wundt mostram uma abordagem que Flournoy vai contra, sendo a favor de um empirismo radical.

³¹⁷ “O que Jung denominou de “complexo” era originalmente nada mais que o equivalente da “ideia fixa subconsciente” de Janet”.

Um exemplo desse tipo apropriação ou uso por analogia de certas teorias pode ser percebido na polêmica que surgiu após a nova proposição da libido. Devido às críticas e à incompreensão das propostas e procedimentos utilizados em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), em 1914, na conferência da sociedade psico-médica de Londres, Jung faz observações sobre o método construtivo³¹⁸ e a teoria da libido. Em sua palestra, afirma que seu conceito de libido foi extremamente mal compreendido, principalmente em países de língua inglesa. Jung propõe, então, que sua teoria hipotética de energia seja denominada de *hormé*:

Hormé is the Greek word – ὄρμη force, attack, press, impetuosity, violence, urgency, zeal. Hormé is related to Bergson's conception of the 'élan vital'. The concept hormé is an energetic expression for psychological values. A psychological value is something active and determining, hence can be considered from an energetic standpoint³¹⁹ (Jung, 1914, p. 396).

Portanto para explicar o seu conceito de libido Jung se aproxima de Bergson e usa a *elã vital*³²⁰ como analogia, concomitantemente permitindo o afastamento de Freud (Shamdasani, 2003). Jung vai além e afirma: "I am conscious of the fact that, as the conception of hormé corresponds to Bergson's 'élan vital', so the constructive method correspond to his intuitive method"³²¹ (Jung, 1914, p. 399). Há, então, uma comparação entre o método construtivo e o método intuitivo³²². Segundo Gunther (1982/1999), existem fortes paralelos entre a psicologia analítica de Jung e a filosofia de Bergson³²³, aproximando a obra *Evolução Criadora* (1907/2005) de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001). Tal proximidade é, também, afirmada por Christian Kerslake

³¹⁸ O método construtivo, ou prospectivo, é colocado em contrapartida e complementarmente ao método redutivo, ou causal. Em sua função criativa e finalista, a psique poderia ser abordada somente a partir de um método aberto e subjetivo, isento de uma suposta objetividade, ou seja, sinteticamente ou construtivamente não seria possível impor leis a ela, mas somente propor caminhos e identificar certos componentes típicos, nos quais as fantasias parecem se basear (Jung, 1914).

³¹⁹ "Hormé é a palavra grega – ὄρμη força, ataque, pressão, impetuosidade, violência, urgência, zelo. Hormé é relacionado ao conceito de "élan vital" de Bergson. O conceito hormé é uma expressão energética para valores psicológicos. O valor psicológico é algo ativo e determinante, portanto pode ser considerado do ponto de vista energético".

³²⁰ O *elã vital* seria a força limitada que evolui através do mundo organizado e formaria a unidade da vida expressa na história da evolução de forma conflituosa e não linear como um feixe de linhas divergentes (Bergson, 1907/2005).

³²¹ "Estou consciente do fato que, assim como o conceito de hormé corresponde ao de *élan vital* de Bergson, também o método construtivo corresponde ao seu método intuitivo".

³²² A intuição seria um refinamento do instinto que é capaz de compreender o fluxo de duração a partir de seu interior. Através dela, seria possível transportar-se para dentro do objeto, identificando o que este tem de singular e inexprimível (Vieillard-Baron, 1999).

³²³ Em carta de 4 de junho de 1915, para Hans Schmid-Guisan, Jung afirma que foi Bergson quem lhe deu a noção do irracional (Beebe & Falzeder, 2013). Embora a noção que Jung expõe na carta não seja igual à que ele, posteriormente, vai elaborar em *Tipos Psicológicos* (1921/2011). Essa carta revela uma importante influência de Bergson sobre Jung.

no livro *Deleuze and the Unconscious* (2007), que aborda os estudos que Deleuze fez da obra de Jung a partir de suas leituras de Bergson. Por fim, é clara a relação, mesmo de troca teórica, do filósofo francês com duas outras importantes figuras que têm influência na obra junguiana: William James e Pierre Janet.

Embora em sua obra *A Energia Psíquica* (1928/2011) Jung use o termo finalista em uma concepção muito próxima à de Bergson evitando o termo teleologia³²⁴, o que o aproximaria do filósofo, mais à frente surge uma ruptura em uma passagem que responde a uma série de questões à qual foi acusado:

Como o conceito aplicado de energia logo se hipostasia nas forças (os instintos, os afetos e outros processos dinâmicos), o seu caráter concreto pode ser expresso adequadamente, a meu ver, pelo vocábulo ‘libido’, pois concepções semelhantes se utilizaram de denominações parecidas, desde tempos remotos como a ‘vontade’ de Schopenhauer, a *ὄμη* de Aristóteles, o ‘eros’ de Platão, o ‘amor e o ódio dos elementos’ de Empédocles ou o élan vital de Bergson. Destes conceitos só tomei o caráter concreto da denominação, não porém a definição do conceito. A omissão de uma explicação detalhada sobre este ponto, em minhas antigas obras, foi responsável por muitos mal-entendidos, tais como a acusação generalizada de haver construído uma espécie de conceito vitalista. (Jung, 1928/2011, §.55)

Com a afirmação de que, ao citar os conceitos filosóficos, estaria somente utilizando-os como descrição da energia em termos hipostasiados de força, Jung se livra, temporariamente, das acusações que sofria de propor concepções vitalistas. O que o autor não considera, é que Bergson, embora seja considerado, por vezes, como um neovitalista, devido à primazia que dá à vida em sua obra, ele nega tal rótulo filosófico. Bergson recusa qualquer tipo de sistema e, conseqüentemente, qualquer tipo de princípio último que poderia ser deduzido para explicar o todo, afirmando que a vida é de essência psicológica, portanto, ela só poderia ser compreendida através das noções de consciência e de duração (Vieillard-Baron, 1999). Argumentos muito próximos aos utilizados por Jung (1914, 1921/2011) na fundamentação ontológica e epistemológica de seu projeto de psicologia, embora com outras bases³²⁵.

³²⁴ “Evito o termo ‘teleológico’, para não dar margem ao mal-entendido que vem associado ao conceito corrente de teleologia, ou seja, à opinião de que a teleologia encerra a ideia de prefixação de um fim a ser alcançado.” (Jung, 1928/2011, §.3)

³²⁵ Os únicos estudos mais profundos sobre a relação das concepções de Bergson com as de Jung é o de Peter A. Y. Gunter, *Bergson and Jung* (1982/1999), e o livro de Sonu Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology: a Dream of a Science* (2003). Um estudo mais aprofundado e detalhado sobre tais relações, incluindo as trocas efetuadas tanto por Jung quanto por Bergson com Pierre Janet e William James, poderia contribuir para a melhor compreensão das concepções de Carl Jung e Henri Bergson.

6.3 - A Energia Psíquica

O livro *Energia Psíquica* (1928/2011) é, em parte, uma explicação mais detalhada do conceito da libido e, por outro lado, uma reformulação dessa concepção. Conforme relatado, Jung fundamenta a sua noção de energia psíquica sobre as bases que foram constituídas para as ciências físicas. Portanto, expõe uma teoria que respeita o princípio de conservação de energia e de entropia. Entretanto, defende um posicionamento presente desde as palestras na Fordham University, em 1912:

[...] a libido com a qual operamos é não somente não concreta ou desconhecida, mas também uma incógnita absoluta, uma pura hipótese, uma imagem ou uma ficha de jogo, tão intangível quanto a energia do mundo das concepções físicas. Só assim podemos evitar as transgressões violentas das áreas de competência com a qual no deparamos todas as vezes que queremos reduzir as forças coordenadas uma à outra (Jung, 1913/2011, §. 282).

Nessa obra, a concepção de energia é distinguida a partir de dois pontos de vistas: mecanicista e energético. O ponto de vista mecanicista é causal, com o fenômeno sendo compreendido como efeito resultante de uma causa, ou seja, “as substâncias imutáveis alteram as relações umas para com as outras segundo determinadas leis fixas” (Jung, 1928/2011, §. 2). O ponto de vista energético é finalista, parte do efeito para a causa, ocorrem as mudanças nos fenômenos, mas, em sua raiz, há uma energia que se mantém constante, respeitando o princípio da entropia e mantendo um equilíbrio dinâmico no fluxo das mudanças. No processo energético há uma direção definida e essa não é concebida como substância, mas como um “conceito abstraído das relações de movimento” (Jung, 1928/2011, §. 3). A concepção energética tem como base as relações, enquanto que a mecanicista a substância que se move no espaço.

Os dois pontos de vista seriam essenciais para a compreensão do fenômeno físico e a coexistência deles levou, aos poucos, à uma nova concepção, em que ambos os pontos de vistas se encontram presentes. Embora um viés seja o contrário do outro, ambos podem existir alternadamente. E a utilização de uma das concepções específicas diz mais sobre o observador do que sobre o objeto observado. O erro se constitui, independente do ponto de vista, ao se hipostasiar o princípio e tomá-lo como uma característica ou comportamento da coisa. A contradição presente na coexistência do viés energético e mecanicista pode se manter hipoteticamente em uma esfera psicológica, mas não nos fatos em si. Jung reafirma, então, a relatividade do ponto de vista, de acordo com a concepção do observador e os perigos da hipostasiação:

Não devemos jamais perder de vista que, por mais bela que seja a concordância dos fatos com nossos conceitos, nossos princípios de explicação mais não são do que pontos de vista, isto é, manifestações das nossas disposições psicológicas e das condições apriorísticas do pensamento (Jung, 1928/2011, §. 5).

Esse tipo de concepção dual sobre a energia psíquica é reflexo dos métodos construtivo e redutivo, ou perspectiva progressiva e regressiva, apresentados no artigo *On Psychological Understanding* (1914) e, depois, desenvolvidos em outras obras, sendo o ponto de vista mecanicista típico do método redutivo ou regressivo, enquanto o ponto de vista energético estaria relacionado ao método construtivo ou prospectivo. Além disso, a relativização do ponto de vista e os perigos de serem hipostasiados no objeto é um dos principais argumentos do livro *Tipos Psicológicos* (1921/2011), que é uma tentativa de construir uma metapsicologia para compreender a epistemologia presente e possível no campo da disciplina psicológica.

Jung relaciona o ponto de vista mecanicista ou causal com o aspecto qualitativo da energia, e o energético com o quantitativo, e defende contra-argumentos de outros psicólogos, como Wilhem Wundt, para quem esse viés é possível para os fenômenos psicológicos. Embora defenda esse aspecto, considera a energia psíquica desatrelada do aspecto físico. Com isso, não está afirmando que não exista relação entre o psíquico e o físico, mas, em termos energéticos, não há dados suficientes para se construir uma concepção em que a energia psíquica se introduza de alguma forma na matéria. Jung considera que “a relação psicofísica é um problema que talvez venha a ser resolvido algum dia” (Jung, 1928/2011, §. 10). Esse posicionamento permite que a psique seja considerada um sistema relativamente fechado e possibilita dois desdobramentos importantes para Jung justificar a proposição de seu projeto de psicologia como uma disciplina científica e independente. Primeiro, a separação psique/matéria protegeria Jung das acusações de vitalismo³²⁶. Segundo, impediria que a psique fosse considerada como um epifenômeno, afirmando a independência do objeto da psicologia de outras áreas do saber que reduzem o psíquico a um fenômeno secundário.

A energia psíquica pode ser considerada quantitativamente em um sistema relativamente fechado, pois a psique possui um sistema de valores psicológicos refinado. Esses valores podem ser subjetivos e objetivos. Os de cunho subjetivo, são aqueles presentes nas diferentes ideias, sendo fácil de ver a sua carga energética ao compará-las umas com as outras; tal valoração é feita pelas funções irracionais do

³²⁶ Conforme apontado anteriormente, esse é um argumento semelhante ao que Bergson utiliza para não ser rotulado como um neovitalista.

sentimento e da intuição. Os valores objetivos são os afetos que se apresentam nos fatores inconscientes e, como não podem ser acessados diretamente, é necessário que outra via seja tomada para uma avaliação indireta e objetiva. Como exemplo, é possível citar o complexo que tem uma tonalidade afetiva devido a acentuação das emoções, em termos energéticos podemos falar de uma quantidade de valor. Esses valores são a força consteladora do núcleo que corresponde à intensidade e à energia. É possível estimar esse valor no número de constelações produzidas pelo núcleo, na intensidade dos indícios da perturbação do complexo e pela intensidade dos fenômenos afetivos concomitantes. Esses seriam alguns exemplos de formas indiretas de investigar a quantidade objetiva de valor (Jung, 1928/2011).

Outra proposição essencial da obra é a diferenciação entre energia psíquica e força psíquica. A energia seria somente um conceito, que não teria uma existência objetiva no fenômeno, mas é um fundamento, uma base da experiência específica. A energia psíquica seria sempre específica e se manifestaria como movimento e força. Quando em ato, situação, se apresentaria como força psíquica na forma de tendências, afetos, produção, desejos etc. Virtualmente, como condição, aptidões, atitudes, possibilidades etc. A energia psíquica é apresentada, portanto, como potência (virtual/condição) e como ato (ato/situação). A energia não teria qualidade específica, sendo um conceito quantitativo e somente como força teria qualidades: “O conceito de quantidade nunca deve ser entendido simultaneamente em sentido qualitativo; do contrário, tornaria impossível descrever as relações existentes entre as forças, como é sua verdadeira função” (Jung, 1928/2011, §. 27).

Devido à impossibilidade de separar as instâncias psíquicas e biológicas, e argumentado que a psicologia tem o mesmo direito da física de propor os seus conceitos, Jung estende o conceito para energia vital, que englobaria também a energia psíquica como componente específico. Para construir a possibilidade de inserir as relações quantitativas aos fenômenos que incluem a relação do corpo e da mente, a separação proposta para defender a psicologia das acusações de vitalismo teve que ser deixada de lado. Entretanto, Jung continua a se justificar contra tal tipo de rotulação:

O conceito de energia vital, entretanto, nada tem a ver com uma denominada força vital, pois, enquanto força, este nada mais seria do que a forma específica de uma energia universal, e deste modo estaria eliminada a pretensão a uma bioenergética, em oposição a uma energética física, sem se reparar no abismo até agora não preenchido entre o processo psíquico e o processo vital. Propus que a energia vital, hipoteticamente admitida, fosse chamada libido, tendo em vista o emprego que tencionamos fazer dela em psicologia, diferenciando-a, assim, de um conceito de

energia universal e conservando-lhe, por consequência, o direito especial de formar seus próprios conceitos (Jung, 1928/2011, §.32).

Embora Jung reveja no livro a separação entre mente e corpo em termos energéticos, ele continua afirmando a existência da psique de forma concomitante ao organismo e não como epifenômeno. E sempre considerando o conceito de energia psíquica como uma hipótese que pode ser trabalhada de forma pragmática como um ponto de vista energético para justificar uma certa dinâmica psíquica. Após tais explicações metateóricas sobre as concepções da energia psíquica, Jung segue o livro explicando, de forma mais cuidadosa, alguns termos utilizados de forma direta ou indireta em sua teoria da libido em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2011), como progressão e regressão³²⁷, introversão e extroversão³²⁸ e a canalização da libido.

A nova concepção da libido desenvolvida em *A Energia Psíquica* (1928/2011) será reafirmada, mas não de forma tão minuciosa, na 4ª edição de *Símbolos da Transformação* (1952/1956). Jung continua citando o termo concepção genética da libido que afirma haver desenvolvido em contrapartida à concepção descritiva de Freud, mas com muito menos ênfase. O título do capítulo que era *The Conception and the genetic Theory of Libido*³²⁹ é modificado simplesmente para *The Concept of the Libido*³³⁰. Com a apresentação dos novos termos, em *A Energia Psíquica*, a concepção da libido pode ser interpretada como o ponto de vista energético de Jung, em contrapartida ao método mecanicista de Freud. O conceito de libido primordial e, conseqüentemente, toda a explicação de sua dinâmica até se tornar libido dessexualizada também é retirado, já que o aspecto quantitativo da libido não poderia ser apresentado concomitantemente com o qualitativo. Todo o teor evolucionista da lei biogenética é abrandado, embora continue presente. De forma curiosa, embora Jung ao longo do desenvolvimento de seu projeto de psicologia tenha lutado contra as acusações de vitalismo, a referência à Vontade de Schopenhauer não é retirada, o que mostra a importância da utilização analógica do conceito de outros autores para a sua psicologia.

