

PUC

MADDI DAMIÃO JUNIOR

A CRIAÇÃO DO INDIVÍDUO NA OBRA DE C.G. JUNG

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

RIO DE JANEIRO, 07 DE MARÇO DE 1997

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

RUA MARQUÊS DE SÃO VICENTE, 225 – CEP 22453

RIO DE JANEIRO – BRASIL

N.Cham. 150 D158 TESE UC

Título A criação do indivíduo na obra de C. G. Jung



Ex.1 PUCB

0098198

MADDI DAMIÃO JUNIOR

A CRIAÇÃO DO INDIVÍDUO NA OBRA DE C.G.JUNG

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Psicologia da PUC/RJ como parte dos
requisitos para a obtenção do título de Mestre em
Psicologia Clínica.

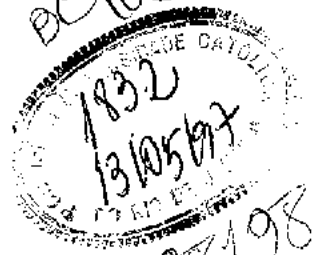
Orientador: Monique R. Augras

Departamento de Psicologia

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro — 1997

UC-00069052-6

bcld
1832
13/05/97
98198



150
D158
TESE UC

Agradecimentos

A minha orientadora Monique R. Augras

Ao CNPq

A PUC/RJ e ao Departamento de Psicologia

Dedicatória

A minha mãe e minha irmã e Dra. Nize. A Geraldo (e Aracy) que sempre me estimulou e acolheu , Vicente e Rodolfo

Resumo:

O objetivo desta dissertação é indicar que através de um diálogo com a fenomenologia hermenêutica torna-se possível dizer que a contribuição original de Jung para a psicologia contemporânea é a crítica da moderna noção de sujeito, enquanto mônada representacional e desejos. Ao longo de seu conceito de "processo de individuação" a subjetividade pode ser compreendida como um processo de realização simbólica e integração Homem-Mundo.

Abstract:

The subject of this dissertation is to point, by a dialog with the hermeneutical phenomenology, that it is possible to say that the most original contribution from Jung to the contemporary psychology is the criticism of the modern notion of subject, a representational subject and of desires. Following his concept of "individuation process" the subjectivity can be understand as a process of symbolic realization and integration between man and world.

Palavras Chaves

Individuação

Hermenêutica

Fenomenologia

Heidegger

C.G.Jung

ÍNDICE:

Introdução	Pag. 6
Capítulo 1	A subjetividade como narrativa da experiência; da historicidade à historialidade. Pag. 13
Capítulo 2	As moradas do humano; o fundamento do solo da existência como experiência. Pag. 27
Capítulo 3	Hermenêutica e Psicologia Junguiana, diálogo entre pensamento e experiência. Pag. 42
Capítulo 4	A Criação do Indivíduo, ou o mito junguiano da subjetividade Pag.85
Considerações Finais	Pag. 111
Anexo	Pag. 117
Referências Bibliográficas	Pag. 130

INTRODUÇÃO

A idéia desta dissertação surgiu a partir de um estranhamento da obra de Jung, a origem desta estranheza possui um duplo caminho; pode-se perceber algo que poderia ser descrito como uma constante falta de clareza em sua obra, por outro lado cada vez que se lê, a cada nova leitura de seus textos, novas questões surgem, permanecendo sua obra viva como um símbolo que se desvela em todo seu vigor. Essa falta de clareza poderia ser considerada como uma falta de rigor científico ou de um método adequado ao se deparar com sua obra pela primeira vez, porém em seu conjunto inicia-se a pensar se não seria alguma forma legítima de Jung desempenhar a tarefa que se propõe.

Muitas vezes Jung parece eclético na escolha de seus conceitos, usa em um momento um termo para descrever algo e em outro instante uma forma diferente para a mesma coisa, não sistematizando seu pensamento de uma maneira operacional. Torna-se possível, então, surgir uma série de confusões conceituais e interpretativas. Confusão que pode aumentar pela ênfase dada aos símbolos como fenômenos privilegiados em sua lida com o psiquismo. Símbolos que ela encontra nas religiões, nos mitos, nos sonhos e em todas as formas de realização do homem e em relação aos quais possui uma forma de abordagem e compreensão particular, se distinguindo das correntes psicológicas até então existentes. Esta sua maneira de

abordar e tratar a vida psíquica delimita seu horizonte de compreensão da subjetividade e do psiquismo.

Torna-se necessário a explicitação, ou a tentativa de delinear a possibilidade de tal empreendimento ao apontar para ele, desse fundo operacional que perpassa toda a obra de Jung. Este trabalho se apresenta como a tarefa de trazer à luz de maneira apreensível ao pensamento, como pensamento, as sombras sobre as quais se assenta a obra de Jung. Isto é, o horizonte para o qual aponta e pelo qual se acha delimitado. Seguindo as próprias idéias de Jung, ao falar das funções psicológicas, seria o empreendimento de reunir ao símbolo o pensamento, não como mais um discurso proferido sobre ele, como um saber a respeito de algo, mas possibilitando o sentido do fenômeno se manifestar como discurso. Esta tarefa creio ser possível através de um diálogo com a filosofia, mais especificamente com a fenomenologia hermenêutica.

Como cientista, Jung possui uma linguagem que corresponde a uma visão de mundo e de cientificidade que podem ser descritas como cartesianas, onde razão, subjetividade e mundo, são identificados em um horizonte que os compreende como sujeitos à lógica, linearidade e não-contradição. O sujeito é situado em oposição ao mundo e como mônada representacional, se desvelando como medida e senhor do mundo. Pela dicotomia entre sujeito/objeto, homem/mundo, o mundo torna-se uma coisa a ser manipulada e controlada, desta forma muito dos seus conceitos e sua descrição da psique estão dentro de um pensamento metafísico. Modo de ser que determina o horizonte das ciências naturais com as quais Jung se identifica ao elaborar e tentar justificar suas observações.

Por outro lado, descreve o aparelho psíquico através de imagens, tais como — “anima”, “animus”, “Selbst”, “arquetipos”, “Sombra”, “Persona”, etc. Imagens que, conforme diz, criadas pelo inconsciente se dão à consciência, como portadoras de afeto e sentido, possuem um valor que remete à experiência do inconsciente coletivo por terem sua origem nele, e não no inconsciente pessoal ou no âmbito da subjetividade.

Torna-se necessário situar sua obra dentro do horizonte para o qual tenta encaminhar o leitor e constituir uma nova compreensão do sujeito . O âmbito do inconsciente coletivo .

Pode-se dizer que através dos símbolos e imagens Jung tentaria conduzir o pensamento para uma outra forma de linguagem ou de articulação lógica, que se contrapõe ao pensamento cartesiano e a psicologia centrada na subjetividade.

Esta dissertação pretende apontar para a necessidade de compreensão da obra de Jung como fundada numa lógica simbólica . Em uma visão de mundo, onde surgem como necessárias a questão do sentido e de uma lógica paradoxal, rompendo com a subjetividade representacional e a cisão entre homem / mundo .

Para isto torna-se importante demonstrar como as dificuldades conceituais de Jung são formadas não por carência de método, mas por suas intuições e experiências apontarem para uma compreensão do humano que é distinta de um universo cartesiano.

Creio ser a fenomenologia hermenêutica um encaminhamento adequado, pois a partir dela poderemos superar a divisão entre sujeito e objeto, ou entre

externo e interno. Ela nos permite instaurar um método que corresponda a uma lógica paradoxal.

Através de um diálogo entre a fenomenologia e a psicologia junguiana, pode-se ultrapassar a tendência à reificação e à subjetivação recorrente na obra de Jung e em seus seguidores. Tendência esta que gera muitas das dificuldades conceituais. Ao tomar a fenomenologia como método creio ser possível resgatar, através da obra de Jung, suas intuições, e estabelecer um modo mais clarificado de compreensão de seus textos. Este diálogo "entre" não pretende ser uma comparação ou a delimitação de uma medida da psicologia pela filosofia ou vice-versa. Pois não se pretende estabelecer nenhum parâmetro de definição da obra de Jung ou da fenomenologia, mas sim respeitando e deixando vigorar a diferença de cada modo de compreensão criar uma possibilidade de diálogo que corresponda a questão colocada em ambas. A questão da experiência, da subjetividade, da compreensão e do ser. Pois somente a partir desta diferença torna-se possível compor a rede do *logos* que emerge como a questão mais radical e digna de ser assumida pelo homem.