³²⁷ A progressão “consiste em satisfazer continuamente as exigências das condições do mundo ambiente” (Jung, 1928/2011, §. 61) e a regressão “[...] aumenta o valor dos conteúdos anteriormente excluídos do processo de adaptação consciente [...]” (Jung, 1928/2011, §. 62).

³²⁸ A introversão e a extroversão são “dinamismos ou formas de regressão e progressão” (Jung, 1928/2011, §. 77), de forma simplória, seriam dois tipos de atitudes que representam o movimento da libido para fora (extroversão) e para dentro (introversão).

³²⁹ *A Concepção e da Teoria Genética da Libido*.

³³⁰ *O Conceito da Libido*.

Em pequenos trechos inseridos a sua nova concepção de energia psíquica é apresentada de forma resumida em conjunto com uma postura que continua afirmando a libido como hipótese e a incognoscibilidade da psique: “[...] the concept of libido as desire or appetite is an interpretation of the process of psychic energy, which we experience precisely in the form of appetite. We know as little about what underlies it as we know about what the psyche is *per se*”³³¹ (Jung, 1952/1956, §. 195).

O ponto de vista energético é apresentado em *Símbolos da Transformação* (1952/1956) tendo o efeito de libertar o conceito de energia psíquica de definições muito estreitas. A partir desse viés, os processos instintuais podem ser intensificados a graus extraordinários por afluxos de energia oriundos de desinvestimentos não identificados. Por exemplo, um instinto pode ser despotencializado e a energia ser investida em outro, e isso pode acontecer com qualquer função psíquica. Sendo assim, o fenômeno primário na neurose não pode ser um distúrbio na esfera sexual, mas uma alteração no fluxo da energia psíquica. Essa perspectiva torna impossível a existência de uma teoria sexual das neuroses, já que o distúrbio será sempre de aspecto psicológico.

Jung reafirma, então, a hipótese apresentada na 1ª edição, mas com o argumento modificado a partir do ponto de vista energético: não é o instinto sexual que é responsável pela formação dos símbolos e pela função da realidade, mas uma energia neutra. Na esquizofrenia, a regressão libidinal, com o conseqüente desinvestimento no eu, levaria à perda da função da realidade e à produção compensatória de um mundo de fantasias com marcados traços arcaicos. Essa substituição da função da realidade por um mundo de fantasia arcaico na esquizofrenia demonstra “the well know biological fact that whenever a more recent system suffers deterioration it is likely to be replaced by a more primitive and therefore obsolete one”³³² (Jung, 1952/1956, §. 200).

Portanto, o processo de regressão continua o mesmo, mas a dinâmica pelo qual este ocorre sofre mudanças que estão de acordo com o desenvolvimento da concepção da libido através do ponto de vista energético. Mesmo na 4ª edição, ainda há vestígios do biologicismo de Jung, entretanto, esse pode ser visto de forma metafórica e como uma concepção analógica. Os resquícios biológicos que permanecem podem mesmo ser fruto da imensa dificuldade do autor no processo de reformulação do livro para adaptá-

³³¹ “[...] o conceito de libido como desejo e apetite é uma interpretação da energia psíquica, que experimentamos precisamente na forma de apetite. Nós sabemos tão pouco sobre o que subjaz a ela quanto sabemos o que é a psique *per se*”.

³³² “o fato biológico bem conhecido que sempre quando um sistema sofre deterioração é provável que ele seja substituído por um mais primitivo e, portanto, mais obsoleto”.

lo às novas concepções sobre o psiquismo. Na edição reformulada, assim como em *A Energia Psíquica* (1928/2011), há uma clara afirmação que a psique deve ser compreendida dentro de sua própria lógica e não como um epifenômeno:

The great advantage of scientific abstraction is that it gives us a key to the mysterious processes enacted behind the scenes, where, leaving the colorful world of theater behind us, we enter into the ultimate reality of psychic dynamism and psychic meaningfulness, this knowledge strips the unconscious processes of all epiphenomenality and allows them to appear as what our whole experience tells us they are – autonomous quantities³³³ (Jung, 1952/1956, §. 670).

A abstração científica não se refere a qualquer ciência, mas àquela desenvolvida por C.G Jung, denominada de psicologia analítica e/ou complexa. A possibilidade de entender a realidade da psique, sem reduzi-la a uma epifenomenalidade e como uma grandeza autônoma, depende de uma abordagem apropriada frente à alma, incapaz de ser realizada pela psicologia moderna³³⁴ é incapaz de realizar: “A convicção moderna do primado da explicação física das coisas conduziu, em última análise, a uma ‘Psicologia sem alma’, isto é, a uma Psicologia moderna onde a atividade psíquica nada mais é do que um produto bioquímico” (Jung, 1931/2000, §. 660). A abstração científica de Jung parece ir além da concepção científica moderna, um outro tipo de lógica científica, no sentido lato, se torna necessária para a compreensão da psique. Segundo Saban (2014), quando Jung fala em ciência, ele utiliza o termo alemão *Wissenschaft*, que não significa exatamente o que a língua anglo-saxã denomina como *Science* e o português como *Ciência*. Embora Jung tenha recebido em seus anos de formação psiquiátrica um treinamento nos métodos e princípios das ciências duras, sua ampla formação literária e cultural despertou nele um amplo interesse por abordagens científicas pouco familiares, como a de Goethe. O projeto de psicologia de Jung em sua maturidade tem fortes influências dos escritos científicos de Goethe³³⁵. Portanto, a

³³³ “A vantagem da abstração científica é que ela nos proporciona uma chave para os misteriosos processos que ocorrem atrás da cena, onde, deixando o colorido mundo cênico para trás, entramos na derradeira realidade do dinamismo psíquico e do significado psicológico. Este conhecimento despe os processos inconscientes de toda a sua epifenomenalidade, e permite que eles apareçam conforme são realmente apresentados por toda a nossa experiência: como grandezas autônomas”.

³³⁴ Quando Jung fala de psicologia moderna, ele não está ingenuamente desconsiderando a pluralidade de psicologias existentes. Muito pelo contrário. Ele tem completa noção da miríade de psicologias produzidas em sua época. Quando usa tal termo se refere às psicologias que resumem o fenômeno psicológico a explicações do tipo “nada mais que”, principalmente no que se refere à redução bioquímica e que ignoram a existência do inconsciente.

³³⁵ A proposta científica de Goethe se constitui em uma tentativa de mediação, ou complementação, entre a cosmologia mecânica de Newton e especulações organicistas dos Românticos de sua época (Saban, 2014).

concepção de *Wissenschaft* se diferencia da *Science* anglo-saxã, conforme explica Jung em carta a Bennet:

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 de ‘científica’; por isso métodos científicos e comparativos são científicos. História, mitologia, antropologia, etnologia, são ‘ciências’ como geologia, zoologia, botânica etc. (Jaffé, 2003, p. 265).

O artefato linguístico-conceitual *Science* estaria repleto de um empirismo britânico que faz com que, na língua inglesa³³⁶, as ciências naturais se tornem o paradigma de todos os campos do saber. O termo britânico *Science* se aproximaria do termo *Naturwissenschaften* (Ciências Naturais) em alemão. A psicologia de Jung como um *Wissenschaftlich*³³⁷, pertence ao *Geisteswissenschaften* (Ciência dos Espíritos) (Jones, 2014).

O saber sobre a psique proposto por Jung é uma “‘Psicologia com Alma’, isto é, uma teoria da alma baseado, em última instância, em um princípio espiritual autônomo” (Jung, 1931/2000, §. 661). Postular a existência do espírito não seria mais fantástico do que a hipótese da matéria, já que não há explicação plausível de como a alma poderia ser um epifenômeno. Ao contrário, a realidade psíquica é o dado imediato que temos do mundo e, sendo assim, é possível afirmar que a psique provém de um princípio espiritual de natureza tão incompreensível quanto a matéria (Jung, 1931/2000). Esse tipo de psicologia “não poderá ser moderna, porque moderno é negar esta possibilidade. Por isto, quer queiramos quer não, devemos remontar à doutrina de nossos ancestrais sobre a alma, porque foram eles que conceberam semelhante hipótese” (Jung, 1931/2000, §. 661).

A *Psicologia com Alma* do projeto de C.G. Jung depende não somente de um *Wissenschaft* moderna, mas também de um resgate de outro tipo de conhecimento para compreender os fenômenos psíquicos e o homem em sua totalidade. Essa alternativa seria o mito, mas não como algo simplesmente ficcional ou religioso, mas como uma forma de expressar o que se é para aquela visão interior, o que seria o homem em relação àquilo que é eterno (Bishop, 2014). Tal questão foi traduzida na obra de Jung na dialética entre o eu e o Si-mesmo, em todas as suas acepções entre o finito e o infinito, entre o eu e o Outro, o subjetivo e o objetivo, o individual e o coletivo, o moderno e o

³³⁶ Pode-se estender tal explicação para o termo ciência em português, tendo em vista uma certa hegemonia dos países Anglo-Saxões na construção da ciência no Ocidente.

³³⁷ Conhecimento científico, acadêmico.

arcaico etc. De forma complementar e concomitantemente paradoxal, a visão interior é o indivíduo visto pela perspectiva da eternidade, ao mesmo tempo que tal perspectiva só seria acessível através da visão interior. Para Bishop (2014), é uma espécie de terceiro tipo de conhecimento que foi denominado por Espinosa de *ciência intuitiva*. O mito tenta dar conta dessa dimensão da vida, tenta expressá-la através de uma estratégia narrativa específica. Uma estratégia que consiste em uma espécie de contar história sem preocupar-se se estas são reais ou não, já que o importante seria sua validade existencial, sua realidade psicológica. A função do mito pode ser traduzida para uma forma específica de pensamento, o simbólico, que será a base para a construção deste tipo de concepção.

Portanto, tais afirmações explicam o porquê da tentativa de Jung de construir uma psicologia a partir de analogias com preceitos científicos e sua teoria da libido ser substituída, ou complementada, por outro tipo de analogia com conhecimentos antigos e herméticos. A tentativa de criar uma conformidade entre a ciência moderna e a psicologia foi a precursora de sua empreitada alquímica (Shamdasani, 2003). A hipótese provável é que a alquimia forneceu a Jung um campo imagetivamente mais rico e mais autônomo do que as ciências naturais/moderna para fundamentar a independência da psicologia e do método construtivo, libertando-a das lógicas inerentes de outros campos científicos e a submissão a estes.

6.4 - O Conceito de Símbolo em Transformações e Símbolos da Libido

A concepção simbólica na obra de Jung tem a sua origem em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), no qual a forma como o símbolo é apresentado começa a sofrer uma mudança, apesar de só posteriormente vir ocupar lugar central no projeto de psicologia de Jung. Embora o símbolo seja apresentado como algo plural e lido a partir de analogias, ele ainda é interpretado de forma redutiva, tendo em vista que as imagens da libido podem ser “reduced to a very simple root, that is, just to libido and its fixed primitive qualities”³³⁸ (Jung, 1911-12/2001, §. 166).

Essa leitura redutiva a um princípio psicológico monogênico, pautado no pensamento dirigido, pode ser visto na interpretação que Jung realiza de Deus e do

³³⁸ “reduzidos a uma raiz muito simples, isso é, à libido e suas qualidades fixas primitivas”. Essa passagem também está presente na 4ª edição, mas o termo qualidade fixas da libido é modificado por propriedades. Dentro da lógica apresentada na reformulação de 1928, em *A Energia Psíquica* (1928/2011), a retirada do termo qualidades fixas se faz necessário. Embora Jung use o conceito de símbolo como transformador da libido, na edição reformulada, este passa a representar mais do que isso, enquanto, a libido é somente uma energia hipotética do funcionamento psíquico.

Diabo no livro sobre Jó, como “no longer considered as metaphysical, but as metapsychological”³³⁹ (Jung, 1911-12/2001, §. 106). Há uma redução da divindade ao poder da libido, assim a psicologia seria capaz de explicar todos os fenômenos a partir de uma dinâmica do fluxo libidinal expressa em símbolos. Em contrapartida, na 4ª edição, Jung realiza uma separação clara entre a ideia, ou imagem psíquica da divindade, e a existência da divindade em si, ou seja, entre fato psíquico e metafísica, não reduzindo uma a outra: “Science can only establish the existence of psychic factors, and provided that we do not overstep these limits with professions of faith, in all so-called metaphysical problem we find ourselves confronted exclusively with psychic existents”³⁴⁰ (Jung, 1952/1956, §. 95). Essa separação afirmada por Jung respeita a função religiosa e também a mítica, ao mesmo tempo em que protege o estatuto de cientificidade de sua psicologia e afirma a realidade psíquica.

Na 1ª edição, o símbolo seria um transformador da energia psíquica que possibilitou o desenvolvimento da consciência e a descoberta de importantes conquistas culturais do homem, como o fogo e a linguagem. Através de uma resistência que surge na sexualidade primitiva, a libido busca outro caminho de expressão que surge nas ações substitutivas, como o simbolismo, as analogias etc. Essa resistência que surge frente à libido é interna, como pode ser visto nos ritos em que os chamados povos primitivos buscam dar conta de fatores metapsicológicos e não da realidade imediata. Isso mostra que a libido acaba por se voltar contra a própria libido. Portanto, a compulsão psicológica pela transformação da libido é “based on a original division of the will”³⁴¹ (Jung, 1911-12/2001, §. 249). A transição da libido através das analogias, do símbolo, transfere a libido de seu lugar original para outro substrato. Conforme foi desenvolvido no primeiro capítulo da dissertação, o processo libidinal complexo possibilita o surgimento dos símbolos que alteram o funcionamento psíquico e acarretam em importantes e relevantes descobertas culturais, como o cultivo da terra.

Um dos principais exemplos de que o símbolo transformador da libido é concebido na primeira 1ª de forma redutiva, concreta e mesmo com base em argumentos biológicos é a forma como o mistério da trindade divina é interpretado. Jung (1911-12/2001) afirma: “The male genitals are the basis for this Trinity. It is anatomical fact

³³⁹ “não mais considerado como metafísico, mas metapsicológico”.

³⁴⁰ “A ciência só pode estabelecer a existência de fatores psíquicos, e enquanto estes limites não sejam ultrapassados por questões de fé, nos problemas assim chamados metafísicos estaremos nos confrontando exclusivamente com existências psíquicas”.

³⁴¹ “baseado em uma divisão original da vontade”. Jung usa vontade como um termo permutável com libido.

that one testicle is generally placed somewhat higher than other, and it is also a very old, but, nevertheless, still surviving, superstition that one testicle generates a boy, and the other a girl”³⁴² (Jung, 1911-12/2001, §. 316).

O conceito de símbolo em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001) está em um momento transicional entre o símbolo conforme concebido pela psicanálise freudiana, com o seu aspecto redutivo, unívoco e uma função de velar um conteúdo latente (Freud, 1900/2001) e o símbolo prospectivo, multívoco e de função transcendente que se transformará em um dos principais conceitos do projeto de psicologia de Jung. O posicionamento, ainda freudiano, é utilizado para elucidar o porquê do surgimento de algumas imagens nas fantasias de Miss Miller: “Freud thinks that this choice of symbol is determined on account of its possibility of representing the ideia”³⁴³ (Jung, 1911-12/2001, §. 318). A função do símbolo de velar, ao invés de revelar, está presente na seguinte passagem:

The religious thought is bound up with compulsion to call the mother no longer mother, but City, Source, Sea, etc. This compulsion can be derived from the need to manifest an amount of libido bound up with the mother, but in such a way that the mother is represented or concealed in a symbol³⁴⁴ (Jung, 1911-12/1921, §. 329).

A univocidade da imagem é negada ao longo da obra, já que a árvore pode significar tanto a mãe, quanto o falo. No entanto, tal pretensa multivocidade se reduz ao princípio de que o símbolo é a libido, a realidade última da psique: “The only reality here is the libido, for which ‘all that is perishable is merely a symbol’”³⁴⁵ (Jung, 1911-12/2001, §. 339). Nessa passagem está explícita a importância essencial do conceito de libido para Jung neste período específico de sua psicologia. O símbolo seria redutível, ou meramente uma expressão da libido. A partir de concepção posterior do símbolo e da psique seria possível dizer o contrário: a libido nada mais é do que uma expressão simbólica do psiquismo. Embora a univocidade não tenha sido superada nesta passagem, a leitura concretista do símbolo é negada pela primeira vez. A partir dessa concepção, a imagem não pode ser lida concretamente, como interpretar a imagem da

³⁴² “Os genitais masculinos são a base para essa Trindade. É um fato anatômico que um testículo é geralmente localizado em um local um pouco mais alto do que o outro, e também é uma superstição muito antiga, entretanto ainda viva, que um testículo gera um garoto, e o outro uma garota”.

³⁴³ “Freud acredita que esta escolha do símbolo é determinada de acordo com a sua possibilidade de representar a ideia”.

³⁴⁴ “O pensamento religioso é compelido com a compulsão a chamar a mãe não mais de mãe, mas de Cidade, Fonte, Mar, etc. esta compulsão é oriunda de uma necessidade de manifestar um montante de libido que ainda está ligado à mãe, mas de tal maneira que a mãe é representada ou ocultada em um símbolo”.

³⁴⁵ “A única realidade aqui é a da libido, para a qual ‘tudo que é precível é meramente um símbolo’”.

árvore como um substituto da mãe ou do pênis levaria a um beco sem saída. Com essa postura, o concretismo da interpretação, que Jung (1914) afirma ser típico da psicanálise, é superado.

Portanto, paradoxalmente, ao utilizar o argumento biológico nessa obra, Jung (1911-12/2001) acaba por começar a desenvolver uma leitura das imagens menos concretista e mais subjetiva e multívoca, enquanto Freud (1905/1973) nega o argumento biológico, mas se vê preso em uma interpretação do símbolo enraizada no concreto: o pênis, a mãe e o pai presentes nos sonhos e fantasias são em grande medida as figuras reais a qual se referenciam³⁴⁶.

O concretismo é negado, mas a preponderância de uma leitura redutiva continua presente: “[...] psychoanalytic thinking reduces and resolves those symbolic structures which have become more and more complicated through countless elaboration”³⁴⁷ (Jung, 1911-12/2001, §. 348). O método de lidar com a imagem é o de uma contínua decomposição e redução, embora na 1ª edição já ocorra o trabalho de analogia de imagens concomitantemente ao processo redutivo.

No último capítulo de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), *O Sacrifício*, há a afirmação de duas características que o símbolo possui: o seu caráter subjetivo e prospectivo. Jung afirma que a fantasia do incesto não pode ser lida em um nível concreto, representando, na realidade, um complexo processo da libido que leva à regressão e à possibilidade de servir ao destino da personalidade integral ao se livrar do abraço da *imago* materna. Tal significação psicológica é ampliada para a própria sexualidade, afirmando que a linguagem sexual nas fantasias dos neuróticos e presente no inconsciente são meramente simbólicas, são formas de expressão de tipos de pensamento oriundos de modos de adaptação arcaicos. Ao afirmar o “meramente simbólico”, Jung nega a teoria da sexualidade de Freud de forma definitiva e começa, ou retoma, seu projeto de psicologia.

Frente aos mal-entendidos gerados pela publicação de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), Jung começa, em 1913, a escrever o manuscrito que viria a se tornar *A Energia Psíquica* (1928/2011), embora sua publicação ocorra só em 1928. Entretanto, antes de continuar a abordar as proposições sobre energia e símbolo é necessário expor a concepção que Jung adota sobre o símbolo em *Tipos*

³⁴⁶ As referências a Freud dizem respeito à 1ª tópica.

³⁴⁷ “[...] o pensamento psicanalítico reduz e esclarece estas estruturas simbólicas que se tornaram cada vez mais complicadas através de incontáveis elaborações”.

Psicológicos (1921/2011), além de das origens e consequências dessa nova concepção para o projeto de psicologia de C.G. Jung.

6.5 - O Novo Símbolo

Em *Tipos Psicológicos* (1921/2011), Jung define o símbolo em contraposição ao sinal³⁴⁸, sendo o significado simbólico bem diferente do significado semiótico. O sinal teria uma significação irremissivelmente semiótica, ele designa algo conhecido de forma abreviada ou analógica. Por isso, a forma como o símbolo é utilizado na 1ª edição de *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2011), ainda não é simbólico, mas semiótico, tendo em vista que as imagens se referem a um conceito e a um processo específico, o símbolo da psicanálise não passaria de um sinal. O símbolo “pressupõe sempre que a expressão escolhida seja a melhor designação ou fórmula possível de um fato relativamente desconhecido, mas cuja a existência é conhecida ou postulada” (Jung, 1921/2011, §. 903). A alegoria seria a transformação da expressão simbólica em algo conhecido, em uma paráfrase. O símbolo é vivo somente quando se constitui como a melhor expressão para alguma coisa e é permeado de significado. Uma vez que ele tenha um sentido unívoco e outra expressão surja para expressar o significado desconhecido, ele estará morto, tendo somente um significado histórico.

A partir de tais princípios, seria impossível criar um símbolo vivo de algo conhecido, pois este não diria nada além daquilo a que está sendo referenciado, sendo, assim, um sinal. Nesse sentido, o símbolo poderia ser definido de forma mais ampla da seguinte maneira:

Todo produto psíquico que tiver sido por algum momento a melhor expressão possível de um fato até então desconhecido ou apenas relativamente conhecido pode ser considerado um símbolo se aceitarmos que a expressão pretende designar o que é apenas pressentido e não está ainda claramente consciente (Jung, 1921/2011, §. 906).

O símbolo passa a ser o termo mediador entre o conhecido e o desconhecido, entre o que se conhece e o que se pode conhecer, e mesmo entre o cognoscível e o incognoscível. Este terá então uma função epistemológica fundamental, já que qualquer tipo de construção de conhecimento sendo um produto do psiquismo, conforme

³⁴⁸ Essa é uma diferenciação de Jung em relação a outros autores do campo do simbolismo, dos quais ele acaba se aproximando, que definem o símbolo em oposição à alegoria (Todorov, 1977/2013; Halmi, 2007). Embora seja uma mudança, a concepção do termo continua sendo realizada em contraposição a outro termo, além disso, Jung também aborda a alegoria, diferenciando-a do símbolo.

afirmado pela concepção da realidade psíquica³⁴⁹, só será passível de ser constituída através do símbolo, ou, sendo simbólica. Portanto, a própria ciência se enquadraria em tal definição: “Na medida em que toda teoria científica encerra uma hipótese, portanto é uma descrição antecipada de um fato essencialmente desconhecido, ela é um símbolo” (Jung, 1921/2011, §. 906). Entretanto, Jung não se restringe ao conhecimento científico, pois: “Além disso, todo conhecimento psicológico é um símbolo na suposição que enuncie ou signifique algo mais e algo diferente que escape ao conhecimento atual” (§. 906). Tendo certas facetas radicadas na incognoscibilidade e em um constante devir prospectivo, a vida e a psique se tornam simbólicas.

Ao mesmo tempo em que a coisa nunca pode ser transformada em símbolo pela mera vontade consciente, ela também não pode ser símbolo se não houver uma atitude simbólica consciente. O símbolo só pode ser constelado por um posicionamento específico da consciência frente ao fenômeno ou ao outro, ao mesmo tempo em que o fenômeno ou o outro podem ter uma constituição que facilite a produção de um símbolo. A atitude simbólica seria, em parte, justificada pelo comportamento da coisa e, em parte, devido à cosmovisão que atribui um sentido mais profundo ao evento do que o puramente factual. Esse tipo de visão de mundo pode ser contraposto a outro que acentua o viés da realidade crua, sem profundidade, em que o significado é subordinado ao fato. (Jung, 1921/2011) Em suma:

[...]esses produtos não têm procedência exclusivamente consciente ou inconsciente, mas originam-se da colaboração igual de ambos. Os puros produtos da consciência, bem como os produtos exclusivamente inconscientes, não são *per se* símbolos categóricos, mas cabe a situação simbólica da consciência de quem observa atribuir-lhes o caráter de símbolo (Jung, 1921/2011, §. 911).

Por se compor de dados de todas as funções psíquicas, o símbolo é de natureza extremamente complexa. Não é racional, nem irracional, pois, se por um lado, fala à razão, por outro, é inacessível a ela. Portanto, a sua carga de pressentimento e significado afeta todas as funções: pensamento, sentimento, intuição e sensação. O símbolo vivo é a “[...] matéria prima elaborada pela tese e antítese e que une os opostos em seu processo de formação [...]” (Jung, 1921/2011, §. 917). Ele exerce a função de *coniunctio*, tendo em vista que a imagem primordial, ou arquétipo, se apresenta como

³⁴⁹ “A expressão *realidade psíquica*, que ocorre frequentemente nas obras junguianas, indica não genericamente a realidade interna que está simplesmente em relação com a realidade externa, mas aquele plano específico em que se move a imaginação, a qual, cruzando de um lado com a percepção e do outro com a intuição, dá lugar às interpretações pelas quais se verificam, respectivamente, o mundo externo ou objetivo e o mundo interno ou subjetivo.” (Pieri, 2002, p. 425)

símbolo quando possibilita a união entre a natureza concreta, com o sentimento concreto ainda indiferenciado, e a ideia³⁵⁰.

Em seu caráter inexoravelmente transitório de mediação, o símbolo possui, em si, a pressuposição de que qualquer tipo de construção de conhecimento só poderá ocorrer através de uma dialética. É inevitável afirmar que a psicologia que Jung busca construir é de caráter simbólico, portanto, em constante processo de formação, sendo impossível a apreensão do fenômeno psíquico em sua totalidade ou de forma absoluta. Ao contrário, ao equiparar o fenômeno psíquico a um conceito, é morta a possibilidade de apreensão do símbolo vivo, ou seja, da construção de um conhecimento, pois a hipótese se transforma em lei. Essa concepção justifica a postura de Jung contra qualquer tipo de afirmação categórica sobre o psiquismo e sua insistência de que, em seus trabalhos, expõe fatos³⁵¹ e hipóteses, e não apresenta teorias ou conceitos absolutos. Essa proposição fica clara em carta que Jung envia para Jolande Jacobi, em 13 de março de 1956:

Peço desculpas pelo atraso de meu relatório. Li com muito interesse o seu trabalho no número comemorativo de *Psyche*. É uma exposição muito boa de meus conceitos, respectivamente dos nomes que empreguei para expressar fatos empíricos. Esbarro, porém, no emprego constante do termo 'teoria' ou 'sistema'. Freud tinha uma 'teoria'; eu não tenho 'teoria', mas descrevo fatos. Eu não teorizo sobre o surgimento das neuroses, mas descrevo o que existe nas neuroses; também não tenho uma teoria sobre os sonhos, apenas indico o método que uso e os possíveis resultados. Devo enfatizar isto, porque as pessoas sempre esquecem que eu falo de fatos, que descrevo e denomino fatos e que meus conceitos são apenas nomes e não termos filosóficos (Jaffê, 2003, pp. 17-18).

Essa carta é um exemplo do posicionamento de Jung frente à construção do conhecimento psicológico. Quando ele se refere a fatos, é óbvio que não está dizendo de uma realidade factual pura, pois, conforme apresentado, isso só existe, para Jung, como uma forma de concepção que está em contrapartida ao viés simbólico e à noção de realidade da psique. Além disso, qualquer tipo de abordagem ao fenômeno deve considerar a equação pessoal do investigador.

Na obra junguiana, o conceito não tem um valor filosófico, muito menos absoluto, mas de uma denotação metafórica, conforme bem apontado por De Voogd (1984), no sentido de tentar construir um conhecimento analógico aproximado com um

³⁵⁰ Jung (1921/2011) afirma que, em tais casos, a imagem primordial exerce a função de mediadora. Entretanto, conforme apresentado, a função mediadora por excelência na obra junguiana é o símbolo. O arquétipo só realiza a função mediadora porquê se apresenta como símbolo.

³⁵¹ Vide, também, a sua insistência no caráter fenomenológico e empírico de sua psicologia.

fenômeno que é, em parte, incognoscível e inapreensível. Isso pode ser visto na forma como Jung utiliza termos intercambiáveis para se referir a uma mesma ideia. Um bom exemplo é o conceito de arquétipo, que é denominado de imagem primordial, dominante, padrão de comportamento etc. A partir desse viés, o símbolo se torna uma das concepções mais importantes da obra junguiana, pois embasa a própria possibilidade da construção de um certo projeto de psicologia a partir das bases ontológicas propostas por Jung.

Frente à proposição do método construtivo, em 1914, a mudança na concepção do símbolo é um movimento necessário na psicologia de Jung. Tendo em vista que o método construtivo faz referência a um material que é, em parte, desconhecido e inconsciente, do qual nada se sabe, não parte de princípios ou preceitos, mas, simplesmente, de uma postura aberta que constrói caminhos para compreensão, sendo prospectivo, dialético e pluralista (Jung, 1914).

Evidentemente, a experiência dialética de Jung com as suas imagens de fantasia, conforme relatado no *Livro Vermelho* (2010), influenciaram na proposição de tal concepção. Entretanto, essa é desenvolvida para tentar responder a uma questão que surge frente à experiência individual que reflete um problema coletivo. Por isso, é importante pensar as raízes históricas que podem ajudar a compreender melhor o símbolo e sua função no projeto de psicologia de Jung.

Baseado em obra de Vischer (*apud* Stein 1957/1973) de 1887, Stein (1957/1973) afirma que o símbolo como conceito é um *Proteus transmorfo*, difícil de apreender e segurar. Devido a isso, os estudiosos do século XIX não tomavam nada como garantido ao conceituá-lo, ao contrário de historiadores, filósofos, linguistas e psicólogos modernos do século XX que, ao usarem um termo, assumiram a certeza de que eles e os seus leitores compreendiam o suposto significado. Para Stein (1957/1973), mesmo Jung teria cometido este erro em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/1921): tomar como certo e conhecido o significado do símbolo³⁵².

Para esclarecer este termo, Stein (1957/1973) acredita que é preciso retomar o significado etimológico de símbolo. O termo grego *symbolon* consiste das palavras *sym*, junto, comum, simultaneamente, e *bolon*, que significa “aquilo que foi lançado”, relacionado a *ballo*, “Eu lanço”. Símbolo, portanto, significa algo perceptível que é o

³⁵² Tal afirmação de Stein não está completamente correta, tendo em vista, como foi apresentado nesta pesquisa, que, ao longo do livro, Jung apresenta indiretamente o que ele concebe como símbolo. Se este não é definido, pelo menos sua função e características são apresentadas.

resultado de uma atividade que lança junto as coisas que tem algo em comum, de forma que uma coisa, de alguma forma, se relaciona à outra que não é apresentada aos sentidos, e é sincrônico com ela. Críticos textuais apontam que o termo *sym* é utilizado no período da Grécia clássica somente por poetas e Xenophon, enquanto na língua normal o termo era utilizado para se referir ao sentido de “junto com”, era a meta. A palavra meta também é utilizada em conjunto com *ballo*, formando o *metaballo*, metábole, que do significado original de “lançar junto” se desenvolveu para “mudar, virar, substituir”. Essa ideia é similar a das pressuposições psicanalíticas, de que símbolos são conversões ou substitutos³⁵³. O objeto originalmente referido como símbolo pelos gregos corresponde a duas metades de um osso, uma moeda ou outro objeto, que dois indivíduos quebravam para ter prova da identidade do indivíduo em relação à outra parte. Quando juntas em um todo, as duas partes continham o familiar (conhecido) e o estranho (literalmente o desconhecido).

O processo simbólico não é metabólico e nem diabólico. O termo *diaballo* é composto pela palavra *dia*, “através”, “além”, “do outro lado”, e *ballo*. Então, *diabolos* ou diabo, é aquele que arremesa ou lança as coisas “através”, “além”, do “outro lado” e, em consequência, as desordena, tornando-as confusas. Não há uma junção de termos, que permanecem separados no *diaballo*, em vez da união há uma separação (Stein, 1957/1973).