A fenomenologia nos possibilitaria inverter a questão do método e dizer que as intuições de Jung e suas maneiras de descrevê-las são legítimas. Pois, diferente do pensamento cientificista, a fenomenologia hermenêutica nos mostra não ser o método que determina o seu objeto e a verdade sobre ele. Mas o método, seus objetos e o valor da verdade já são dados na compreensão do homem em sua relação com o mundo. É a visão de mundo, ou a experiência de ser e seus valores, que dispõe o homem de tal ou qual maneira. Para compreender isso é preciso quebrar com a concepção moderna de um sujeito lançado no mundo, e ver a

experiência como co-determinada, isto é, que não há homem sem mundo, nem mundo sem homem.

Se Jung utiliza imagens para descrever o psiquismo não é porque estas imagens habitem dentro do homem, mas sim porque somente através delas lhe é possível preservar a experiência. Experiência esta que não é da ordem de uma subjetividade, nem se dá como representação. Pois o símbolo, em sua polifonia e multivalência, nos remete à experiência através de sua interpretação. Não é uma mera fantasia, mas sim a forma mais originária da experiência de co-determinação homem/mundo. Descrever as imagens através de expressões tais como, “parece que”, “é como se fosse”, não é falta de rigor, mas a atitude mais rigorosa possível, levando ao vigor da compreensão, que instaura a cada momento o vigor do indizível, ao invés de procurar explicações e matar a experiência.

Esta dissertação se encontra dividida em quatro partes e um anexo;

O primeiro capítulo tenta através de algumas lembranças de Jung , de suas experiências de infância apontar para a questão do sentido que constitui qualquer narrativa. Sua biografia , suas lembranças podem ser compreendidas não e um caráter historiográfico mas “historial” , o ente se apresentando como tecitura de sentido . E como tal a ênfase se desloca da subjetividade para o linguagem , o *logos*, esta experiência incondicional que se da como homem . Jung torna-se desta forma um símbolo , símbolo de mundo e homem , em sua indissociação , e a biografia uma metáfora de sua obra e modo de compreensão .

O segundo capítulo trata da questão da experiência , o fenômeno do homem se encontrar lançado no mundo , e sua importância para Jung . Tenta fazer uma discriminação do modo de compreensão da técnica , que vê a experiência como um

fato ou como representação e situada como o próprio horizonte de compreensão e possibilidade de ser de homem e mundo . Fenômeno anterior a qualquer interpretação que Jung tenta resgatar através da metáfora e como possibilidade de restaurar as raízes do homem enquanto possibilidade e vir a ser .

O terceiro capítulo tenta criar um diálogo de forma mais sistemática entre a psicologia junguiana e a fenomenologia hermenêutica. Seu objetivo seria apontar para a possibilidade de uma explicitação e delineamento da compreensão do projeto de Jung através do pensamento e de uma sistematização que não neguem seu valor nem o submirja em confusões conceituais e em modo de pensamento reificante.

Por fim , o último capítulo a partir do encontro e dialogo entre a fenomenologia e a psicologia junguiana trata da questão do sujeito , do processo de individuação e de sua constituição como um processo simbólico tematicamente. Tenta mostrar como a noção de “processo de individuação” e indivíduo” rompem com a dicotomia entre sujeito e objeto , interno e externo , e a dicotomias causados pela compreensão representacional .

O anexo pretende ser um pequeno glossário dos termos utilizados por Jung para descrever a psique, conceitos que não tratarei ao longo deste trabalho. Possui, também, a intenção de mostrar ao leitor o estilo ou o método de Jung ao tratar dos elementos da psique. Como se poderá perceber ele se utiliza de uma forma de explicitação que é uma maneira descritiva ao invés de elaborar conceitos fechados, método que se aproxima do proposto pela fenomenologia. Assim, me parece mais interessante usar as próprias palavras de Jung para descrever esses elementos ao invés de minha forma de compreende-los.

Não pretendo com esta dissertação esgotar todas as possibilidades de pensamento da obra de Jung, pois reconheço ser este meu trabalho mais uma forma de interpretar sua obra, havendo muitas outras abordagens epistemológicas de teoria junguiana. Sei que muitos pontos poderiam ser melhor elaborados e explicitados. O que pretendo dentro das limitações inerentes é apontar para a possibilidade e necessidade de uma compreensão que corresponda de maneira mais fidedigna ao pensamento de Jung tentando fazer vigorá-lo como um campo de questões a serem ainda discutidas e desveladas, indicando a riqueza e relevância de sua obra para o psicologia e o pensamento contemporâneo.

CAPÍTULO 1 — A subjetividade como narrativa da experiência; da historicidade à historialidade.

Aos 83 anos Jung narra sua autobiografia e afirma ser sua “teoria”, seu trabalho, uma forma de existência que não se dissocia de sua vida, isto é, a obra se estabelece como um modo de ser tão necessário quanto “comer ou beber” (Jung:1961,p. 283). Afirmado, desta maneira que vida e obra são indissociáveis, ele se realiza através de seu trabalho e o trabalho se atualiza em sua vida ; como ele próprio diz, sua vida é a “história de um inconsciente que se realizou” (ibidem , p. 19). Tanto seu trabalho como sua vida se encontram marcados pela busca de possibilidades de aproximação da consciência e do inconsciente, do estabelecimento de um horizonte que torne possível uma apropriação pela consciência de suas possibilidades e pela abertura desta às imagens provenientes da psique . Esta tarefa torna necessária a implicação de Jung em sua obra, pois a aproximação ou contato com o inconsciente é determinado por um modo de compreensão da existência que se dá na forma do homem Jung ; é a escuta , a explicação de uma experiência que não se reduz à sua subjetividade . Ao elaborar sua teoria , ele está se colocando à disposição da psique e tentando trazer à consciência algo que se dá como o horizonte a partir do qual homem / mundo vêm a ser .

Jung diz que do inconsciente só podemos ter um conhecimento negativo, pois por definição ele é inconsciente, foge à apreensão pela consciência em sua representabilidade ; tudo o que podemos dizer dele é que não é. Somente pela sua manifestação, pelo reconhecimento da consciência , e do ego¹, é que se identifica uma ruptura e transformação no campo da consciência . Não importa de qual forma seja designada a experiência do inconsciente, mas sim a experiência ou o fato do inconsciente ser a matriz e o fundamento indiferenciado de todos os fenômenos.

*“L’inconscient , ou quoi que l’on veuille désigner par ce terme , se présente à l’auteur sous sa forme poétique , tandis que je le considère principalement sous son aspect scientifique ou philosophique , ou plus précisément religieux . L’inconscient est assurément la Pammeter , la Mère de Tout (c’est à-dire de toute la vie psychique), qui est la matrice , l’arrière-plan et le fondement de tous les phénomènes différenciés que nous appelons psychiques : la religion , la science , la philosophie , l’art ... ”*² (Jung : 1990 p. 231)

A ciência , filosofia ou a arte se acham assim enraizadas em um mesmo pressuposto fundamental, sendo cada qual maneira de “tornar visível” (Jung :1919) o mundo. O inconsciente não é, neste aspecto, uma região externa aos saberes ou às falas que são ditas sobre ele, mas estas falas são formas de compreensão e explicitação de uma experiência à qual Jung chama de

¹Ego e consciência se encontram indissociavelmente ligados , segundo Jung . Por ego pode-se compreender um complexo de elementos ideó-afetivos que se referem à subjetividade , possuindo uma continuidade e possibilitando a auto-reflexão do sujeito, através do qual ele se reconhece como sendo ele mesmo .

²“O inconsciente , ou o que se queira designar por este termo, se apresenta ao autor sob um aspecto poético , enquanto eu o considero principalmente, sob seu aspecto científico ou filosófico , ou mais precisamente religioso . O inconsciente é fundamentalmente a *Pammeter* , a Mãe de Tudo (isto é , de toda a vida psíquica) , que é a matriz , o pano-de-fundo , e o fundamento de todos os fenômenos

“inconsciente” e “psique”, fundamento e horizonte de qualquer possibilidade de existência .

Nesta perspectiva , não haveria um saber ou uma cultura que se sobrepusesse a outra na forma de uma hierarquia promovida por um juízo de valor. Cada uma é um modo particular de compreensão da existência . Assim, todos os saberes seriam válidos se compreendidos como fundados nessa experiência , chamada por Jung de inconsciente , e que a fenomenologia designa por “experiência ante-predicativa”.

Cada forma de compreensão seria válida dentro de seus próprios limites . Válida e necessária , pois somente através dela o homem se torna homem , ao realizar a existência como possibilidade . Ao criar e manter a ação que torna possível ao inconsciente se manifestar e encarnar, o homem se abre como morada e porta-voz do ser , das imagens que tornam possíveis tanto sua existência quanto a do mundo . Neste acontecimento — encontro homem/mundo — o homem se transforma , torna-se outro e cria a si mesmo como o próprio campo de possibilidades, não se tornando um ente como outro qualquer, um animal ou uma pedra . Uma pedra ou uma árvore não podem se reconhecer como projeto e abertura de possibilidades de criação e transformação ; esta decisão só pode ser tomada pelo homem, que possui a capacidade de criar através da imaginação e da experiência da linguagem, a partir de seu diálogo com a psique.