A partir dessa concepção etimológica grega, Stein (1957/1973) define o símbolo como o termo que une percepções ou objetos do mundo material com experiências internas. O símbolo se apropria de um conceito e o relaciona a uma percepção sensorial, tal qual um “como se”. Essa explicação de Stein é similar à de Jung, ao apresentar o arquétipo em uma função simbólica. Como exemplo de tal união que o símbolo propicia, poderíamos citar o conceito de maternidade sendo representado pela figura mítica de Cibele ou da bruxa. Segundo a noção de Stein (1957/1973), o símbolo é, simultaneamente, algo fora do sujeito, que é real e é um outro; ao mesmo tempo, é aquilo que simboliza algo que está no indivíduo e faz parte dele.

Portanto, o símbolo relaciona os termos de acordo com o princípio do “como se”, que foi desenvolvido de forma extensa por Hans Vaihinger em seu livro *A Filosofia do Como Se* (1911/2011). Para Stein (1957/1973), esse tipo de ficção dos conceitos ou

³⁵³ Stein (1957/1973) propõe utilizar o termo metábole para se referir ao que a psicanálise está chamando de símbolo. Na concepção de Jung, em *Tipos Psicológicos* (1921/2011), isso seria um sinal, pois é um termo que se refere a outro de forma unívoca.

essas pressuposições ficcionais do “como se” só podem ser mantidas pela consciência, porque são baseadas em um reconhecimento de qualidade inconsciente da função simbólica primordial.

Para Stein (1957/1973), o símbolo é um padrão que retrata as relações como são vistas pela psique objetiva. É um derradeiro, indivisível e, acima de tudo, espontâneo padrão sensual significativo. É um pedaço de realidade sensual que, para o homem atento, tem um significado imediato e interno, não é comunicável por qualquer processo racional e carrega consigo o sentido de uma compreensão homogênea que une a humanidade.

A exposição de Stein da relação do símbolo entre o sensual e a ideia está de acordo com o que é exposto por Jung em *Tipos Psicológicos* (1921/2011). Stein amplia um pouco a compreensão do termo símbolo ao trazer o seu significado etimológico, aproximando a sua forma de expressão de um princípio de “como se”. Ao mesmo tempo, o símbolo é visto sobre a sua própria ótica ao ser revelado como um *Proteus de muitas formas*, algo inevitável para um conceito que busca definir o indefinível. Embora as observações de Stein revelem algumas nuances do símbolo, ela não se aprofunda na noção do conceito discutida no século XIX e nem qual seria a função do símbolo naquela época. Tais apontamentos seriam de extrema importância para avaliar as possíveis raízes do conceito em sua noção junguiana.

A relação entre o sensual e a ideia está presente também no desenvolvimento da concepção de símbolo dada por Jung, em paralelo à “forma viva” de Schiller. Bishop (2008) aponta que é em sua discussão sobre o símbolo que Jung mais se aproxima de reconhecer a importância da estética em Schiller. Partindo de Kant, Schiller desenvolve seu próprio esquema estético, que denominou de “forma viva” (*lebend Gestalt*). Como o esquema de Kant, o esquema estético de Schiller é parte intelectual e parte sensível, *lebend* apontaria para uma pulsão sensual e *Gestalt* para uma formal, produzidos na imaginação. Essa “forma viva” é identificada, por Schiller, com a beleza. Para Bishop (2008), essa “forma viva” seria, em termos junguianos, o símbolo que une os opostos. Seguindo as formulações de Schiller, Jung (1921/2011) expõe sua doutrina sobre os símbolos:

Mas o símbolo também pressupõe uma função que cria símbolos e uma outra função que entende o símbolo. Esta última não está compreendida na criação do símbolo; ela é, ao contrário uma função em si que poderíamos chamar de pensar simbólico ou compreensão do símbolo. A essência do símbolo consiste em apresentar uma situação que não é totalmente compreensível em si e só aponta intuitivamente para

seu possível significado. A criação de um símbolo não é um processo racional pois este não poderia gerar uma imagem que apresentasse um conteúdo, no fundo, incompreensível. A compreensão do símbolo exige uma certa intuição que capta, aproximadamente, o sentido desse símbolo criado e o incorpora na consciência (Jung, 1921/2011, §. 162).

Como Jung (1921/2011) aponta, a “função mediadora estética” na obra de Schiller corresponde à “atividade formadora do símbolo”, denominada de fantasia criadora. Nessa atividade de fantasia estariam agrupados fatores similares aos que Schiller concebeu como formadores dos símbolos: o instinto denominado de pulsão lúdica e a faculdade designada de imaginação.

A atividade formadora de símbolos não ocorreria nem a partir da função racional e nem da sensual, pois o símbolo seria criado via inconsciente, “onde todas as funções psíquicas confluem indistintamente para a atividade primordial e fundamental do psíquico” (Jung, 1921/2011, §. 171), sendo capaz de criar uma solução irracional ou uma antítese lógica que é mediadora.

Para Bishop (2008) a definição do símbolo de Jung (1921/2011) construída a partir da diferenciação com a semiótica e alegoria, teria muitas similaridades com a de Schiller³⁵⁴. Além disso, em carta de 03 de maio de 1939, para Monsieur A. Zarine, Jung realiza uma exposição do conceito de símbolo que o aproxima de Goethe:

Uma descrição semiótica não pode ser transformada num símbolo, pois um “semeion” nada mais é do que um sinal cujo o sentido é bem conhecido, ao passo que o símbolo é uma imagem psíquica que exprime o desconhecido. Em certo sentido, o símbolo tem uma vida própria, que orienta a pessoa e facilita a sua tarefa; mas não pode ser inventado ou fabricado, pois é uma experiência que não depende da vontade (Jaffé, 2002a, p. 279).

Tal definição tem paralelos com a de Goethe, para quem o verdadeiro símbolo é aquele no qual o particular representa o geral, não como um sonho ou uma sombra, mas como uma revelação momentânea viva do incomensurável, do insondável (Bishop, 2008).

Embora Jung construa sua concepção de símbolo paralelamente ao de “forma viva” de Schiller em *Tipos Psicológicos* (1921/2011), ele é incapaz de perceber que,

³⁵⁴ Outra similaridade diz respeito à função do símbolo, conforme analisado em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001). Jung atribui ao símbolo uma enorme importância no desenvolvimento cultural da humanidade. Ele chega ao ponto de afirmar: “Aceitando a realidade do símbolo, chegou a humanidade a seus deuses, isto é, a realidade do pensamento que fez do homem o senhor da terra” (Jung, 1921/2011, §. 188). Essa hipótese é extremamente semelhante à de Schiller, segundo a qual a maior tarefa da educação estética seria levar a humanidade de um estado natural para um moral.

para Schiller, o estético e o simbólico são uma e mesma coisa. A similaridade entre os termos está presente não só na obra do classicista alemão, Schiller, como também de autores do movimento Romântico. A resistência de Jung contra uma tendência estética pode ser vista no conflito relatado em *Memórias, Sonhos e Reflexões* (Jung & Jaffé, 1961/2006), no qual nega que a sua produção em que relata as vivências com as imagens do inconsciente seja arte, afirmando que é natureza. Esse conflito talvez aponte para um aspecto do projeto de psicologia de Jung que foi negado pelo próprio autor, que é o caráter estético da obra. Todavia, o termo natureza pode ser a resposta simbólica que surge do conflito, capaz de englobar tanto estético/artístico quanto científico.

A construção do conceito de símbolo, paralelamente ao de “forma viva” de Schiller e as aproximações com Goethe, realizadas por Bishop (2008), fornecem indícios das raízes da concepção de símbolo em Jung. Para melhor compreender essa questão, deve-se retornar para os classicistas alemães e à tradição Romântica, pois “Jung’s thinking was rooted [...] in the polaristic thinking that he might have found in Goethe and in the Romantic German tradition of *Naturphilosophie*”³⁵⁵ (Bishop, 2014, pp. 208-209).

6.6 - Símbolo e Concepção Simbólica

Em *A Energia Psíquica* (1928/2011), Jung utiliza uma concepção de símbolo ligado a dinâmica libidinal, definindo-o como: “[...]o mecanismo psicológico que transforma a energia [...]” (Jung, 1928/2011, §. 88). Entretanto, continua afirmando a diferença essencial entre símbolo e sinal, tendo em vista que a interpretação semiótica, embora tenha sua função, quando aplicada de forma exclusiva e sistemática acaba com o potencial real do símbolo.

Para Jung (1928/2011), o símbolo é o responsável pela canalização do excedente de energia psíquica para uma aplicação que vai além da natureza. No desenvolvimento da cultura, os símbolos que realizam esta transformação do excedente da libido se apresentam como processos religiosos. Na forma abstrata, são ideias religiosas, enquanto ação, são cerimônias e ritos. Constituem degraus que possibilitaram novas atividades culturais, distintas das funções instintivas, que seriam a pura expressão do fluxo regular da libido.

³⁵⁵ “O pensamento de Jung estava enraizado [...] no pensamento polarizado que ele deve ter encontrado em Goethe e na tradição Romântica Alemã da *Naturphilosophie*”.

Jung (1928/2011) denominou o símbolo que converte a energia de “análogo da libido”³⁵⁶. Essa é uma ideia que dá uma expressão equivalente para a libido e a canaliza em uma forma diferente da versão original. O processo de transformação da libido ocorre desde o começo dos tempos, entretanto, ele não pode ser desenvolvido conscientemente, sendo produzido somente de forma inconsciente pela revelação ou intuição. A função ancestral dos símbolos continua ocorrendo até os dias de hoje, mesmo que, por muitos séculos, a tendência do desenvolvimento mental foi suprimir a função formadora do símbolo individual. O processo de solapamento da função começou com o estabelecimento de uma religião oficial do Estado e como o extermínio do politeísmo.

Jung argumenta que, através de termos energéticos, como no começo do trabalho analítico, há um baixo gradiente libidinal devido a regressão. Nesses casos, o método psicanalítico de Freud deve ser usado. Quando a libido retoma o seu fluxo natural, o método sintético se torna necessário, pois é preciso lidar com o excedente da libido. O símbolo traz um retorno ao estado natural, do qual o desenvolvimento cultural libertou o homem. Esse retorno, no entanto, tem os seus perigos e, assim, o método sintético deve ser usado. Nesse processo de surgimento do símbolo, o homem se vê confrontado com “poderes” perigosos e problemas religiosos³⁵⁷. Em contrapartida ao polimorfismo instintivo primitivo, se levanta o princípio regulador da individuação:

A multiplicidade e a divisão interior se contrapõe uma unidade integradora cujo poder é tão grande quanto o dos instintos. Verdadeiramente, juntos, os dois formam um par de opostos necessários à auto-regulação e frequentemente descrito como natureza e espírito. Estes conceitos se radicam nas condições psíquicas entre as quais a consciência – qual um fiel da balança (Jung, 1928/2011, §. 96).

Portanto, o fator espiritual se contrapõe ao princípio natural de forma proporcional. O aspecto de anti-natureza é paradoxal, pois nasce do próprio psiquismo inconsciente, que tem origem na natureza. Trata-se da representação do conflito entre dois princípios que se encontram na raiz da tensão, denominada energia psíquica. Embora essa concepção de libido não seja abandonada, não é mais enfatizada de forma tão veemente na construção da psicologia de Jung. Em seu lugar surge outro tipo de linguagem para se referir aos fenômenos psíquicos.

³⁵⁶ Utilizo aqui o termo da versão em inglês, ao invés de imagem da libido, que pode dar a impressão de estar se referindo a outro termo como *imago* ou mesmo a *Urbild* (libido primordial) ou *Urbild* (imagem primordial).

³⁵⁷ São os arquétipos, ou imagens primordiais, que ainda era abordado a partir de princípios oriundos da lei de recapitulação da memória de Haeckel e das teorias de memória orgânica do final do século XIX.

Conforme foi observado por Shamdasani (2003), Jung constrói sua psicologia em analogias com outros campos do saber para afirmá-la como ciência, principalmente no que se refere à teoria da libido. Entretanto, conforme Jung começa a utilizar mais analogias alquímicas e míticas/religiosas, menos ele utiliza as científicas (Brooke, 1991/2009). A abordagem de Jung da alquimia é o melhor exemplo da aplicação de sua concepção simbólica na construção da psicologia.

A alquimia é o campo de saber que fornece as bases históricas para a psicologia analítica (Jung & Jaffé, 1961/2006). A partir de tal premissa, as concepções dos fenômenos psíquicos começam a ser compreendidos em paralelo com o saber alquímico, simultaneamente, a psicologia lança luz sobre o significado dos processos alquímicos. Nessa nova empreitada analógica e sintética, a hermenêutica simbólica pode ser aproximada da máxima alquímica: *obscurum per obscurum, ignotum per ignotum*³⁵⁸. (Jung, 1944/1953). Esse método de explicação dos alquimistas foi abandonado por se mostrar incompatível com os princípios do Iluminismo, entretanto, foi retomado pelos Românticos em sua teoria simbolista³⁵⁹.

Ao tentarem descobrir o desconhecido na matéria, os alquimistas acabaram por projetar o desconhecido da psique nela. Sendo assim, ao investigar as transformações da matéria, encontraram a alma, ou as “qualidades e significados potenciais de cuja a natureza psíquica ele é inteiramente inconsciente” (Jung, 1944/1953, §. 332). Essa inconsciência do aspecto espiritual do processo é típica dos primeiros alquimistas. Os alquimistas tardios possuíam consciência do processo espiritual pelo qual passavam. Isso pode ser visto na seguinte afirmação: “aurum nostrum non est aurum vulgi”³⁶⁰ (Jung, 1944/1953, §. 40). O *opus* alquímico realizado no laboratório se relacionava com o símbolo e o seu processo psíquico, sendo o trabalho na matéria uma séria tentativa de penetrar na natureza das transformações químicas e, paralelamente, na produção de um processo psíquico. A natureza desconhecida do processo e da constituição do psiquismo seria tal qual a transformação misteriosa da matéria. O simbolismo alquímico expressa a redenção da matéria em sua transformação concreta, assim como o processo de individuação do desenvolvimento da personalidade.

³⁵⁸ O obscuro pelo obscuro, o desconhecido pelo desconhecido.

³⁵⁹ Jung identifica uma transformação da alquimia em uma filosofia, conforme os alquimistas foram tomando consciência do caráter espiritual da obra. Um exemplo desse processo é a filosofia hermética de Jakob Böehme.

³⁶⁰ Nosso ouro não é o ouro vulgar.

A alquimia seria, então, simbólica por excelência, já que busca expor um duplo processo desconhecido que ocorre concomitantemente através de analogias. Embora haja certos padrões de procedimentos e estágios alquímicos, cada alquimista possuía um sistema próprio, construído através de correspondência, ou seja, sinônimos e analogias (Jung, 1944/1953; Jung, 1954/2011). A linguagem dos alquimistas pode ser considerada secreta, no sentido em que guarda um mistério que só pode ser descoberto através de indícios e nunca diretamente. Uma linguagem hermética é a única que conseguiria designar a verdadeira natureza misteriosa da matéria e, paralelamente, do espírito. Portanto, a linguagem alquímica se constitui a partir do objeto pelo qual ela se propõe a designar, pois é similar ao infinito dos Românticos, é o desconhecido ou, na linguagem de Jung (1921/2011), o inconsciente que não pode ser acessado diretamente, mas sempre através de produtos que se apresentam na consciência. No caso dos alquimistas, o produto pelo qual este desconhecido poderia ser representado simbolicamente era, em grande parte, a matéria.

O entremear dos alquimistas entre a psique e a matéria, não é uma espécie de funcionamento arcaico que os modernos estão livres de experimentar. O próprio Jung teria passado por este processo na produção de *Transformação e Símbolos da Libido* (Jung, 1911-12/2001), ao projetar seus processos psíquicos na figura de Miss Miller (Jung, 1925/2012), conforme relatado em seu seminário de 1925 sobre a psicologia analítica. A própria fundamentação da relação transferencial da psicoterapia é um processo no qual tanto analisando quanto analista sofrem uma transformação mútua (Jung, 1999/1946). Há, portanto, um entremear entre sujeito e objeto, ou melhor, entre o eu e o outro, tanto na alquimia quanto na psicoterapia, concebida desde o nível mais banal e direta, de relação entre dois indivíduos, ao seu nível mais radical, nas relações complexas que existem entre psique subjetiva e objetiva.