II

Para Heidegger (1953) o problema da época moderna — caracterizada por ele como sendo o “reino da técnica” e da supremacia do pensamento metafísico — é a transformação do Ser em ente . A metafísica, e com ela a ciência , transforma a experiência fundadora , a dimensão inconsciente da qual fala Jung , em algo passível de ser conhecido e explorado , como um objeto, determinado pelo conhecimento humano . Nesta atitude se acha dada antecipadamente uma compreensão de homem e de mundo como separados, cindidos. Cada qual circunscrito em si próprio. Dessa forma, qualquer conhecimento se dá como representação (re-apresentação) , como interiorização de mundo e pela aplicação de conceitos sobre os dados sensíveis, a razão se dispendo como lei .

Ao explicitar o mundo dessa forma , o pensamento da metafísica está a descrever seu próprio horizonte de compreensão , isto é , qual a interpretação que faz da “experiência ante-predicativa”. Não há assim um questionamento radical da natureza do ente, ou seja , da questão do Ser por ele ser apreendido como mais um ente . O homem , ao agir desta forma , não levanta a questão mais radical de todas — sobre o que torna possível se compreender o mundo desta ou daquela maneira — mas sim somente como pode ser capturado o ser de forma verdadeira e

correta, de forma mais eficiente , procurando esgotá-lo e explorá-lo através de sua determinação voluntarista, pelas regras dadas no modo de compreensão do projeto da ciência (Heidegger :1953). O homem gira , assim , numa situação solipsista e fechada , sem sair do âmbito de compreensão no qual se encontra. Torna-se, então, necessário desconstruir o modo de reflexão corrente para ser possível compreender que não é a ciência que determina o Ser; o homem não é o ente que mede todos os outros entes , mas sim ele , o Ser , se dá de uma determinada maneira através da técnica ou como razão .

A ciência se erige em culminação do conhecimento humano, esquecendo-se de que ela propriamente, por essência, não pensa, apenas calcula, segundo parâmetros metodológicos que lhe foram legados pela metafísica ; no dizer de Heidegger , este seria o fundamento não problematizado da ciência. A ausência de pensamento é o que caracterizaria a ciência, conferindo-lho sua identidade. Quando Heidegger diz que não há pensamento , com isto ele não quer dizer que não haja inteligência ou reflexão ; para ele pensar é “responder” ao Ser . “Responder” enquanto uma “escuta”, uma “correspondência” para uma dimensão da existência, ou da experiência, que é indeterminada em seus fundamentos. Realidade esta que ao se manifestar se oculta, se retira, e neste retirar permanece como condição de possibilidades inapreensíveis, ou irrepresentáveis pelo modo de realização da ciência. Nesta ausência de pensamento, a ciência constitui sua identidade própria e seu vigor. Em consequência deste esquecimento de suas origens e de seu fundamento , pode-se dizer que *“ocorre uma inflação da ciência moderna em uma mitologia alienante de auto-suficiência, poder e controle. Quanto mais a ciência se fecha para a questão de em que sentido há para ela*

sentido, tanto mais ela realiza inexoravelmente e sem alternativa seu projeto dogmático.” (Sá :1994, p. 6) .

A ciência explica, assim, o sentido de todos os entes como tomados, ou tidos, como naturais, como se sempre já estivessem presentes à espera do homem . Considera os entes , os homens , as “coisas” como se estivessem à mão³ (Heidegger : 1926) , o que está pronto e à disposição de todo mundo.

Pela compreensão do mundo como um “reservatório” constituído por objetos, a ciência institui-se no lugar da metafísica como norteadora e possuidora do sentido sobre o ser , ou seja , os entes homem e mundo, encaminhando toda sua reflexão e suas questões a partir da lógica formal como método, sem questionar seus próprios fundamentos . Toda a questão reside, então, na correspondência entre sujeito e objeto ou em como se pode ter certeza de que um sujeito conheça cientificamente um objeto ; em outras palavras, em estabelecer a verdade dentro dos parâmetros de objetividade , identidade e universalidade que são normas de aceitação do conhecimento como verdadeiro . Normas essas que tornam possíveis a instrumentalização e aplicabilidade da ciência e o uso, pelo sujeito , dos recursos que vislumbra no mundo .

III.

³ Vorhande , no original em alemão .

Através da biografia de Jung , pode-se reconhecer como a situação histórica, o contexto de sua vida, se torna importante para a compreensão do desenvolvimento de seu pensamento , uma vez que o inconsciente e sua experiência de homem e mundo não são fatores dissociados . O encontro na situação temporal e histórica se dá como abertura e sentido, podendo-se pensar que a encarnação do inconsciente seja uma narrativa que é ao mesmo tempo, o próprio Jung e a compreensão de mundo expressa em sua obra . Esta última surge a partir de suas intuições e experiências com o inconsciente atualizando-as em forma de consciência ; nesta perspectiva , é preciso que se compreenda a consciência não como um depositário dos conteúdos do inconsciente mas sim como um encontro e tecitura entre as determinações histórico-temporais e a indeterminação do inconsciente .

Pode-se fazer uso de informações biográficas para perceber como o inconsciente se mostra através do prisma de uma vida individual , como se particulariza e limita dentro de um determinado horizonte temporal. E , também , através de que processo o individuo se transforma e se realiza como projeto, possibilidade criativa de vir a ser, a partir de seu encontro com o inconsciente . Isto significa que a experiência radical do inconsciente , a forma de sua descrição e apreensão não são de alguma forma inventadas por alguém, ou que a compreensão e a experiência das quais nos fala Jung sejam simplesmente deduzidas a partir das bases de sua própria disposição psicológica, gostos e relações familiares . Surge, então, a necessidade de uma reviravolta, ou retorno ,onde a ênfase da experiência não resida mais em uma subjetividade fechada e sim no inconsciente, na experiência radical que se dispõe como horizonte da existência e que se desvela constituindo a pessoa à qual chamamos de Jung.

Tal perspectiva possibilita compreender através das experiências de Jung uma mudança quanto à relação homem / mundo. Esta mudança pode ser reconhecida ao longo de sua obra . Da mesma maneira, em seu método, na descrição da vida psíquica e de sua proposta quanto à transformação necessária da personalidade pode-se reconhecer que existe uma mudança na compreensão de Jung em conflito com sua formação médico-científica . A técnica , a prática , estará constituída a partir de suas intuições e experiências, da forma pela qual ele se situa e compreende o mundo, tornando-se visível a indissociação entre teoria e prática; é necessário desfazer-se a dicotomia entre compreensão e ação . Ambos são codeterminados pela experiência do inconsciente, que se dá como sentido e projeto, isto é, como constituição de um “lugar” no qual o sentido se dá como ação, atitude e existência. Se a experiência de contato com o inconsciente determina sua integração à consciência, ela também nos leva a agir , implicando uma transformação da consciência que é disposição no mundo .

IV

“Em última análise, só me parecem dignos de ser narrados os acontecimentos da minha vida através dos quais o mundo eterno irrompe no mundo efêmero. Por isso falo principalmente das experiências interiores. Entre elas figuram meus sonhos e fantasias, que constituíram a matéria original de meu trabalho científico. Foram como que uma lava ardente e líquida a partir da qual se cristaliza a rocha que eu devia talhar.” (Jung: 1961, p. 20)

Observa-se ao longo da obra de Jung o uso de uma terminologia correspondente a uma visão de mundo metafísica, científicista . Ele fala em “mundo interior”, “objeto”, “mundo externo” e reafirma a cada momento ser o seu trabalho “científico”. Jung possuía formação médica , psiquiátrica , tendo realizado seus primeiros trabalhos com métodos de associação de palavras; utiliza pois , da psicologia experimental da época para pesquisar seus pacientes. Estava assim dentro de uma formação científica , e de uma concepção epistemológica determinadas por um modo de compreensão específico. Da mesma forma, conforme diz , dedicou-se ao estudo da filosofia e sofreu influência principalmente de Kant , sobre o qual declara *“a sua teoria (kantiana) do conhecimento significou para mim uma iluminação.”* (Jung:1961, p. 72).

O projeto de Kant de uma crítica do conhecimento estabelece as bases do que podemos conhecer e como podemos conhecer ; está dentro do horizonte da ciência que se tem como o caminho correto para a verdade . É a desconstrução das “ilusões” e “dogmatismos” da metafísica, a qual propõe os fundamentos da experiência e do saber no supra-sensível. Para Kant, a metafísica refugia-se em princípios que não possuem qualquer apoio na experiência e assim leva a razão a cair em erros, obscuridades e contradições, por ser incapaz de descobri-los, podendo apenas permanecer perplexa no meio de disputas contraditórias . Ao se colocar, a ciência, no lugar da metafísica, ela desloca as questões das quais se “esquece”, a questão do sentido de si-própria, estabelecendo uma determinada concepção de sujeito.

O sujeito kantiano só conhece aquilo que coloca de si sobre o mundo; só haveria conhecimento , então , quando o sujeito se dirigisse , com o uso da razão — aplicando categorias “*a priori*” e universais — ao mundo que se dá a ele como fonte de experiências diversas e caóticas . Para Kant só pode haver conhecimento se há unidade sintética dessa diversidade que é o mundo sensível .

Quanto à psicologia — que Kant diz ter sempre reclamado seu lugar junto à metafísica — deveria ser considerada uma ciência, como a física empírica, tratando aquela dos fenômenos psicológicos , e esta dos fenômenos físicos, não cabendo a ela se ocupar com as estruturas transcendentais e *a priori* do conhecimento. Caberia, assim, à psicologia estar subordinada às mesmas regras da razão , não buscando ultrapassá-la .

O conhecimento a respeito do sujeito fica determinado, então, pelo que pode ser medido, calculável e conhecido, isto é, universalizado pelo cientista que o explica através das regras do entendimento. Deve assim, tudo o que estiver fora do âmbito do conhecimento — o que pode ser pensado apenas como as questões da metafísica , do sentido — ser deixado à margem, relegado como absurdo lógico.

Há uma duplicidade de sujeitos em Kant - o eu da percepção que se dá sob a forma do tempo , do espaço e sob a forma da percepção pura e do qual se é consciente às vezes e se reconhece como um objeto e um eu da apercepção pura , que é capaz de acompanhar as todas representações , não sendo situável no tempo . O eu introspectivo ou empírico é cognoscível e conhecido , mas o eu da apercepção pura é somente pensável , não pode ser conhecido .

O “eu genuíno” - o eu sujeito representacional - significaria , então , possuir um conceito adequado de si mesmo . O eu constrói a si mesmo em um processo que culmina numa total autoconsciência . O indivíduo torna-se idêntico como uma “totalidade racional do espírito absoluto”.

V

“... como os princípios explicativos não devem ser multiplicados além do necessário, e a perspectiva energética foi satisfatória enquanto princípio explicativo das ciências físicas, podemos limitar-nos a ela no que diz respeito à psicologia.” (Jung: 1961 , p. 302)

A interpretação tradicional do homem o compreende como sujeito, substância e autoconsciência. Modos de compreensão estes que objetificam o indivíduo (“eu” como substância), o dualismo subjetivista (eu = sujeito), ou um subjetivismo unilateral (autoconsciência) . Heidegger critica estas concepções pois a idéia de um sujeito sem mundo esquece o fato de que se é sempre no mundo como abertura temporal na qual homem e mundo se criam, e os seres podem se manifestar. O homem pode dar-se como sujeito apenas porque se mantém aberto como o horizonte temporal no qual tal interpretação pode ocorrer. O “ego-sujeito” aparece como abstrato e desprovido de emoções, a sombra de uma pessoa viva.

Em uma lembrança de infância Jung narra uma brincadeira que fazia numa encosta perto de sua casa, onde havia uma pedra, que considerava a “sua pedra”:

“... Às vezes quando estava só, sentava-me nela e então começava um jogo de pensamentos que seguia mais ou menos este curso: ‘Eu estou sentado nesta pedra. Eu, em cima, ela em baixo.’ Mas a pedra também poderia dizer ‘eu’ e pensar: ‘Eu estou aqui, neste declive e ele está sentado?’ - Esta pergunta sempre me perturbava: eu me erguia, duvidava de mim mesmo, meditando acerca de ‘quem seria o que?’ Isto não esclarecia e minha incerteza era acompanhada pelo sentido de uma obscuridade estranha e fascinante. O fato indubitável era que essa pedra tinha uma singular relação comigo. Eu podia ficar sentado nela horas inteiras, enfeitado pelo enigma que ela propunha.” (Jung :1961, p. 32)

Através dessa experiência de infância, uma brincadeira de criança, que interpretada somente no nível da subjetividade lembra algo de psicótico, muitas questões são levantadas. Uma delas é a própria experiência de copertinência entre homem / mundo , pois na identificação entre Jung e pedra está dada uma experiência que pode ser chamada, como Merleau-Ponty (1945) o faz , de um “eu” que verdadeiramente não é ninguém, é o “eu anônimo”, anterior a toda objetivação ou denominação. A consciência se reconhece, então, como intencionalidade, isto é, como se constituindo na relação e no mundo. Como intencionalidade ela será sempre consciência de alguma coisa que se dá à consciência de um determinado aspecto, ou ponto de vista . A consciência seria , assim , sempre interpretação da experiência . O eu seria , portanto, aquele ao qual tudo pode advir ; o eu denominado “Jung” e a “pedra” seria uma interpretação da experiência, anterior a

toda denominação, pois o “eu” primeiro, o “eu anônimo” (Heidseick: 1971) é o desconhecido ao qual tudo pode ser dado a pensar e ver .

A brincadeira, um *ludus puerorum* , leva assim a uma ruptura de um determinado horizonte de compreensão pela instauração de um enigma, uma questão quanto aos próprios fundamentos de homem / mundo. Quebra , assim, a primazia ontológica do sujeito, considerada como disposta e necessária pelo horizonte de compreensão da metafísica . Conduz do pensamento que calcula para aquele, do qual fala Heidegger , que medita e se abre — como correspondência e resposta — para uma dimensão do sentido e da experiência que se encontra no âmago de qualquer fala possível . Se Jung passa horas sobre a pedra , não é porque ele exercesse uma vontade firme e avassaladora ao dominar seus impulsos de criança, mas porque era tomado pela experiência e assim se dispunha, se abria para a questão do ser, ao qual chama de inconsciente . Tornava-se, então, pedra e pedra tornava-se Jung, desfazendo a cisão entre sujeito-cognoscente e objeto de conhecimento. Pode-se dizer que ele se transforma em um objeto de mundo, mas esta forma de interpretar é atributo humano. Ele não era algo sobre o qual a pedra se sobrepunha, mas ele e pedra se tornavam uno, a pedra se presentificando através dele e ele através da pedra , o mundo se apresentando assim na relação com o homem e o homem com o mundo. Esta relação pode ser compreendida como a abertura, a qual manifesta a dimensão originária, ante-predicativa da experiência, que se dá de forma “obscura” e “fascinante”. “Obscura” por estar à margem do pensamento representativo, regido pela lógica da identidade e fundado na relação sujeito-objeto, desconstruindo as evidências habituais .

Ao se des-subjetivar a história , torna-se possível dizer que o homem , o indivíduo torna-se símbolo ; ele se constitui em um “processo

simbólico” ao se formar a partir da corporificação, da encarnação do inconsciente, da “experiência ante-predicativa”, no encontro com a situação consciente na qual se acha lançado. Ele é síntese e abertura, síntese que em última instância tem o seu vigor desde a dimensão da existência à qual Jung nomeia por “inconsciente coletivo”, pois o inconsciente pessoal e a consciência estão fundados nesta experiência que ultrapassa qualquer determinação particular. Assim, em sua narrativa tornam-se visíveis os sinais através dos quais esta dimensão da existência pode ser apreendida . Como o próprio Jung diz , *“o ego, a coisa que se tem a pretensão de ser a mais conhecida, pode ser definida como a personificação do próprio inconsciente”* (Jung :1955, p.103).O sujeito ou o homem ao qual se refere na modernidade como sujeito , *é símbolo de mundo* .

CAPÍTULO 2 — As moradas do humano; o fundamento do solo da existência como experiência.

I

Jung ao longo de sua obra friza constantemente a importância dos fatos, os quais considera como os acontecimentos originários da existência humana (Jung :1939), a experiência mais radical que determina o ser homem . Com isso , ele considera o fato como a situação mais própria e relevante para a psicologia, pois a partir dele se acha implicada a questão do “sujeito”, “inconsciente” e “psique” .

Pode-se considerar fato, situação e experiência como sinônimos de algo para o qual Jung aponta — a experiência primeira e originária, aquela que constitui o estar no mundo . Mesmo que Jung não faça uma distinção conceitual entre tais termos, ele nos permite considerá-los desta forma, pois todos esses termos apontam para a compreensão da experiência como o local em que se dá a situação própria do humano , devendo ser compreendida como a “experiência imediata” (ibidem , p.50) . Assim , a experiência , o fato vivido e a atitude são anteriores a qualquer representação ou “hipótese” que dela seja feita (ibidem) , vigorando como o horizonte a partir do qual se constituem homem , mundo e a questão do sentido .