A realização do trabalho alquímico demanda uma mudança de visão do alquimista, que deve olhar com os olhos do espírito para que o *opus* seja realizado. Isso indica que a realização do trabalho alquímico demanda uma mudança da condição psicológica, ou seja, da forma de conceber as coisas. A obra deve ser realizada através da imaginação verdadeira, pois possui uma forte dependência de um pressuposto espiritual. Alguns alquimistas chegam a afirmar que existe um poder mágico inerente a mente humana que é capaz de transformar a própria matéria (Jung, 1944/1953). Os alquimistas concebem, portanto, uma identidade inconsciente entre a psique e a substância arcana, devido ao processo de projeção.

Há uma certa postura específica do alquimista frente ao *opus*, demandando *meditatio* e *imaginatio*. O termo *meditatio* é usado para designar um diálogo interior do alquimista com Deus, com si mesmo ou com alguma outra figura. Não se trata de uma simples reflexão, mas de um diálogo vivo com “a voz do ‘outro’ em nós que responde, isto é, com o inconsciente” (Jung, 1944/1953, §. 390). Esse conceito é equiparado, por Jung, à técnica da *imaginação ativa*, técnica de diálogo com certas dominantes do inconsciente. A *imaginatio* diz respeito ao modo de execução da obra. Os processos de imaginação presentes na obra não devem ser interpretados como meras imagens de fantasia ou como um fantasma insubstancial, “mas como algo corpóreo dotado de um ‘corpus’ sutil de natureza semiespiritual” (§. 394).

Segundo Jung (1944/1953), na época em que não havia uma psicologia empírica da alma reinava a projeção de conteúdos inconscientes na matéria, espécie de fenômeno híbrido, meio espiritual e meio material. Portanto, a *imaginatio*, ou o ato de imaginar, é um procedimento físico que faz parte do ciclo de transformação material do *opus*, que pode tanto gerar mudanças como ser gerado pelas mudanças. Dessa forma, “o alquimista estava numa relação não só com o inconsciente, mas diretamente com a matéria que ele esperava transformar mediante a imaginação” (Jung, 1944/1953, §. 394). A imaginação seria o *astrum* (astro) no homem, a quintessência de Paracelsus: “A ‘imaginatio’ é, pois, um extrato concentrado das forças vivas do corpo e da alma” (§. 394). O homem deve trabalhar com a sua quintessência, fator determinante para a ocorrência do *opus*. Devido ao entrecimento entre os termos, torna-se dúbio se a transformação deve ocorrer em termos físicos ou psicológicos. Na realidade, naquela época essa questão não poderia ser colocada, pois não existia “ou isso-ou aquilo”, mas um reino intermediário entre a matéria e a mente. A existência desse reino intermediário cessa no momento em que se tenta examinar a matéria por si mesma, como a parte de qualquer tipo de projeção e, enquanto se crê que se sabe de tudo definitivamente sobre a matéria e a psique. Em suma, a abordagem semiótica impossibilita a existência desse reino, ou seja, a alquimia é incompatível com esse tipo de concepção do fenômeno.

Na 4ª edição de *Símbolos da Transformação* (1952/1956) a proposição simbólica de *Psicologia e Alquimia* (1944/1953) está presente na forma como os arquétipos são apresentados em sua força numinosa, como realidades vivas. Eles não representam simplesmente meras relações funcionais, mas se manifestam como *daimones*, como agentes pessoais, são vivenciados como experiências reais e não como invenções da imaginação, como o racionalismo gostaria que se acreditasse (Jung,

1952/1956). A incapacidade de lidar com essas forças a partir da lógica do reino dos corpos sutis, ou simbólica, produz a psicopatologia no homem moderno que se vê alienado desses dominantes em seu encapsulamento racional.

Em *Símbolos da Transformação* (1952/1956), o símbolo encontra-se definido tanto em referência ao conceito da libido, como um elemento transformador, quanto em sua forma hermenêutica, como a melhor forma de se referir a um fato desconhecido. Do ponto de vista da dinâmica libidinal, o símbolo é apresentado em relação próxima ao arquétipo e sua função.

Em passagem na qual a realidade da psique é explicada em termos indiretos, o símbolo, em seu caráter transformador de energia, é subordinado ao arquétipo. Segundo Jung (1952/1956), a alma é a nossa única experiência da vida e da existência. É, de fato, a única experiência imediata que podemos ter e a condição essencial para a realidade subjetiva do mundo. Não há uma física da alma, não existe um ponto de vista objetivo externo através do qual possamos estudar a psique, não é possível saber algo objetivo sobre a ela, já que todo conhecimento da psique é, em si, psíquico. Portanto, nessa perspectiva, a alma:

The symbols it creates are always grounded in the unconscious archetype, but their manifest forms are molded by the ideas acquired by the conscious mind. The archetypes are the numinous, structural elements of the psyche and possess a certain autonomy and specific energy which enables them to attract, out of conscious mind, those contents which are best suited to themselves. The symbols act as transformers, their function being to convert libido from “lower” into a “higher” form. This function is so important that feeling accords it the highest values. The symbol works by suggestion; that is to say, it carries conviction and at the same time expresses the content of that conviction. It is able to do this because of the numen, the specific energy stored up in the archetype. Experience of the archetype is not only impressive, it seizes and possesses the whole personality, and is naturally productive of Faith³⁶¹ (Jung, 1952/1956, §. 344).

Nessa passagem, Jung (1952/1956) justifica a inefabilidade do símbolo, ancorando-o no arquétipo, ao mesmo tempo em que sua expressão utiliza conteúdos pessoais para se manifestar. Embora esteja utilizando o símbolo como transformador da

³⁶¹ “Cria símbolos que estão sempre enraizados nos arquétipos inconscientes, mas as suas formas manifestas são moldadas por ideias adquiridas pela mente consciente. Os arquétipos são o numinoso, os elementos estruturais da psique e possuem uma certa autonomia e energia específica que permite que eles atraiam, da consciência, aqueles conteúdos que mais se adequam a eles. Os símbolos funcionam como transformadores, sua função sendo a de converter a libido de uma forma ‘inferior’ para uma ‘superior’. Esta função é tão importante que o sentimento lhe dá o mais alto valor. O símbolo funciona por sugestão, ou seja, ele carrega em si a convicção e ao mesmo tempo os conteúdos de tal convicção. Ele é capaz de fazer isso devido ao númeno, a energia específica estocada no arquétipo. As experiências arquetípicas não são somente impressionantes, ela se apodera e possui a personalidade como um todo, e é naturalmente produtora de fé”.

energia psíquica, ou seja, dentro de uma concepção dinâmica libidinal baseada em uma metáfora energética oriunda da física, ocorre uma tentativa de relacionar esse viés com uma concepção simbólica mais ampla. O principal nesse processo seria a conjunção dos opostos em seu caráter dual, no qual o eterno (o arquétipo) se encontra com o transitório (conteúdos da consciência), tornando possível que o imponderável seja manifesto e experienciado de alguma forma e, assim, possibilite uma transformação do psiquismo. A função produtora de símbolos da alma enraizada nos arquétipos cria realidade e a transforma, e, como bem definem os Românticos (Todorov, 2013), ele é (a convicção, a fé, a transformação, a libido) e significa (a convicção, a fé, a transformação, a libido), ao mesmo tempo.

Entretanto, tal abordagem depende de uma concepção simbólica, de um resgate de uma atitude e de um pensamento simbólico. Conforme argumenta Jung (1952/1956), o sentido ou o significado maior da vida³⁶² revolvem ao redor das ideias dominantes (arquétipos), que não são mais consideradas como fruto da experiência da humanidade, mas como grandezas centrais e perenes³⁶³. Frente a isso, a tarefa primordial do psicoterapeuta seria “...to understand the symbols anew, and thus to understand the unconscious, compensatory striving of his patient for an attitude that reflects the totality of the psyche”³⁶⁴ (Jung, 1952/1956, §. 346).

Portanto, a primeira tarefa do terapeuta é a mesma do alquimista, desenvolver a capacidade de enxergar através dos olhos da alma, ver com a *imaginatio* para, assim, conseguir visualizar o inconsciente em sua lógica própria, o reino intermediário dos corpos sutis. Em linguagem psicológica, é o desenvolvimento da perspectiva simbólica por parte do próprio terapeuta, possibilitando a compreensão construtiva e hermenêutica, e não de forma exclusivamente redutiva, o processo de transformação que o outro está sofrendo. Uma concepção errônea da psicologia de Jung pode impossibilitar esse desenvolvimento, já que mesmo os mitos, a alquimia, as fábulas e as ficções podem ser transformados em conceitos, reduzindo a experiência.

³⁶² Na modernidade, problemas relacionados ao *desencantamento do mundo* e da perda de um significado transcendental.

³⁶³ Com isso, não se quer dizer que o arquétipo seja um conceito metafísico, mas representa aquilo que há de essencial, eterno e numinoso para o homem. Para Bishop (2012), “the archaic is the past in the present, the past as the present, the *nunc stans* or Eternal now that reveal the Eternal then”. (o arcaico é o passado no presente, o passado como o presente, o *nunc stans* ou Eterno agora que revela o Eterno porvir e de outrora).

³⁶⁴ “...compreender os símbolos de novo, e assim compreender a luta compensatória do paciente por uma atitude que reflita a totalidade da psique”.

Essa perspectiva, junto com a noção de uma psique objetiva, tira o significado exclusivamente individual da experiência e do sofrimento, possibilitando que um psicologema seja “archetypal and collective, it can be taken as a sign that he is no longer suffering from himself but rather from the spirit of the age”³⁶⁵ (Jung, 1952/1956, §. 447). Provavelmente, não é coincidência que o *Livro Vermelho* (2010) comece com um relato de uma tensão, ou embate, entre o espírito das profundezas e o espírito da época. Jung parece reconhecer que o seu sofrimento é característico do homem moderno coletivo (o espírito da época), sendo seu projeto de psicologia uma resposta a isso. A passagem termina com a seguinte afirmação: “He is suffering from an objective, impersonal cause, from his collective unconscious which he has in common with all men”³⁶⁶ (Jung, 1952/1956, §.447) Portanto, o sofrimento é coletivo, pois algo profundo no homem, que pode ser representado, em certos aspectos, pelo homem natural³⁶⁷ em *Símbolos da Transformação* (1952/1956), está sendo impedido de se expressar. Isso ocorre pelo fato de o homem moderno ignorar a realidade da psique, tratando-a como um ‘nada mais que’ (espírito da época). A perspectiva apontada por Jung é extremamente enriquecedora, pois retira o homem da trama familiar freudiana de “eu-papai-mamãe”, conforme afirma Kerslake (2007), apresentando outras possibilidades narrativas que ampliam as formas de se conceber o homem e a sua subjetividade em sua relação com o mundo e à história.

Na Introdução da parte II, em uma passagem inserida e modificada da 4ª edição, a leitura simbólica da libido é reenfatizada, mas sem ser transformada em um significado ou explicação última. Na 1ª edição, os dáctilos e Cabiros são interpretados como símbolos fálicos da libido, o falo é definido a partir do *Fausto* de Goethe, de forma a ecoar o longínquo deus subterrâneo da infância de Jung³⁶⁸ (Jung & Jaffé, 1961/2006): “The phallus is the being, which moves without limbs, which sees without

³⁶⁵ “arquetípico e coletivo, ele pode ser tomado como um sinal de que não está mais sofrendo por si, mas sim pelo espírito da época”.

³⁶⁶ “Ele está sofrendo por uma causa objetiva e impessoal, do seu inconsciente coletivo, que ele tem em comum com todos os homens”.

³⁶⁷ Ao abordar o sacrifício, Jung relata que a instintualidade animal do homem representa uma sujeição total à lei da espécie e o homem natural é “something more than that, something specifically human, namely the ability to deviate from the law, or what in theological language we know as the capacity for ‘sin’. It is only because of this variability in his nature that he has continually kept other ways open that spiritual development has been possible for human sapiens at all” (Jung, 1952/1956, §. 673). (algo a mais do que isso, algo especificamente humano, a capacidade de desviar da lei, o que em linguagem teológica é conhecido como “pecado”. É somente devido a esta variabilidade em sua natureza que continuamente deixa outras possibilidades abertas que foi possível o desenvolvimento espiritual no *Homo sapiens*).

³⁶⁸ As passagens que relatam a infância de Jung em *Memórias, Sonhos e Reflexões* (Jung & Jaffé, 1961/2006), fazem parte, segundo Shamdasani (1995/1999), dos trechos escritos pelo próprio Jung.

eyes, which knows the future; and as symbolic representative of the universal creative power existente everywhere immortality is vindicated in it”³⁶⁹ (Jung, 1911-12/2001, §. 209). Na 1ª edição, a imagem do falo tem uma preeminência maior sobre as outras imagens, chegando a ser a qualificação de uma forma específica de apresentação do símbolo em seu potencial criador. Esta passagem é retirada na 4ª edição, o falo, e mesmo outras imagens sexuais, passam a ser definidas como só mais uma imagem entre tantas que pode representar as forças criativas. A leitura não deve ser literal: “[...] they are not to be understood semiotically, as signs for definitive things, but as symbols”³⁷⁰(Jung, 1952/1956, §.180). A distinção entre símbolo e sinal segue àquela apresentada em *Tipos Psicológicos* (1921/2011), tendo o símbolo uma função mais relacionada a um tipo específico de hermenêutica do que como conceito necessário para explicar as transformações da libido:

A symbol is an indefinite expression. With many meanings, pointing to something not easily defined and therefore not fully know. But the sign always has a fixed meaning, because it is a conventional abbreviation for, or a commonly accepted indication of, something know. The symbol therefore has a large number of analogous variants it has at its disposal, the more complete and clear-cut will be the image it projects of its objects³⁷¹ (Jung, 1952/1956, §. 180).

A seguir, a libido é definida a partir da imagem da chave do Reino das Mães que Mefistófeles entrega a Fausto (Goethe, 2007). Esta seria não somente criativa e procriativa, mas possuiria também uma faculdade intuitiva que a direciona. Jung (1952/1956) chega a compará-la com uma criatura com uma vida independente, daí a facilidade de personificá-la. A libido é uma “force of nature, good and bad at once, and morally neutral”³⁷² (§. 182). Jung define a libido “como se” fosse algo vivo, ou seja, de maneira analógica, afirmando sua base natural, moralmente neutra e com uma indiferenciação de opostos, aproximando-a da *prima materia* ou massa confusa do *opus*:

³⁶⁹ “O falo é o ser, que se move sem membros, vê sem olhos e que sabe o futuro; e, como o representante simbólico do poder criativo universal existente em todo lugar, a imortalidade é reivindicada nele”.

³⁷⁰ “[...] eles não devem ser entendidos semioticamente, como sinais para coisas defimidas, mas como símbolos.”

³⁷¹ “O símbolo é uma expressão indefnida com muitos significados, apontando para algo que não é facilmente definível e, portanto, não é completamente conhecido. O sinal tem sempre um significado fixo, pois é uma abreviação convencional, ou uma indicação comumente aceita, para algo conhecido. O símbolo, portanto, tem um grande número de analogias variantes, e quanto mais dessas variantes ele possui à sua disposição, mais completa e nítida será a imagem que projeta de seu objeto”.

³⁷² “força da natureza, boa e má ao mesmo tempo, e moralmente neutra”.

“The very fact that is impossible to derive the whole mass of psychic phenomena from a single instinct forbids a one-sided definition of ‘libido’”³⁷³ (§. 185).

A libido não pode ser reduzida a uma só coisa ou a uma só definição, pois possui caráter polissêmico. Essa qualidade da libido está diretamente relacionada ao símbolo e à perspectiva simbólica, e não se resume somente a esse conceito específico, mas engloba todos os outros do projeto de psicologia de Jung. A polissemia dos termos, além da pluralidade de denominações para alguns fenômenos, é necessária para fazer jus à natureza complexa e de duplo aspecto da psique³⁷⁴ (Jaffé, 2002).