“...qualquer mudança ou desenvolvimento são determinados pelos marcos dos fatos originariamente experimentados , através dos quais se estabelece um tipo de conteúdo dogmático e de valor afetivo .”(ibidem, p.11)⁴

Isso possibilita compreender que a experiência é como a “*vida quente e rubra que pulsa nas veias dos homens*” (ibidem, p.55) . Experiência é, assim, geradora de uma “atitude”⁵ (Jung:1927), atitude que é descrita por Jung como “um conceito psicológico” , o que designa uma constelação de conteúdos psíquicos expressos em uma “*Weltanschauung*” (cosmovisão). Estes conteúdos são os formadores dos modos de compreensão que determinam a relação da consciência e do mundo. Assim , o fato, a atitude e a experiência são conceitos através dos quais Jung tenta capturar a dinâmica e as determinações que constituem a existência psíquica , ou seja , tanto as relações entre inconsciente e o consciente como a condição de possibilidade para o surgimento de ambos .

A partir da experiência será dada a “atitude”, a orientação que implica um modo de compreensão , pois para Jung qualquer atitude é “dirigida para um fim ou orientada por uma idéia mestra”(Jung :1927, p.305) .Será dada na experiência ,

⁴ Por dogma deve-se entender uma “experiência inalienável” e “radical” (Jung :1927) . Experiência que possibilita a geração de sentido , pois determina uma certa “imagem” do mundo e assim implica o sujeito na própria “imagem”que é gerada . O “dogma” é uma experiência que constitui mundo , gera orientação e se dá como convicção inabalável , isto é , o “dogma” é sempre uma verdade .

⁵ Em alemão, no original lê-se *Einstellung* , sendo a palavra formada por *eins* ,próprio, propriedade, auto e pelo verbo *stellen* , que possui sentido de colocar , originando-se o verbo do substantivo *die Stelle*, lugar . A palavra que Jung utiliza para descrever o que em português temos por atitude , um substantivo, pode ser descrita, como um colocar-se, encontrar-se disposto em um *locus*, em um lugar . No original a ênfase é dada ao verbo *-stellung* , e a situação não se encontra dada e constituída ; podemos compreender seu sentido como a ação que se perpetua no ato contínuo de se colocar e dispor , isto é , não há a determinação de algo que , uma vez colocado, fique estável e determinado . Como diz o caráter temporal da palavra , é um colocar-se uma vez e de novo , é uma ação que se constitui e refaz como possibilidade de se criar um colocar-se e um lugar no qual alguém se encontra . E, assim, neste colocar-se e através desta ação pode-se dizer que se constitui o lugar. A “situação”, da qual fala Jung , pode ser compreendida como algo dinâmico e não como um lugar que uma vez estabelecido se perpetue por si mesmo , como algo estável.

uma “cosmovisão”(Weltanschauung), uma imagem que o “homem pensante” forma a respeito do mundo e que o modifica a si próprio ; é relevante saber que espécie de “cosmovisão” ou “imagem” se possui , pois através do “conceito”⁶ ou “imagem” que se forma do mundo , a partir da experiência originária , irá o homem se orientar e adaptar ; enfim será dada a “realidade” na qual habitará o homem. Através desta imagem se constitui a maneira pela qual homem e mundo se formam.

Toda visão de mundo , ou imagem de homem é limitada , “...ninguém pode saber o que é mundo ,nem tampouco quem é ele mesmo ...” (ibidem, p.309) .Significa que se deve procurar o melhor conhecimento possível através de “hipóteses bem fundadas”, “...sem esquecer que qualquer saber é limitado...”(ibidem,p.310).Uma hipótese é uma maneira de compreender que conduz para a questão do sentido , um sentido que é gerado a partir da experiência de tal forma que não a negligencie.

A ênfase de Jung sobre os fatos e sua descrição, considerando-os como a situação mais própria do humano — como a experiência mais radical e pela qual é gerado o sentido — permite dizer que ele coloca a experiência como uma questão fundamental em seu trabalho , o substrato a partir do qual descreve e pensa o homem e a psique . Assim, é através dos “fatos”, do acontecimento irrefutável e radical no qual homem e mundo se situam que surge a possibilidade de atualização e renovação da vida , onde sentimentos , pensamentos , sensações se acham implicados , que ele compreende a relação de homem e mundo , consciente e

⁶Jung mesmo dizendo utilizar conceitos não faz uso deles . Na tentativa de estabelecer um rigor científico que corresponda a sua época e a suas necessidades , ele tenta dar à sua linguagem uma rigidez que não corresponde à vida psíquica. Seria mais exato dizer que ele faz descrições e apresenta imagens que transmitem o que deseja expor . Penso , assim , ser errado crer que haja conceitos capazes de lidar com o tipo de experiência para a qual Jung aponta, pois os conceitos podem ser considerados “dispositivos para a solução de problemas,...o equivalente a tecnologias”(Needleman:1982,p.49), dispositivos utilizados pela razão de tal forma que possa controlar e “medir” o mundo e suas relações . São representações através das quais capturamos o mundo , ou tentamos ,

inconsciente . Para Jung os “fatos” , ou a “experiência” , são formadores de imagens e se dão como imagem . Tal imagem é um símbolo criado no acontecimento , no ato de cada momento do existir — não uma representação , um reflexo ou uma abstração do sujeito feita a partir da experiência — e na imagem irrompe o sentido . A questão do sentido a ser dado à experiência não é um ato de decisão ⁷racional ou reflexão , mas implica participação integral do indivíduo.

Por Jung não fazer uma distinção precisa de seus “conceitos”, os termos que utiliza para descrever a origem de suas questões possibilitam um certo mal entendido , pois não há uma explicitação clara entre , por exemplo , fato , experiência e atitude ; pode-se pensar que Jung não tematize seu referencial teórico . Através da maneira como descreve a experiência (podendo ser considerada como homóloga a fatos e estes a atitudes) , se é levado a crer que os três conceitos apontam para o fundamento que determinará a orientação da consciência e de mundo .

Para Jung , toda visão de mundo (*Weltanschauung*) — “imagem” constituída de homem e mundo — é desde já limitada , isto é , a compreensão é sempre situada e determinada em seu horizonte pelas condições históricas , sociais e pela particularidade de cada indivíduo. Jung aponta para o problema dos limites da compreensão, sendo este limite imposto pela própria natureza da experiência e não por ser o sentido dado incompleto ou falho, ao dizer que “...ninguém pode saber o que é mundo ,nem tampouco quem é ele mesmo...” (*ibidem*, p.309) . Esta asserção pode parecer extrema , se compreendida de um ponto-de-vista onde

sem nos apercebermos de que estamos a controlar e a lidar apenas com as representações e não o com mundo .

⁷A de-cisão implica uma cisão , pois a razão ao tomar a determinação da verdade como não contraditória e universal , exclui ou integra conforme suas regras de medida .Para a razão , não pode haver uma verdade que seja isto e aquilo; distinguindo-se como única mediadora válida para deferir juízos, a razão exclui qualquer outra forma de valor que não passe por seu crivo.

impere a crença no conhecimento absoluto , mas ela aponta para a questão da hermenêutica, vista como a própria constituição do indivíduo e como o método mais eficaz para a compreensão da obra de Jung.

Por outro lado Jung fala na formação de hipóteses que expliquem o mundo , quando diz “...*deve-se procurar o melhor conhecimento possível através de hipóteses bem fundadas, isto é, sem esquecer que qualquer saber é limitado...*” (ibidem, p.309) ; deve-se compreender isto como a indicação de que para o homem só é possível criar esquemas ou modelos de compreensão que , sendo limitados , devem possuir uma praticidade .Uma “hipótese” é útil e válida mas não verdadeira ou falsa ; é útil enquanto funciona para a organização e adaptação de homem e mundo. Com isto pode parecer que Jung quer criar um sistema que abstraia a experiência , pelo uso de hipóteses que se tornariam as mediadoras entre homem e mundo , caindo , assim , na representação de um mundo alheio ao homem e que só poderia ser apreendido pela razão . Uma hipótese é o sentido determinado temporalmente e espacialmente dado à experiência e possibilita que ela vigore em toda a sua inalcançabilidade .