Portanto, na 4ª edição, Jung apresenta o conceito de símbolo como transformador da energia psíquica no processo da dinâmica libidinal, mas, também, como princípio epistemológico e de compreensão hermenêutica da imagem. Existe uma tentativa de amalgamar as duas definições, entretanto, a própria noção de libido é abordada por uma concepção simbólica, mostrando a preeminência do princípio hermenêutico e epistemológico sobre o conceitual. Assim, a dinâmica dos processos libidinais é interpretada de forma metafórica, não podendo ser hipostasiada ou tomada como a única forma de conceber o fenômeno psíquico. Conforme o próprio Jung (1952/1956) afirma na obra, sabe-se tampouco sobre o que subjaz aos processos energéticos da psique, quanto se sabe da psique em si.

6.7 - O Fim do Argumento Biológico e a Construção de uma Psicologia Simbólica

Embora Jung afirme para Freud que usa o argumento biológico por *faute de mieux* (falta de um melhor) (McGuire, 1974), esse argumento é extremamente enfatizado na 1ª edição. Por exemplo, no último capítulo, *O Sacrifício*, Jung (1911-12/2001) afirma o pensamento como um epifenômeno de aspectos biológicos para criticar o princípio de realidade de Freud:

Biology, as a science of objective experience, would have to reject unconditionally Freud's proposition, for, as we have made clear above, the function of reality can only be partly sexual; in another equally important part it is self-preservation. The matter appear different for that thought which accompanies the biological function as an epiphenomenon. As far as our knowledge reaches, the individual act of thought is dependent wholly or in greatest part of the existence of a highly differentiated brain, whereas the function of reality is something which occurs in all living nature as

³⁷³ “O simples fato de ser impossível derivar toda a massa de fenômenos psíquicos de um único instinto impossibilita uma definição unilateral da libido”.

³⁷⁴ Ver a já citada carta para Dr. Zwi Werblowsky de 17 de junho de 1952. (Jaffé, 2002)

wholly independent from the act of thought. This important proposition of Freud's applies only to the act of thought, for thinking, as we may recognizing from manifold traces, arose dynamically from the libido, which was split off from the original object as the "incest barrier" and became actual when the first budding sexual emotions began to flow in the current of libido which goes to the mother³⁷⁵ (§. 672).

O argumento biológico que permeia toda a obra começa, gradualmente, a perder sua força e é substituído por um viés que dá prioridade à concepção de psique que não precisa ser caracterizada como um epifenômeno. Em 1914, Jung propõe em seu ensaio *On Psychological Understanding* o método construtivo que vai além da abordagem redutiva e supostamente objetiva, interpretando o fenômeno psicológico como prospectivo, subjetivo e não podendo ser reduzido a nenhum princípio absoluto. O máximo que poderia se definir do psiquismo seriam certos tipos comuns nas experiências e alguns caminhos que poderiam ser tomados com a apreensão do fenômeno.

Nas obras *A Estrutura do Inconsciente* (1916/2001) e *Psicologia do Inconsciente* (1916/2011), o símbolo é apresentado como uma forma de elucidar, por meio de analogia, aquilo que permanece no domínio do desconhecido e que virá a acontecer. O método construtivo é detalhado com mais nuances, sendo denominado de sintético-construtivo ou sintético hermenêutico. A função primordial que a fantasia ocupa na concepção da psique de Jung também aparece, mas em forma ainda incipiente, possuindo caráter unitivo, sendo uma "função psíquica, cujas raízes mergulham tanto nos conteúdos conscientes como nos inconscientes, e tanto no coletivo quanto no individual" (Jung, 1916/2001, p. 163). A função da fantasia já está diretamente atrelada ao que é denominado como o "verdadeiro símbolo hermenêutico" (p. 163).

A primeira obra em que a concepção simbólica é apresentada de forma mais minuciosa é *Tipos Psicológicos* (1921/2011). Conforme exposto ao longo desta dissertação, Jung tenta definir aquilo que ele denomina de símbolo, a sua proposição

³⁷⁵ "A biologia, como uma ciência de experiência objetiva, teria que rejeitar incondicionalmente a proposição de Freud, pois, como deixamos claro anteriormente, a função da realidade só pode ser parcialmente sexual; em uma outra parte igualmente importante é autopreservação. A questão parece diferente para que o pensamento acompanhe a função biológica como um epifenômeno. Até onde nosso conhecimento alcança, o ato individual do pensamento é totalmente dependente, ou em grande parte, da existência de um cérebro altamente diferenciado, enquanto que a função de realidade (adaptação à realidade) é algo que ocorre em toda a natureza viva como algo totalmente independente do ato de pensar. Esta importante afirmação de Freud aplica-se somente ao ato de pensar, para o pensamento, como podemos reconhecer através de múltiplos traços, surgiu dinamicamente da libido, que foi separada do objeto original pela "barreira do incesto" e se atualizou quando os primeiros brotamentos das emoções sexuais começaram a fluir para a corrente da libido em direção da mãe".

ontológica do *esse in anima*, a função construtiva, unitiva e produtora da fantasia para o psiquismo e, de forma implícita, a noção de realidade psíquica.

A perspectiva simbólica do fenômeno é fundamentada na premissa da ontologia pluralista do *esse in anima*, na qual, através de um processo psicológico vivo, o comportamento real e objetivo é combinado à formulação ideal por meio da fantasia, criando um processo contínuo de produção de realidade. A realidade à qual temos acesso são as imagens psíquicas, que podem ser consideradas os frutos desse processo, caracterizando o que, posteriormente, Jung (1933/2001) denominou realidade psíquica. No entanto, ao mesmo tempo em que a concepção simbólica se fundamenta na realidade da psique, essa ontologia só é possível devido a uma hermenêutica simbólica da realidade.

O símbolo é a melhor forma de representar algo até então desconhecido e, por isso, caracteriza a empreitada científica na construção do conhecimento (Jung, 1921/2011). A psicologia é, portanto, englobada por essa premissa. Por isso, em carta à Claire Kauffman, de 29 de outubro de 1935, Jung afirma que “o conceito no campo da filosofia sempre é um símbolo, mesmo quando é a expressão de algo sabido” (Jaffé, 2002, p. 214). Esse preceito pode ser ampliado para os outros campos de saber, já que o conhecimento é sempre aproximado e nunca absoluto. As hipóteses e os constructos teóricos são formas de representação de um certo modo de compreensão da realidade, de acordo com a equação pessoal do indivíduo (Jung, 1921/2001) e do paradigma científico no qual este está inserido (Kuhn, 1962/2009). Portanto, Jung entende “o saber ao mesmo tempo como um não saber” (Jaffé, 2002, p. 214). De acordo com Brooke (1991/2009), Jung não conceitua, mas denomina os fenômenos com termos que não são comuns ao linguajar científico de sua época, como *anima*, sombra, persona etc. De Voogd (1984) também teria razão ao afirmar que, na psicologia de Jung, o que se entende por conceito deveria ser substituído por metáfora.

A concepção simbólica justifica também a insistência de Jung (1939/2003) em afirmar seu empirismo, já que, na impossibilidade de se propor qualquer afirmativa absoluta sobre o fenômeno, a única posição que justifica a construção do conhecimento é manter a sua base na experiência. Por isso, Jung (1936/2003) alega: “O empirista deve contentar-se com um ‘como se’ teórico” (§. 143).

A outra postura atrelada à concepção simbólica é a alegação de Jung de que o único argumento possível para os fenômenos psíquicos é o descritivo³⁷⁶, por vezes denominado de fenomenológico (Jung, 1936/2003). Devido à complexidade dos fenômenos psíquicos, este seria o único método que prometeria algum êxito psicológico a longo prazo na construção do saber psicológico, afirmando mesmo a superioridade de tal abordagem sobre a própria identificação e definição de pretensos tipos (Jung, 1941/2003):

‘De onde’ vêm as coisas e “o que” são” constituem perguntas que no campo da psicologia suscitam tentativas de interpretação inoportunas. Tais especulações baseiam-se muito mais em pressupostos inconscientes filosóficos do que na própria natureza dos fenômenos. O campo das manifestações psíquicas, provocadas por processos inconscientes, é tão rico e múltiplo, que prefiro descrever o fato observado e quando possível classificá-lo, isto é, subordiná-lo a determinados tipos. Trata-se de um método científico, empregado sempre que nos encontramos diante de um material variado e não organizado. Podemos ter dúvidas quanto à utilidade e oportunidade das categorias ou tipos de ordenamento empregados, mas não quanto ao acerto do método (Jung, 1941/2003, §. 308).

A partir desse pressuposto, as proposições apresentadas no começo do desenvolvimento da psicologia de Jung, como a concepção genética da libido (Jung, 1911-12/2011) e a explicação dos arquétipos a partir das teorias da memória e evolutivas do século XIX (Jung, 1916/2001; 1916/2011; 1921/2011) se tornam obsoletas, devendo ser desconsideradas, ou abordadas como metáforas, um “como se”.

O símbolo é, em si, um conceito paradoxal, uma tentativa de apreender o inapreensível, um intento de compreensão, na existência finita, do infinito incognoscível. Em sua concepção simbólica, a psicologia é sempre um vir-a-ser, não se define como uma estrutura, mas como um processo, tendo em vista que se refere a um fenômeno que é necessariamente, em parte, desconhecido ou indefinível. Portanto, vemos que o projeto de psicologia de Jung, ao qual podemos denominar de *psicologia simbólica*, oferece à fantasia uma função essencial de formação da realidade e do próprio símbolo. Trata-se de uma psicologia pluralista, possibilitando várias visões diferentes sobre a realidade, que é formada por uma plêiade de imagens oriundas de múltiplas funções psicológicas. A psicologia de Jung é, fundamentalmente, multívoca, aberta, processual, empírica e descritiva, pois é simbólica.

³⁷⁶ Jung saiba que, mesmo em um método descritivo, existem fatores prévios presentes que influenciam na formação do conhecimento, vide seu criticismo psicológico proposto em *Tipos Psicológicos* (1921/2011).

7 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

A elaboração desta pesquisa encontrou inúmeros empecilhos em sua estruturação. Em parte, devido à extensão que um trabalho detalhado e minucioso de comparação entre as duas edições de *Símbolos da Transformação* (1952/1956) demandaria. E, em parte, devido ao tempo exíguo de uma pesquisa de mestrado. A solução foi a construção de um estudo pautado em uma hermenêutica fundamentada nas proposições de Gadamer e nas do próprio Jung. Sendo assim, o tema a ser estudado não foi definido aprioristicamente, mas foi se revelando conforme o texto foi sendo lido, relido, comparado e confrontado um com o outro. Em uma busca por reconstruir os horizontes hermenêuticos do Jung da 1ª e 4ª edições e por um encontro destes com o meu próprio horizonte, as questões essenciais da pesquisa surgiram para serem estudadas e aprofundadas. A concepção da natureza do psíquico (ontologia) mudou entre as obras? Qual o papel de Miss Miller para o projeto de psicologia de C. G. Jung, o que ela representa, qual a sua função, estas se alteram entre as edições? Como Jung concebia a possibilidade de construção do conhecimento psicológico (epistemologia)? Como Jung concebeu, ao longo da obra, os diferentes tipos de pensamentos que surgem em *Transformações e Símbolos da Libido* (1911-12/2001), quais foram as funções destes e como se transformaram ao longo de seu projeto de psicologia? As alterações em nível epistemológico e mesmo ontológico não ocorreriam, somente, na concepção de psiquismo, mas na própria hermenêutica? Seguindo este caminho, o estudo comparativo da obra é apresentado não através de trechos, sendo analisados parágrafo por parágrafo, palavra por palavra, mas em uma contraposição e/ou sobreposição de ideias, argumentações, influências e experiências.

Busquei, da melhor forma possível, responder as questões propostas em diálogo com “os Jungs”, mas sabendo que, inevitavelmente, meu horizonte estaria presente, influenciado por autores que foram citados ao longo da obra, como Roger Brooke (1991/2009), Sonu Shamdasani (2003), Marco Heleno Barreto (2008), Eugen Taylor (2009), Henri Ellenberger (1970), Paul Bishop (2008), entre outros. E mesmo com influências de autores que não foram tão citados, mas que permeiam a minha leitura de Jung, como James Hillman, Marie-Louise Von Franz e Andrew Samuels. A partir desta hermenêutica dialética busquei reconstruir o percurso do projeto de psicologia de Jung entre os dois livros, incluindo não somente as concepções que se apresentaram com mais força para mim, como também aquelas com que me deparei presente na obra de

C.G. Jung, não as ignorando, mas as trazendo para participar do diálogo. Esta pluralidade de ideias que habitam lado a lado a obra acaba por deixar suas marcas na própria hermenêutica realizada na pesquisa, pois busquei apresentar proposições e ideias de comentadores e do próprio Jung em uma constante dialética, sem, muitas vezes, realizar uma síntese absoluta das ideias. Busquei, portanto, a sinceridade de questionar e colocar à prova as muitas hipóteses que surgiram, por vezes sustentando uma tensão entre hipóteses inicialmente excludentes. Este foi um *modus operandi* que escolhi, não somente devido ao meu horizonte hermenêutico, mas seguindo princípios desenvolvidos e propostos pelo próprio C. G. Jung.

A partir de tais premissas, parti de uma obra que começou a ser elaborada em 1909, sendo finalmente publicada em 1911-12. Nesta, há um Jung que se apresenta como um herdeiro descontente da psicanálise em suas afirmações absolutas e seus dogmas da sexualidade. A apresentação de sua psicologia aparenta ser um revisionismo psicanalítico, como bem afirmou Homans (1979/1995), mas não se reduz a isso. Em sua revisão da teoria da libido, em uma base psicogenética e biológica, Jung realiza um movimento de reelaborar a psicanálise, tornando-a mais próxima da psiquiatria e da psicologia de sua época. Para Freud (McGuire, 1974), essa foi uma tentativa de tornar a psicanálise mais palatável para seus críticos. Entretanto, este é só um aspecto, a obra é uma tentativa de construir um ponto de Arquimedes para a psicologia, fundamentada em um desenvolvimento histórico-cultural da libido que deixou estruturas psíquicas anteriores gravadas na alma humana. Ao se entender a alma dos povos ancestrais, seríamos capazes de compreender a psique do homem moderno a partir de um ponto seguro. A teoria proposta por Jung pressupõe um reavivamento destas camadas no desenvolvimento individual e, em certas condições, principalmente nas psicopatologias mais graves como a dita demência precoce. Conforme aponta o subtítulo do livro de Shamdasani (2003), este é o começo do sonho de uma ciência psicológica por parte de Jung.

Na obra, as hipóteses são construídas a partir das fantasias de Miss Miller, não como uma análise de caso, mas para provar que esta estrutura psíquica composta por camadas ancestrais está presente no homem moderno comum. Jung elabora, então, uma nova psicanálise com base em diferenciações de pensamento, no qual, através do pensamento dirigido, se poderia compreender o significado secreto das produções psíquicas que, em seu âmago, apontam a presença de um complexo nuclear que podemos denominar de fáustico ou do herói solar. Este complexo revela um movimento

regressivo e progressivo da libido e é capaz de explicar todas as psicopatologias e tem como pedra angular uma libido fundamentada em argumentos marcadamente biológicos e que, através dos símbolos, é transformada e possibilita a evolução do pensamento do homem. Algumas dessas premissas serão desenvolvidas de forma mais cuidadosa por Jung ao longo de seu projeto de psicologia, outras serão abandonadas e substituídas.

A obra revista ao longo da década de 1940 e publicada em 1952 apresenta passagens que apontam para uma psicologia muito diferente da apresentada em 1911-12. O pensamento de fantasia é completamente despatologizado na 4ª edição, este tipo de pensamento que foi sendo denominado ao longo da obra junguiana por diversos outros termos acaba por ter uma função essencial para o psiquismo. A fantasia chega mesmo a ganhar outro estatuto, sendo a responsável pela manufatura da realidade psicológica do homem em seu processo de criação de imagens psíquicas. Busquei expor que, em uma certa leitura da obra junguiana, o monogenismo não se sustenta nem psicopatologicamente nem como uma ontologia monista, sendo mais próximo das proposições junguianas em termos psicológicos uma ontologia pluralista do *esse in anima*. Acredito que esta leitura esteja mais próxima e em sintonia como o resgate do pensamento simbólico, uma empreitada da maturidade de Jung que, talvez, tenha um valor superior do que o sonho de construção de uma ciência psicológica. O símbolo surge como conceito, ou melhor, como concepção essencial para a obra madura de Jung. A partir dele, a sua epistemologia é construída como um cetiscismo epistêmico, conforme aponta Barreto (2008), ou, como proposto por Kotsch (2000), uma espécie de experimentalismo, um realismo interno ou psíquico. Embora, em certas obras, Jung (1916/2001) proponha uma construção estruturalista do psiquismo, acredito que em suas obras da maturidade fica clara uma abordagem da psique predominantemente processual e funcional (Shamdasani, 2003). A psique é um fenômeno aberto, a partir de um linguajar alquímico poderíamos denominá-la de mercurial, não podendo ser abordada de forma direta ou absoluta. O símbolo é, em parte, resgatado e, em parte, reinventado, surgindo como uma concepção que possibilita uma abordagem dialética e não reducionista com o inapreensível e o desconhecido, fatores inerentes e essenciais da condição do homem no mundo para Jung.