Compreender a dimensão da questão da experiência na obra de Jung implica o esclarecimento de seu método , a tematização de seus pressupostos teóricos (como por exemplo ,o que ele entende por ciência e como quer justificar sua pesquisa) , uma base epistemológica . Somente esclarecendo sua origem e sua intenção ao falar de “fatos” e “experiência” pode-se distinguir a diferença que marca seu trabalho . Para tal torna-se necessário buscar a origem das idéias de Jung, seja de um ponto de vista epistemológico e histórico, seja através da hermenêutica e com isso, reconstituir essa experiência para a qual ele aponta .

II

A questão da experiência conduz para o problema do conhecimento e da subjetividade, podendo ela ser compreendida como representação, acúmulo de informações e síntese/assimilação de um mundo que se coloca diante do sujeito. O que se teria na experiência são imagens provenientes do mundo, que devem ser aferidas por meio de regras e leis a fim de ser determinada sua verdade.

Esta forma de compreensão pode ser reconhecida através do próprio Jung, que aponta para uma teoria do conhecimento centrada na subjetividade e na representação:

“...tudo o que experimento é psíquico ...Minhas impressões sensoriais são imagens psíquicas e só estas constituem meus objetos imediatos de experiência ...Somos, na verdade, tão isolados pelas imagens psíquicas que não podemos penetrar até a essência das coisas externas a nós mesmos. Todo o nosso conhecimento é condicionado pela psique que, por ser a única imediata, é superlativamente real.” (Jung:1946,p.167)

Também se encontra dado no horizonte da questão da experiência, o problema da linguagem a ser utilizada para sua descrição. Como cientista, é necessário a Jung a construção de conceitos e o uso de uma determinada lógica, que pode se identificar como razão; por outro lado Jung indica que são os mitos ou a linguagem mítica a que corresponde de maneira mais fiel aos fatos. Diz ser o uso desta *“...procedimento mais preciso do que (o da) linguagem científica*

abstracta” (Jung :1976,p.11). Possui , assim , para Jung, a linguagem mítica um vigor que possibilita uma correspondência mais próxima ao horizonte da experiência , que ele tenta apreender . Ao falar de “experiência” e “fatos”, ele aponta para algo fundamental e da ordem do sentido , devendo ser compreendido a partir de seu próprio referencial e não dentro de um modelo , como Jung pretende provar ser possível fazer , de uma fundamentação epistemológica desviante .

Jung diz que vivemos em um mundo de imagens . Por imagens refere-se não apenas aos quadros mentais , mas a qualquer tipo de conteúdo consciente ou a tudo de que a mente tem consciência . O mundo é constituído dessas imagens e *“na medida em que o mundo não assume a forma de imagens psíquicas , é virtualmente não-existente”* (Jung :1939,p.503).

Clark (1992) , em seu livro sobre os fundamentos filosóficos e históricos da psicologia junguiana *“ Em busca de Jung , indagações históricas e filosóficas ”*, indaga se Jung estaria comprometido com uma forma de idealismo subjetivo ou de solipsismo e , se somente a partir do já conhecido se poderia conhecer algo ; para tal coloca o sujeito como centro do qual provém qualquer discurso sobre as coisas. Assim, toda a questão da experiência recairia em saber como é possível existir um mundo objetivo em oposição a uma fantasia subjetiva .

A psicologia se constituiria para Jung como uma ciência “empírica” ; reafirma isto diversas vezes (Jung 1927;1935;1939) , se defendendo acirradamente ao ser chamado de filósofo⁸, crítica comum a ele — que se considerava um

⁸É interessante esta recusa de Jung diante da filosofia e pode-se justificá-la ao considerar a crítica de Needleman à filosofia moderna,....”Na filosofia moderna ,as questões metafísicas e morais básicas da vida humana são frequentemente tratadas como locuções inexpressivas, confusões de linguagem, fantasias e, até mesmo , doençasas grandes questões filosóficas degeneraram num emaranhado de idéias e conceitos....Quando isto ocorre ,quando esquecemos que as verdadeiras idéias exigem não apenas atenção intelectual mas um esforço moral em todos os sentidos para serem apreendidas ,surge uma irremediável confusão ,formada por engenhosas teorias metafísicas ,éticas ou lógicas que

“empírico” e como tal se mantinha “fiel ao ponto de vista fenomenológico”(Jung :1939,p.7); fenomenologia era para ele a descrição fiel de suas observações, sem julgamentos *a priori*.

“Eu trato somente da ciência da natureza da alma ; o que me importa em primeiro lugar é estabelecer os fatos. Os nomes que damos a estes fatos e a interpretação mais ampla dos mesmos não é, sem dúvida alguma , desprovida de importância ,mas não deixa de ser secundário. A ciência da natureza não é uma ciência de palavras e conceitos , mas sim de fatos . Não adoto qualquer terminologia ; designar os símbolos propostos por “totalidade”, “Selbst” , “consciência”, “eu superior” ou outros termos semelhantes não altera os fatos .Minha única preocupação é evitar nomes falsos ou que possam induzir em erro . Mas todos esses termos não passam de nomes para os fatos e só estes têm peso. Os nomes que dou não implicam numa filosofia ,mas mesmo assim, não posso impedir que vociferem contra tais esquemas. Eles bastam por si mesmos e é bom sabê-los.”(Jung:1946,p.181)

Ao se considerar um “ cientista da natureza” e possuidor de um método “empírico”, Jung procura frizar o caráter de certeza de seu empreendimento, desvinculando-se, assim, de qualquer sistema especulativo ou filosófico. Levanta diversas contradições; por exemplo, diz que a ciência da natureza não é uma ciência de conceitos; no entanto elabora conceitos. Não esclarece o que seriam “nomes falsos”, mesmo os nomes não importando para a descrição das experiências; cria-se, então , a esse respeito mais dúvidas do que clareza . Torna-se necessário esclarecer o que seria este empirismo e os “fatos” ou a “experiência” da qual ele fala. O que influenciará seu método será a importância dada à experiência, bem como a necessidade de preservar seu vigor .

III

Pode-se afirmar que Jung tenta fundamentar seu método a partir de uma perspectiva kantiana . Como alguns autores indicam (Clark :1992 , Brooke: 1991) Kant foi um pressuposto , ou a base epistemológicas de Jung . Clark relata que desde os primeiros dias de faculdade , Jung “*ficara profundamente impressionado com a filosofia de Kant ...*” chegando a declarar em 1941 que “*epistemologicamente me apóio em Kant...*” (Clark: 1992 , p. 50)

Como o próprio Jung afirma , nunca foi além de Kant em seus pressupostos filosóficos (Jung :1972/1993) , ou seja , toma a sistematização filosófica kantiana como fundamento, justificativa e modelo para desenvolver sua teoria conforme uma ciência válida . Assim, exclui qualquer consideração metafísica em suas hipóteses explicativas, segue a proposta kantiana da crítica da razão .

“É improficuo especular sobre coisas que não conhecemos. Por isso mesmo, abstenho-me de fazer afirmações que transcendem os limites da ciência.”(Jung in Clark : 1992,p. 51)

Jung pretendia dar ênfase ao que chama de “fatos” e à observação sem ultrapassar os limites da razão. O que leva a pensar que Jung se insere em um modelo de compreensão que pressupõe a primazia dos dados sensíveis, ou alguma

forma de racionalismo empírico⁹. O “espírito”, a “razão”, não possuiria, assim, nenhuma espontaneidade. O sujeito, ao permanecer numa atitude receptiva e passiva receberia todas as impressões e formação desde fora¹⁰.

A origem da diferenciação da noção de experiência se acha dada a partir de convenções estabelecidas que a tornam semelhante à noção de “experiência científica, isto é, as observações devem ser precisas, completas, imparciais e objetivas (Alquié:1957)¹¹, como condição de validade e veracidade das conclusões e hipóteses a serem tiradas. É necessário um rigor que exclua, ao se falar da experiência, qualquer noção de atividade, invenção, criação e fantasia da parte do sujeito.

Esta noção de experiência se funda, assim, numa dicotomia; há um mundo da experiência, dos fatos, um sujeito — marcado e formado pela incidência de fatos externos a ele — sobre o qual fatos se impõem. O sujeito é aquele que sofre as “experiências”, formado somente a partir delas, em seu encontro com o mundo que, possuindo suas leis próprias, o constituirá. O mundo se encontra, desta forma, sempre em oposição, como sua negação¹². Para que haja, de alguma forma,

⁹ Por empirismo designa-se uma forma de compreensão que se contrapõe ao inatismo, isto é, o sujeito cognoscente seria uma *tabula rasa*, não possuindo idéias inatas a toda aquisição de dados. O sujeito seria formado à medida que suas experiências ou os dados sensíveis concorram para a formação de seus conteúdos. Em última instância, não há outra realidade além da que é acessível à experiência sensível. O

sujeito é apenas um receptáculo no qual ingressam os dados do mundo exterior mediante a percepção. (Mora:1982)

¹⁰ É interessante notar que seja numa concepção “empírica” ou mesma “idealista” do conhecimento, e da formação do indivíduo, desde seus pressupostos, se assentam em um horizonte de compreensão que é fundado na dicotomia entre sujeito e objeto, homem / mundo.

¹¹ “...a experiência científica não merece o nome de experiência somente porque prepara e anuncia um momento de total passividade: aquele onde o fato, ..., é puramente recebido e aceito. Pois é verdade que todo fato científico é determinado por hipóteses, leis e todo um sistema de pensamento, ele permanece como fato pois oferece em seu seio um dado irreduzível, diante do qual o sábio declara: “É assim”. Pode-se, então, dar à palavra experiência um sentido exato, e declarar que um fato, uma sensação, uma idéia, uma verdade são dadas pelas experiências quando eles são o objeto de uma constatação pura excluindo toda fabricação, toda operação, toda construção do espírito...” (Alquié:1957, p.4)

¹² Nesta forma de compreensão pode-se identificar a vigência de idéias tais como as que definem a existência como uma eterna luta contra um adversário invencível, a vida, ao invés de identificar que homem e mundo não se contrapõem como dois inimigos. Assim, não se torna necessário o domínio

experiência torna-se necessária uma submissão do “eu, submissão esta que lembra o sofrimento ao se referir a qualquer mudança de situação e atitude do sujeito .

IV

Seja de um ponto de vista empírico — pelo qual a constituição do sujeito se dá a partir de dados integrados por uma síntese geradora da subjetividade — seja numa perspectiva idealista — onde a experiência é determinada por estruturas *a priori* — o conceito de experiência permanece fundado na oposição entre sujeito e objeto. Para uma concepção empírica ou idealista da experiência , é necessária uma objetividade que exclua qualquer caráter do particular e contingente ; nesse sentido, uma psicologia fundada dessa forma torna-se uma psicologia de seres abstratos onde não há sangue nem vida, precipitando-se dentro de um horizonte metafísico ao invés de evitá-lo.

Mesmo tentando estabelecer uma superação deste conflito entre idealismo e empirismo — ao procurar determinar a necessidade e o valor ontológico da sensibilidade — Kant , segundo Heidegger , na “Estética Transcendental” , permanece dentro do horizonte metafísico, pois sua concepção de sujeito, experiência e mundo pertencem ao “modo de ser da técnica”. Modo de ser que se funda no voluntarismo da subjetividade¹³ e na dicotomia entre homem e mundo .

e o controle sobre todos os fenômenos da natureza ou sobre as leis do mundo como forma de preservação do homem .

¹³Sobre o problema do voluntarismo Heidegger aponta para a questão de um sujeito da experiência . Mesmo havendo a necessidade de uma passividade do sujeito em relação à experiência , tal passividade se encontra dada a partir de um sujeito que determina e se orienta em relação ao mundo da experiência. A síntese dos dados é realizada por um sujeito que irá se dirigir para o mundo com o fim de extrair deste qualquer sentido.

“...Para o homem moderno , os entes se revelam em seu ser como objeto. Em sua origem latina “*ob-jectum*” significa a coisa posta diante para servir de obstáculo ... algo contraposto”(Sá :1994,p.15)¹⁴

Há duas classes de condições necessárias a toda experiência, condições necessárias para torná-las pensáveis — que conferem existência à experiência. Os conceitos têm que ser conhecidos como condição *a priori* de possibilidade da experiência objetiva (seja da própria percepção ou do pensamento). Se a aplicabilidade das categorias é uma condição necessária da experiência objetiva, será também uma condição necessária do pensamento e toda experiência dos objetos, enquanto pensáveis.

O conhecimento dos objetos da experiência tal qual percebemos , aplicando-lhes conceitos, pressupõe a auto-consciência como condição necessária da “unidade sintética” da diversidade. O ato de conhecer um objeto implica percebê-lo e julgá-lo, ou estar em condições de julgar corretamente que o objeto se submete a um conceito que, por sua vez, implica uma categoria .

Desta forma o “eu”, sujeito representacional se situa como um ente privilegiado em relação aos outros entes , pois a partir dele o mundo, os objetos são determinados. Mesmo sendo o depositário da consciência e da razão, a certeza (ou o princípio de existência do mundo) se desloca . A verdade e “*a existência se (dá) na realidade como certeza da representação*” (Heidegger:1962,p.114). O ente, o mundo e a experiência vêm a ser determinados como objetividade da representação. É preciso que exista, então, leis que determinem uma verificabilidade da correspondência da representação com os fatos da experiência. Desta forma, o mundo só se dá se for intermediado pela razão, a qual ultrapassando

o sujeito, pelos seus princípios de necessidade e universalidade, o submete a suas próprias determinações, transformando-o em um objeto.

O sujeito pode ser compreendido como substância, ou seja, ele *sub-jaz*, suporta ou unifica um grupo de qualidades. O eu é interpretado como o núcleo substancial que dá identidade às experiências do mundo, passando a ser a realidade interna da pessoa. Núcleo da subjetividade, ao qual toda e qualquer indeterminação é atribuída, tudo o que escapa à determinação da razão é legado a este horizonte indeterminado da subjetividade.

Para Heidegger, isto caracteriza o surgimento de uma metafísica da subjetividade. Após Descartes, a auto-afirmação do sujeito, que inicialmente se apóia na razão — a auto-certeza cartesiana torna-se a “substância”, solo para os objetos naturais, compreendidos como todos os seres não subjetivos, não pensantes — vai gradualmente criticando e superando todo transcendentalismo da razão, para culminar em “vontade de poder”.

Considerar o eu como um núcleo substancial objetifica a existência, tornando-o um ente cuja característica é possuir os critérios de determinação dos outros entes, que se encontram como “a coisa posta como obstáculo” (Zimmerman: 1986, p.24). Passa a realidade a ser uma representação e um objeto desprovido de qualquer indeterminação, criaturas colonizadas e colonizáveis pela razão e vontade, e o mistério se retira, a indeterminação do mundo, para algo que será caracterizado como a subjetividade. O interior do sujeito, desprovido de razão.

O pensamento metafísico e o “modo de ser da técnica” (Heidegger: 1953) expressam a redução de todo ente a objeto posto, de-positado e disposto pelo e para o sujeito como mundo a ser “explorado” e “armazenado”. Com a

representação do ente, ou seja, seu aparecimento apenas como objeto, determinado pela razão em sua existência, qualquer outro modo de ser do ente, mundo e homem, é nada.

Deste modo, o valor e a compreensão da existência, da experiência que não forem validados pela razão em seu caráter de verdade, tornam-se desprovido de sentido; por não existirem regras que possam inscrever a experiência nos princípios de universalidade e necessidade, torna-se impossível a construção de hipóteses que possam gerar algum sentido e verifiquem sua validade como passível de domínio.

Através das referências de Jung a Kant e sua aversão ao que chama de metafísica pode parecer que ele se insere nesta forma de compreensão da experiência (racionalismo cientificista). Por outro lado, pode-se considerar que ele tenta descrever apenas os fatos da maneira mais objetiva possível para que possa construir hipóteses válidas mas contingentes, isto é, como princípios explicativos que devem ser rejeitadas desde que uma hipótese melhor seja criada — para Jung, as hipóteses seriam tentativas de descrição e criação de sentido, não de colonização da experiência.

Mesmo que Jung se utilize de um modo de compreensão fundado na dicotomia entre sujeito e objeto ao descrever os conceitos de fato, atitude e experiência, sua descrição indica uma ruptura com esse pressuposto subjetivista. A ênfase na experiência é a tentativa de estabelecer certeza ao evitar qualquer julgamento *a priori*. Um *a priori* que é a necessidade da suspensão de todo julgamento da razão, a necessidade da recuperar e reatualizar a experiência em todo seu frescor, ao invés de cindí-la e fragmentá-la. Dessa forma, compreende-se a necessidade de uma polifonia de discursos que tornem possíveis a recuperação da

experiência em toda sua inapreensibilidade — a linguagem mítica , a poética , bem como as metáforas seriam as que melhor corresponderam a esta tarefa ; como linguagens epifânicas e simbólicas ao revelar o oculto, dando voz à indeterminação dessa experiência radical . Tarefa que se aproxima da intenção da fenomenologia , dar voz aos fenômenos — voz que é escuta e tecitura de sentido .

Preservar a experiência será preservar toda a originalidade e vigor do particular e necessário, preservar o que há de mais absoluto e radical contra o racionalismo e o sujeito que procuram medir e estocar o mundo e a si mesmo como coisas . Ao partir da experiência e evitar qualquer juízo sobre ela, Jung indica que existe a necessidade de criar sentido , dar voz a experiência , sem enrigessê-la nem cristalizá-la na forma de conceitos e representações, o que fragmentaria a vida em saberes operacionais. O sentido que será dado possibilita conservar seu vigor e enraizar o homem e mundo, sem perder o que há de mais misterioso e sagrado: homem e mundo .