Embora Jung se debruce sobre problemas semelhantes aos de 1911-12 ao longo da construção de seu projeto de psicologia, a forma como os concebe e as respostas que busca dar a estes são extremamente diferentes. Portanto, há continuidade e ruptura na construção da psicologia do autor com mudanças epistemológicas e ontológicas que

acarretam em leituras diferenciadas de conceitos que continuam a ser utilizados ao longo da obra como caminhos possíveis de compreensão do fenômeno psíquico mais do que estruturas inerentes a este.

Em contrapartida a estes desenvolvimentos essenciais na obra junguiana, na 4ª edição, a figura de Miss Miller sofre um processo de patologização, transformando o livro, que era um estudo sobre a evolução do pensamento, em um caso clínico dos prelúdios de uma esquizofrenia. A partir deste estudo, defendo que a obra não se sustenta como um caso clínico de Miss Miller, pois as fantasias apresentadas acabam por ser interpretadas de uma forma que expõe a atitude inadequada do homem moderno em relação às imagens de fantasia. Sendo assim, é um dos exemplos mais radicais daquilo que Hillman (1983/2010) denominou das ficções de caso clínico, já que todo estudo de caso acaba por se compor como uma ficção. Portanto, é um estudo de caso, mas não de Miss Frank Miller. Talvez, o mais impressionante nesta alteração da 4ª edição seja o movimento de Jung patologizar a figura que ele identifica em seu seminário de 1925 como sendo, em parte, portadora de projeções anímicas suas, ou seja, sua *anima*. De certa forma, é possível afirmar que esta patologização acaba sendo indiretamente a do próprio Jung de 1911-12, mais do que de Miss Miller, já que o que é criticado em *Símbolos da Transformação* (1952/1956) é a postura rígida da consciência do homem moderno que se apoia exclusivamente no pensamento dirigido, posicionamento este adotado pelo autor na época em que elaborou a obra (Jung; 1925/2012; 1952/1956).

Através desta pesquisa, foi possível constatar a inadequação do estudo da obra madura de Jung tendo como apoio principal somente a 4ª edição de *Símbolos da Transformação* (1952/1956). Pode-se afirmar isso, pois, apesar das contínuas e árduas reformulações realizadas pelo autor (McGuire, 2001; Jaffé, 2002), a obra contém inúmeras passagens remanescentes da 1ª edição, contendo ideias que estão em desacordo com as premissas tardias de Jung. A leitura despreparada de *Símbolos da Transformação* (1952/1956) pode acarretar em uma compreensão precipitada e inadequada de certas concepções de sua psicologia, como a energia psíquica, o conceito do arquétipo e a dinâmica libidinal, chegando mesmo a reforçar uma leitura evolucionista e psicogenética biologicista que se enfraquece ao longo do desenvolvimento de seu projeto de psicologia. Além disso, a versão original que, quando publicada, foi denominada por alguns críticos como confusa e densa (Shamdasani, 2003; Ellenberger, 1970), se torna, com a reformulação, ainda mais

abstrusa, devido a coexistência de passagens escritas em 1909-1912 com as modificadas e inseridas em 1945-1952. A mudança de enfoque para a composição do livro como um caso clínico acentua ainda mais tais confusões. A 1ª edição, embora seja densa, tem uma coesão consideravelmente maior do que a 4ª edição, há um desenvolvimento da hipótese de forma mais clara, embora, muitas vezes, ocorra um *ritornelo* no processo de amplificação das imagens para apresentar o processo de origem e desenvolvimento da libido. Na 4ª edição, algumas passagens parecem deslocadas e mesmo estranhas, devido à mudança de enfoque do livro e de inúmeras extrações de trechos da versão original. A dificuldade deste processo de revisão realizado por Jung pode ser vista em carta de 29 de junho de 1946, na qual afirma que o processo de reformulação o fez sentir “[...]com a sensação de um maratonista que chega a meta com o último fôlego”, demandando “[...] um esforço mental incomum [...]” (Jaffé, 2002, p. 31). Apesar de todo o esforço de Jung, o livro não conseguiu ser atualizado por completo para a sua concepção psicológica madura, se tornando uma obra onde há uma espécie de amalgama entre as ideias do Jung de 1911-12 e de 1945-52. Entretanto, a 4ª edição do livro adquire grande relevância quando lido lado a lado com a 1ª edição. Desta forma, é possível perceber que as alterações podem apontar para importantes mudanças no pensamento de Jung e colocar algumas passagens da 4ª edição em outra perspectiva.

A partir deste estudo comparativo, foi possível identificar também como Jung lança as raízes dos fundamentos de sua psicologia em saberes plurais e de séculos anteriores ao seu. A afirmação de Jung (1931/2000) de que a dita psicologia moderna e acadêmica de sua época se constitui como um saber sem alma e que, então, a única opção que lhe resta era constituir seu projeto de psicologia a partir de concepções antigas, demonstram este movimento do autor.

Esta pesquisa tem, também, o intuito de abrir ou contribuir para a abertura de possíveis novos campos de investigação do projeto de psicologia de C.G. Jung e do psiquismo. Portanto, aponta para a necessidade de aprofundar os estudos sobre as raízes da psicologia analítica e/ou complexa, a fim de que esta seja adequadamente situada na tradição em que se insere e como campo do saber. A compreensão do método, da epistemologia e ontologia propostas por C. G. Jung em suas obras da maturidade pode auxiliar nestes desdobramentos necessários, tendo em vista, principalmente, que a ontologia de Jung, por vezes, se lança para além do campo da psicologia. Assim como estão ocorrendo resgates das contribuições Românticas no campo da filosofia e da ciência (Cambray, 2014; Saban 2014), se torna necessário avaliar essa influência no

projeto de psicologia de Jung e mesmo se este não seria realmente um Neorromântico³⁷⁷ (Sherry, 2010). Já não há a necessidade premente que existia na época de Jung de criar um campo de separação entre psicologia e filosofia, com o intuito de fundamentar a primeira como ciência. Além disso, se faz necessário um resgate do próprio projeto de psicologia de Jung, considerando, sobretudo, as obras que só começaram a ser publicadas recentemente, principalmente *O Livro Vermelho* (2010) em seu significado dentro do *corpus* junguiano e na tradição cultural do Ocidente.

³⁷⁷ Segundo Sherry (2010), Ernst Seillire, crítico francês que publicou um livro sobre o Neo-Romantismo alemão, teria colocado Jung neste movimento, junto com Ludwig Klages e Hans Prinzhorn.

8 – REFERÊNCIAS:

- Abbagnano, N. (2012) *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes
- Astor, J. (1995) *Michael Fordham: Innovations in Analytical Psychology*. Londres: Routledge
- Bair, D. (2006) *Jung: uma biografia* (II Vols), 1 ed, São Paulo: Ed. Globo
- Barreto, M. H. (2008). *Símbolo e Sabedoria Prática: C. G. Jung e o mal-estar da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola
- Barreto, M. H. (2012) *Pensar Jung*. São Paulo: Edições Loyola: Paulos
- Beebe, J., Falzeder, E. (2013) *The Question of Psychological Types: the correspondence of C. G. Jung and Hans Schmid-Guisan, 1915-1916*. Princeton: Princeton University Press
- Bergson, H (1907/2005) *A Evolução Criadora*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bernardino,R., Quaglino, G. P., Romano, A. (2015) Introduction. In: *The Solar Myths and Opicinus de Canistris: notes of the seminar given at Eranos 1943*, Jung, C. G. Einsiedeln: Daimon Verlag
- Bishop, P. (2008) *Analytical Psychology and German Classical Aesthetics: Goethe, Schiller, and Jung, Vol 1: The Development of the Personality*. Londres: Routledge
- Bishop, P. (2012) Introduction: A brief history of the past. In: Bishop.P. (Org.) (2012) *Archaic: the past in the present*. (pp. 3-54) Londres: Routledge
- Bishop, P. (2014) *Carl Jung - Critical Lives*. London:Reaktion Books
- Black, E. (2012) *War Against the Weak: eugenic's and America's campaign to create a master race*. Washington: Dialog Press.
- Blum, D. (2006) *Ghost Hunters: William James and the search of scientific proof of life after death*. Nova York: Penguin Books
- Boechat, W. (2014) *O Livro Vermelho de C. G. Jung: Jornada para Profundidades Desconhecidas*. Petrópolis: Vozes

- Borch-Jacobsen, M., Shamdasani, S. (2012) *Os Arquivos Freud: uma investigação acerca da história da psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP
- Borges, J. L. (2011) *Borges, oral & sete noites*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Brooke, R. (1991/2009). *Jung and Phenomenology*. Pittsburgh: Trivium books.
- Cambay, J. (2014) Romanticism and Revolution in Jung's Science. In: Jones, R. (Org.) *Jung and the Question of Science* (pp. 9-29). Londres e Nova York: Routledge.
- Cardew, A. (2012) The Archaic and the Sublimity of Origins In: Bishop, P. (Org) *The Archaic: the past in the presente* (pp.93-146). Londres e Nova York: Routledge
- Carotenuto, A. (Org.) (1984) *Diário de uma Secreta Simetria: Sabina Spielrein entre Jung e Freud*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Clarke J. J. (1992) *Em Busca de Jung: Indagações Históricas e Filosóficas*. Rio de Janeiro: Ediouro
- Clarke, J. J. (1994). *Jung and Eastern Thought – a dialogue with the orient*. London:Routledge
- De Voogd, S. (1984) Fantasy versus Fiction: Jung's kantianism appraised. In: Papadoupoulos, R.K., Saayman, G. S. (Org.) *Jung in Modern Perspective* (pp. 204-228). Middlesex: Wildhood House
- Durand, G. (1979/2008) *Ciência do Homem e Tradição: o novo espírito antropológico*. São Paulo: Triom
- Driesch, H. (1914) *The History and Theory of Vitalism*. Londres: Macmiliam and Co.
- Ellenberger, H. F. (1970) *The Discovery of the Unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*, 1 ed, Nova York: Basic Books.
- Flournoy, T. (1900/2012) *From India to Planet Mars: A Study on the Case of Somnambulism with Glossolalia*, Londres: Forgotten Books/Dalton House
- Flournoy, T. (1905/1907) Introduction In: Some Instances of Subconscious Creative Imagination, *Journal of American Society for Psychical Research* Vol 1 – nº 06 de junho de 1907, pp. 288-293.

Flournoy, T. (1911) *Spiritism and Psychology*. Nova York e Londres: Harpes and Collins Publishers.

Freud, S. (1900/2001) *A Interpretação dos Sonhos*. Rio de Janeiro: Imago Ed.

Freud, S. (1905/1973) Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade. In: *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol 2)*. Rio de Janeiro: Imago Editora

Freud, S. (1914/1974) História do Movimento Psicanalítico In: *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol 6)*. Rio de Janeiro: Imago Editora

Gadamer, H. G. (1960/2014) *Verdade e Método I – traços fundamentais de uma filosofia hermenêutica*. Petrópolis: Ed. Vozes.

Gieser, S. (1995) *The Innermost Kernell: Depth Psychology and Quantum Psychics. Wolfgang Pauli's Dialogue with C. G. Jung*. Berlim: Springer-Verlag

Goethe, J. W. (2007) *Fausto: uma tragédia – segunda parte*. São Paulo: Editora 34

Gunther, P.A.Y (1982/1999) Bergson and Jung. In: Bishop. P. (Org.) *Jung in Contexts: a reader* (pp.265-282) Londres & Nova York: Routledge

Halk, H. T. (2013) *Eranos: an alternative intellectual history of the twentieth century*. Montreal: McGill-Queen's University Press

Hall, G. S (1904/1920) *Adolescence, its psychology and its relation to physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*. Nova York & Londres: D. Appleton and Company

Halmi, N. (2007) *The Genealogy of the Romantic Symbol*. Oxford e Nova York: Oxford University Press

Hannah, B. (1976) *Jung: his life and work*. Londres: Michael Joseph.

Hanegraaff, W. (2012) *Esotericism and the Academy: rejected knowledge in western culture*. Cambridge: Cambridge University Press

- Haule, J.R. (1984/1999) From Somnambulism to the Archetypes: the French roots of Jung's split with Freud. In: Bishop. P. (Org.) *Jung in Contexts: a reader* (pp.242-264). Londres & Nova York: Routledge
- Hillman, J. (1969/1984) *O Mito da Análise*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Hillman, J. (1975/2010) *Re-vendo a Psicologia*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Hillman, J. (1979/2013) *O Sonho e o Mundo das Trevas*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Hillman, J. (1983/2010) *Ficções que Curam: psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler*. Campinas: Verus
- Hillman, J, Shamdasani, S. (2013) *Lament of the Dead: Psychology After Jung's Red Book*. New York: W. W. Norton & Company
- Homans, P. (1979/1995) *Jung in Context: Modernity an the Making of a Psychology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hyslop, J. H. (1907) Introduction In: Some Instances of Subconscious Creative Imagination, *Journal of American Society for Psychical Research* Vol 1 – nº 06 de junho de 1907, p.287-288.
- Jaffé, A. (org.) (2002) *Cartas de C. G. Jung: 1946-1955* (Vol II), Petrópolis: Editora Vozes
- Jaffé, A. (org.) (2002a) *Cartas de C. G. Jung: 1906-1945* (Vol I), Petrópolis: Editora Vozes
- Jaffé, A. (org,) (2003) *Cartas de C. G. Jung: 1956-1961* (Vol III), Petrópolis: Editora Vozes
- Jones, R. (2007) *Jung, Psychology, Postmodernity*. Londres e Nova York: Routledge
- Jones, R. (2014) Vicissitudes of a Science-Complex. In: Jones. R. (Org.) *Jung and the Question of Science* (pp.50-69). Londres e Nova York: Routledge.
- James, W. (1890/1983) *Principles of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press

Jung, C. G. (1896/1983) The Border Zone of Exact Sciences. In: *Collected Works of C. G. Jung: The Zoofingia Lectures* (Vol. Sup. A, pp. 1-20). Nova Jersey: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1897/1983) Some Thoughts on Psychology. In: *Collected Works of C. G. Jung: The Zoofingia Lectures* (Vol. Sup. A, pp.21-43). Nova Jersey: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1899/1983) Thoughts on the Interpretation of Christianity with Reference to the Theory of Albrecht Ritschl In: *Collected Works of C. G. Jung: The Zoofingia Lectures* (Vol. Sup. A, pp. 89-111), Nova Jersey: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1902/1994) Sobre a Psicologia e Psicopatologia dos Fenômenos ditos Ocultos. In: *Obras Completas de C. G Jung: Estudos Psiquiátricos*. (Vol I, pp.15-96) Petrópolis: Editora Vozes.

Jung, C.G. (1904/2011) Investigações experimentais sobre associações de pessoas sadias. In: *Obras Completas de C. G Jung: Estudos Experimentais* (Vol II., pp.11-222) Petrópolis: Editora Vozes

Jung, C. G. (1906/1986). A Psicologia da Demência Precoce. IN: *Obras Completas de C. G Jung: A Psicogênese das Doenças Mentais* (Vol III, pp. XI-138), Petrópolis: Editora Vozes.

Jung, C.G. (1911-12/2001) Psychology of the Unconscious: a study of the transformation and symbolism of the libido. In: *Collected Work of C. G. Jung. (Vol. Sup. B)* Princeton: Princeton University Press.

Jung, C.G (1912) Wandlungen und Symbole der Libido, II In: *Jarbuch for Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen* (pp.162-464) Leipzig & Viena: Franz Deuticke

Jung, C. G. (1912/2011) Novos Caminhos da Psicologia. In: *Obras Completas de C. G Jung: Psicologia do Inconsciente* (Vol VII/1, pp.133-156) Petrópolis: Editora Vozes

Jung, C. G. (1913/2011) Tentativa de Apresentação da Teoria Psicanalítica. In: *Obras Completas de C. G. Jung: Freud e a Psicanálise* (Vol IV, pp.97-230) Petrópolis: Editora Vozes.

Jung, C. G. (1914) On Psychological Understanding. In: *Journal of Abnormal Psychology*, Vol IX, nº 1, maio-junho 1914, Boston: Gorham Press. Disponível em: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ien.35556001229210;view=1up;seq=9>

Jung, C. G. (1914/1986) O Conteúdo das Psicoses. In: *Obras Completas de C. G Jung: A Psicogênese da Doenças Mentais*. (Vol III, pp. 139-175) Petrópolis: Editora Vozes

Jung, C. G. (1916/2011) Psicologia do Inconsciente In: *Obras Completas de C. G Jung: Psicologia do Inconsciente* (Vol VII/1) Petrópolis: Editora Vozes

Jung, C.G. (1916/2001) A Estrutura do Inconsciente In: *Obras Completas de C. G Jung: Psicologia do Inconsciente* (Vol VII/2, pp.117-156). Petrópolis: Editora Vozes

Jung, C. G. (1921/2011). Tipos Psicológicos: In: *Obras Completas de C. G Jung* (Vol. VI). Petrópolis: Editora Vozes.

Jung, C. G. (1922/2011) A Relação da Psicologia Analítica com a Obra de Arte Poética. In: *Obras Completas de C. G. Jung: O Espírito na Arte e na Ciência* (Vol XV, pp. 65-84) Petrópolis: Editora Vozes.

Jung, C. G. (1925/2012) *Introduction to Jungian Psychology: Notes of the Seminar on Analytical Psychology Given in 1925*, New Jersey: Princeton University Press (Bollingen Series)

Jung, C. G. (1926/2001) Espírito e Vida. In: *Obras Completas de C. G Jung: A Natureza da Psique* (Vol VIII/2, pp.261-279), Petrópolis: Editora Vozes.

Jung, C. G. (1928/2011) A Energia Psíquica In: *Obras Completas de C. G Jung* (Vol VIII/I), Petrópolis: Editora Vozes.

Jung, C. G. (1929/2011) Comentário a “O Segredo da Flor de Ouro” In: *Obras Completas de C. G Jung : Estudos Alquímicos* (Vol XIII pp. 11-62) Petrópolis: Editora Vozes

Jung, C.G (1931/2000) O Problema Fundamental da Psicologia Contemporânea In: *Obras Completas de C. G Jung: A Natureza da Psique* (Vol VIII/2, pp.281-302), Petrópolis: Editora Vozes.

Jung, C. G. (1933/2001) Real e Supra-real. In: *Obras Completas de C. G Jung: A Natureza da Psique* (Vol VIII/2, pp.331-333), Petrópolis: Editora Vozes.

Jung C. G. (1934/2001) O Eu e o Inconsciente. In: *Obras Completas de C. G Jung* (VolVII/2), Petrópolis: Editora Vozes

Jung, C. G. (1934a/2001) Considerações gerais sobre a teoria dos complexos. In: *Obras Completas de C. G Jung: A Natureza da Psique* (Vol VIII/2 pp. 25-40) Petrópolis: Vozes

Jung, C. G. (1935/2002) Princípios Básicos da Prática da Psicoterapia. In: *Obras Completas de C. G. Jung: A Prática da Psicoterapia* (Vol XVI/1, pp.1-18) Petrópolis: Editora Vozes.

Jung, C.G (1935/2011) Prefácio ao livro de Koenig-Fachsenfeld: “*Wandlungen des Traumproblems von der Romantik bis zur Gegenwart*” In: *Obras Completas de C. G. Jung: Vida Simbólica* (Vol XVIII/2 p. 382-385) Petrópolis: Editora Vozes

Jung, C. G. (1935b/2011) Fundamentos da Psicologia Analítica (Tavistock Lectures) In: *Obras Completas de C. G. Jung: Vida Simbólica* (Vol. 18/1, pp. 13-200). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1936/2003). O Arquétipo com Referência Especial ao Conceito de Anima. In: *Obras Completas de C. G. Jung: Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (Vol IX/1 pp. 67-83). Petrópolis: Editora Vozes

Jung, C.G (1939/2003) Aspectos Psicológicos do Arquétipo Maternos. In: *Obras Completas de C. G. Jung: Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (Vol IX/1 pp. 86-116). Petrópolis: Editora Vozes

Jung, C.G. (1939/2011). Comentário psicológico sobre o Livro Tibetano da Grande Libertação. In: *Obras Completas de C. G. Jung: Psicologia e Religião Oriental* (Vol XI/5 pp.11-48). Petrópolis: Editora Vozes.

Jung, C. G. (1940/2003) A Psicologia do Arquétipo da Criança. In: *Obras Completas de C. G. Jung: Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (Vol IX/1 pp. 151-180). Petrópolis: Editora Vozes

Jung, C.G (1941/2003) Aspectos Psicológicos da Core. In: *Obras Completas de C. G. Jung: Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (Vol IX/1 pp. 181-202). Petrópolis: Editora Vozes

Jung, C. G. (1942/2003) Paracelso, um fenômeno espiritual. In: *Obras Completas de C. G. Jung: Estudos Alquímicos* (Vol. XIII, pp.111-188) Petrópolis: Editora Vozes

Jung, C. G. (1943/2003) O Espírito Mercurius. In: *Obras Completas de C. G. Jung: Estudos Alquímicos* (Vol. XIII pp.191-243) Petrópolis: Editora Vozes

Jung, C. G. (1943/2015) *The Solar Myths and Opicinus de Canistris: notes of the seminar given at Eranos 1943*. Einsiedeln: Daimon Verlag

Jung, C. G. (1944/2011) Psicologia e Alquimia In: *Obras Completas de C. G. Jung* (Vol XII). Petrópolis: Editora Vozes.

Jung, C. G. (1944/1953) Psychology and Alchemy In: *Collected Works of C. G. Jung* (Vol XII). Nova York: Pantheon Books

Jung, C. G. (1946/1999) Psicologia da Transferência. In: *Obras Completas de C. G. Jung: Ab-reação, Análise dos Sonhos, Transferência* (Vol XVI/2, pp.33-187). Petrópolis: Editora Vozes.

Jung, C. G. (1946/2001) Considerações Teóricas sobre a Natureza do Psíquico. In: *Obras Completas de C. G. Jung: A Natureza da Psique* (Vol VIII/2, pp. 99-171) Petrópolis: Editora Vozes

Jung, C. G. (1949/2011) Prefácio ao livro de Neumann: “Ursprungsgeschichte des Bewusstseins” In: *A Vida Simbólica vol. 2* (Vol XVIII/2, pp. 101-102) Petrópolis: Vozes

Jung, C.G. (1950/2002) Sincronicidade: um Princípio de Conexões Acausais. In: *Obras Completas de C. G. Jung: Sincronicidade* (Vol VIII/3 pp. ix-83) Petrópolis: Editora Vozes

Jung, C.G. (1950/2003) Estudo Empírico do Processo de Individuação. In: *Obras Completas de C. G. Jung: Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (Vol IX/1, pp. 285-348). Petrópolis: Editora Vozes.

- Jung, C. G. (1950/2011) Aion: Estudos Sobre o Simbolismo do Si-Mesmo In: *Obras Completas de C. G. Jung* (Vol. IX/2) Petrópolis: Editora Vozes
- Jung, C. G. (1952/1956). Symbols of Transformation: an analysis of the prelude to a case of schizophrenia. In: *Collected Works of C. G. Jung (Vol V)*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Jung, C. G. (1952/1999) Símbolos da Transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia. In: *Obras Completas de C. G. Jung* (Vol V). Petrópolis: Editora Vozes.
- Jung, C. G. (1952/2011) Resposta à Jó. In: *Obras Completas de C. G. Jung* (Vol XI/4). Petrópolis: Editora Vozes.
- Jung, C. G (1954/2011) Mysterium Coniunctionis: os componentes da coniunctio, paradoxa e as personificações dos opostos. In: *Obras Completas de C. G. Jung* (Vol XIV). Petrópolis: Editora Vozes.
- Jung, C.G (1954a/2011) O Símbolo da Transformação na Missa. In: *Obras Completas de C. G. Jung* (Vol XI/3) Petrópolis: Editora Vozes.
- Jung, C. G. (1958/2011) A Função Transcendente In: *Obras Completas de C. G. Jung: A Natureza da Psique* (Vol VIII/2, pp 11-38) Petrópolis: Editora Vozes
- Jung, C. G. & Jaffé, A. (1961/2006) *Memórias, Sonhos e Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Jung, C. G. (2010) *O Livro Vermelho: Liber Novus*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Jung, C. G. (2015) *O Livro Vermelho: Liber Novus – Edição Sem Ilustração*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Kerr, J. (1997) *Um Método Muito Perigoso – Jung, Freud e Sabina Spielrein: a História Ignorada dos Primeiros Anos da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago Editora
- Kerslake, C. (2007) *Deleuze and the Unconscious*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Kirsch, T. B. (2000) *The Junguians: a Comparative and Historical Perspective*. Londres: Routledge

Kotsch, W. E. (2000) Jung's mediatory Science as a psychology beyond objectivism. In: *Journal of Analytical Psychology*, Vol 45 (3), pp. 217-244.

Kuhn, T. S. (1962/2009) *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Lecture on Russian Literature (1901, 09 de abril) *Columbia Spectator*, p.7.

Liebscher. M. (Org.) (2015) *Analytical Psychology in Exile: The Correspondence of C.G. Jung & Erich Neumann*. Oxfordshire: Princeton University Press

McGuire, W. (Org.). (1974) *The Freud/Jung Letters: the correspondence between Sigmund Freud and C. G. Jung*. Princeton: Princeton University Press/Bollingen.

McGuire, W. & Hull R.F.C (1977) *C. G. Jung Speaking: Interviews and Encounters*. New Jersey: Princeton University Press

McGuire, W. (1982) *Bollingen: An Adventure in Collecting the Past*. Oxfordshire: Princeton University Press/Bollingen.

McGuire W. (2001) Introduction, In: *Collected Works of C.G. Jung: Psychology of the Unconscious: A study of the transformations and the symbolism of the libido* (Vol. Sup. B). Princeton: Princeton University Press.

Miller, A. (2009) *Deciphering the Cosmic Number: The Strange Friendship of Wolfgang Pauli and Carl Jung*. Nova York: W. W. Norton & Company.

Miller, F. (1906/1956) Some Instances of Subconscious Creative Imagination. In: Jung, C. G. *Collected Works of C. G. Jung :Symbols of Transformation: an analysis of the prelude to a case of schizophrenia* (Vol V). Londres: Routledge and Kegan Paul.

Miss Miller to speak on "Greece" (1904, 14 de abril) *Columbia Spectator*, p.2

Monahan, P. A. (2009) C.G Jung: Freud's heir or Janet's? The influence upon Jung of Janet's dissociationism. In: *International journal of Junguian Studies*, Vol,1, nº 1, pp.33-49.

Nagy, M. (2003) *Questões Filosóficas na Psicologia de C. G. Jung*. Petrópolis: Editora Vozes

- Neumann, E. (1949/2014) *The Origins and History of Consciousness*. Oxfordshire: Princeton University Press/Bollingen
- Nietzsche, F. (1892/2006) *Assim Falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- Palmer, R. (1969) *Hermenêutica*. Lisboa: Editora 70.
- Papadopoulos R. K. (1984) Jung and the Concept of the Other. In: Papadopoulos, R.K, Saayman, G. S. (org.) *Jung in Modern Perspective* (pp.54-88). Middlesex: Wildwood House.
- Pieri, P. F. (2002) *Dicionário Junguiano*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Paulus/Vozes
- Pinto, K. M. Crônica de um fim anunciado: o debate entre Freud e Jung sobre a teoria da libido In: *Ágora* (Rio J.) vol.10, no.1, Rio de Janeiro Jan./June 2007. Disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982007000100005&lng=pt>. Acessado em: 20 de dez. 2014
- Richards, R. J. (2008) *The Tragic Sense of Life: Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought*. Chicago: University of Chicago Press
- Saban, M. (2011) Entertaining the Stranger In: *Journal of Analytical Psychology*, 2011, Vol.56, pp. 92-108.
- Saban, M. (2014) Science Friction: Jung, Goethe and Science Objectivity. In: Jones. R. (Org.) *Jung and the Question of Science* (pp. 30-49). Londres e Nova York: Routledge.
- Safranski, R. (2010) *Romantismo: uma questão alemã*. São Paulo: Estação Liberdade
- Samuels, A. Will the Post-Jungians Survive?, In: Casement, A. (org.) *Post-Jungians Today* (pp.14-32). Nova York: Routledge, 1998. Disponível em < http://andrewsamuels.com/index.php?view=article&catid=3%3AArticles+And+Lectures&id=12%3AWill+the+post-Jungians+survive%3F&option=com_content&Itemid=4> acesso em: 20 de Dez. 2014.
- Santos, B. S. (1987/2009). *Um Discurso sobre as Ciências*. São Paulo: Cortez

- Savage, J. A (2010) Trust and Betrayal: four women under Jung's shadow. In: *Trust and Betrayal: Dawnings of Consciousness*, Jungian Odyssey Series, Vol. III, 2010.
- Schmidt, L. K. (2012) – *Hermenêutica*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Seagal, R. (2012) Jung and Levy-Bruhl. In: Bishop. P. (Org.) *The Archaic: The Past in the Present* (pp.188-218). Londres e Nova York: Routledge
- Shamdasani, S. (1990) A Woman Called Frank. In: *Spring: a journal of archetype and culture*, Vol 50, (1990) pp. 26-56. Dallas: Spring Publications
- Shamdasani, S. (1995/1999) Memories, Dreams and Omissions. In: Bishop, P. (Org.) *Jung in Context: A Reader* (pp. 33-50). Londres e Nova York: Routledge
- Shamdasani, S. (2000) Misunderstanding Jung: the afterlife of legends. In: *Journal of Analytical Psychology*, 200, 45, pp.459-472
- Shamdasani, S. (2003). *Jung and the Making of Modern Psychology: the dream of a science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shamdasani, S. (2005) *Jung Stripped Bare by his Biographers*, Even, Londres: Karnac
- Shamdasani, S. (2009) Liber Novus: o “Livro Vermelho” de C. G. Jung. In: C. G. Jung, *O Livro Vermelho: Liber Novus* (pp.193-224) . Petrópolis: Vozes
- Shamdasani, S. (2011) Introduction In: *Jung contra Freud: The 1912 New York Lectures on the Theory of Psychoanalysis*. Oxfordshire: Princeton University Press
- Sherry, J. (2010) *Carl Gustav Jung: avant-garde conservative*. Nova York: Palgrave Macmillian
- Smyte W. E. (2012). – The hermeneutic background of C. G. Jung. In: *Journal of Analytical Psychology*, Vol 57 (1), 57-75.
- Stein, L. (1957/1973) What is a Symbol supposed to be? In: Fordham, M. (Org.) *Analytical Psychology: a modern science* (pp.39- 51). Londres: William Heineman Medical Books Ltd.

Stephenson, C.E. (2015) Introduction. In: Jung, C. G. *Psychological and Visionary Art: notes from C. G. Jung's lecture on Gérard de Nerval*. (pp. 1-48) Nova Jersey: Princeton University Press.

Taylor, E. (2009) *The Mystery of Personality: a History of Psychodynamic Theories*. New York: Springer

Todorov, T. (1977/2013) *Teorias do Símbolo*. São Paulo: Editora Unesp

Vaihinger, H. (1911/2011) *A Filosofia do Como Se*. Chapecó: Argos- Editora UniChapecó

Vieillard-Baron, J. (1999) *Compreender Bergson*. Petrópolis: Vozes