CAPÍTULO 3 Hermenêutica e Psicologia Junguiana; diálogo entre
pensamento e experiência.

I

A fenomenologia pode ser entendida sucintamente como descrição ou fala que é pronunciada a partir do próprio fenômeno. O fenômeno é "*o que de si mesmo se manifesta*"(Heidegger:1926,p.56) isto é , mostra a si mesmo e por si mesmo.

A partir da etimologia da própria palavra, fenomenologia torna-se possível se aproximar de seu sentido. *Logos* não designa apenas o discurso, mas ele é o que "faz ver alguma coisa" e a faz ver "*a partir disso mesmo de onde ele discorre*"(ibidem,p.66). O que é dito não é retirado da interioridade dos interlocutores, mas daquilo de que se fala, do próprio fenômeno. O que é dito, o *logos* como discurso, não vale senão como revelação daquilo a que diz respeito o discurso. Donde se poderá deduzir que a fenomenologia, este *logos* que tem por objeto o fenômeno, consiste em "*fazer ver de si mesmo o que se manifesta, tal como de si mesmo ele se manifesta*"(ibidem,p.66).

Este é o sentido formal da investigação a que se deu o nome de fenomenologia, não expressando nada mais do que o enunciado: "*volta às coisas mesmas*" (*ibidem*, p. 67).

O fenômeno como aquilo que se mostra implica uma tripla afirmação: primeira, existe alguma coisa; segunda, esta coisa se mostra; terceira, o fenômeno pelo fato de se mostrar, se desvela sempre como situado.

O fato de se mostrar concerne tanto o que se mostra quanto a quem se mostra. Por consequência, o fenômeno não é um simples objeto, ele não é também o objeto, a verdadeira realidade, cuja essência seria recoberta pela aparência das coisas vistas. Por fenômeno não se entende alguma coisa puramente subjetiva, o fenômeno é ao mesmo tempo um objeto se dirigindo a um sujeito, e um sujeito relativo a um objeto. O fenômeno não é, desta forma, produzido pelo sujeito nem corroborado ou provado por ele, e toda a sua essência consiste em se mostrar.

A fenomenologia pode ser considerada tanto como um método como uma forma de desvelamento das coisas. Como método, a partir dos encaminhamentos realizados por Husserl, ela se mostra como uma técnica de tratar problemas relacionados ao conhecimento e à própria filosofia, como episteme. Como fundamento das coisas, dos entes, abre caminho para uma ontologia ao designar o sujeito como pólo intencional, portador de um olhar, dando como correlativo a esse sujeito não uma natureza, mas um "*campo de significações*" (*Riceour: 1969, p. 12*).

Este campo de significações pode ser descrito como horizonte de uma experiência radical, que seria aberto pela redução fenomenológica sob a visão

ingênua das coisas — a visão de um sujeito independente do objeto e centrado em si mesmo .

A subjetividade , submetida à redução fenomenológica, se encontra não mais como uma entidade naturalizada no meio das coisas; se situa em uma relação dialética, possuidora de um olhar intencional, dirigido sobre as coisas, apresentando-se estas através de um determinado modo de ser — as coisas , o mundo e o homem , se dão ao olhar sob um aspecto que é sua essência e sua verdade.

Nessa relação que se estabelece, não se torna necessário recorrer a nenhuma noção ou hipótese para sua compreensão. A experiência não necessita de nenhum princípio explicativo, seja causal ou final, baseado em uma essência a ser descoberta ou constituída, pois a forma com que se apresenta já porta em si toda a sua verdade.

O sentido ou significado pode ser apreendido a partir da consciência que se dá como intencionalidade, sendo a consciência sempre consciência de alguma coisa, ao contrário de um ego transcendental que se apóia na idéia de infinito ou de perfeição.

A intencionalidade é entendida como o modo pelo qual um objeto é descrito ou a maneira pela qual o mundo é revelado. Nesta descrição ou revelação somente se apresenta uma face ou um determinado aspecto dos fenômenos , cabendo, assim, à redução e ao distanciamento o esclarecimento das condições que tornam possível este olhar determinado sobre as coisas e a totalidade das coisas .

A hermenêutica se vincula à fenomenologia como a pré-ocupação com o sentido das coisas ou, conforme a origem que se encontra na exegese dos

textos, como compreensão e comunicação. A realidade se transforma, então, num texto a ser lido a partir dele mesmo.

Dois encaminhamentos são dados à hermenêutica. Um, como episteme — conjunto de técnicas e métodos que possibilitam compreensão, como sendo uma interpretação de algum fenômeno dado. Outro, ontológico, onde compreender se dá como um modo de existir. O próprio sentido é aquele que no encontro de dois horizontes possibilita o sentido do texto se dar.

Heidegger ao romper “ *com os debates (entre os) métodos* ”, conduz a hermenêutica “ *...ao plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o compreender, não mais como um modo de conhecimento mas como um modo de ser* ” (Dartigues:1973,p.121). A fenomenologia se torna a partir dele a preocupação com o ser — ontologia — e toma como tarefa seu desvelamento, de maneira diferente da preocupação quanto à questão do ser do homem em sua apreensibilidade. Rompe, assim, com o modo de ser da técnica e da ciência, que ao se centrarem na questão do homem, situam-no como um objeto a ser pensado, partindo de um horizonte de experiência onde já se encontra dada uma pré-compreensão de sujeito e objeto como pólos representacionais, cindidos e reificados.

A hermenêutica, tanto como a fenomenologia, se mostra como tarefa de desocultação ou revelação, constituição de sentido que se apresenta como possibilidade de criação. E ao indicar os limites da interpretação do mundo como representação, a hermenêutica heideggeriana aponta para a necessidade de mudança do olhar que se dirige sobre os fenômenos. A incompreensão e o erro não decorreriam, nessa perspectiva, de alguma falta ou incapacidade dos métodos

em capturar o mundo e o homem , mas passariam a fazer parte da própria verdade dos fenômenos . Conduz à necessidade de mudança na relação entre homem e mundo , onde torna-se necessário a dis-posição que é um tornar-se res-posta¹⁵ , contituindo-se o homem no porta voz dos fenômenos. Caberia ao homem não *“andar como um vencedor, e querer dar um nome às coisas, a todas as coisas; são elas que (lhe) dirão o que são se (ele) escutar submisso como um amante...”*(Corbin:1932,p.62)

II.

O termo “fenomenologia” começou a ser utilizado por Jung na década de 1930, quando ele reconhece ser “sem dúvida importante” para a formulação de seu método a abordagem fenomenológica (Clarke: 1993, p.59). Este termo será utilizado constantemente por Jung para identificar de alguma forma seu método, cabendo perguntar o que Jung entendia por fenomenologia, conforme Clarke; em um sentido negativo, significava que sua psicologia não pretendia fazer nenhuma alegação, estabelecer nenhum pressuposto, metafísico ou transcendente. A fenomenologia seria um “conceito limite”(ibidem: 1993) que lhe circunscreveria o campo de indagação. A psicologia não pode provar quaisquer “verdades” metafísicas nem tenta fazer isto. Interessa-se apenas pela fenomenologia da psique (Jung 1990). No sentido positivo, é a “experiência pura” — *“a percepção direta*

¹⁵ Dis- posição e res-posta no sentido de tornar-se aberto , posto diante como abertura e escuta através do qual os fenômenos e o ser se mostram e se dão como ente.A res-posta é o homem tornar-se fala , palavra e linguagem do ser.

que um indivíduo tem de si mesmo e do mundo, anterior a qualquer teorização" (ibidem).¹⁶

Poder-se-ia dizer, a partir dos capítulos anteriores, que Jung restringe o uso do termo de fenomenologia a um sinônimo ou a um conceito que indicaria a prevalência e a importância do reconhecimento da experiência imediata como o dado básico e fundamental da psicologia, acreditando ser possível a apreensão destes dados básicos sem qualquer pré-conceito anterior (Clark:1993). Isto se observa, por exemplo, na afirmação de que os *"fatos são fatos e não contêm falsidade. É o nosso juízo de valor que introduz o elemento de burla"* (Jung in Clark: 1993, p.55) e por conseguinte *"a interpretação deve acautelar-nos contra o uso de quaisquer outros pontos de vista que os manifestamente dados pelo próprio conteúdo"* (ibidem, p.59). Compreender-se-ia, assim, que os "fatos" e a "experiência" determinam qualquer atitude do indivíduo; este seria o sentido da intenção de Jung em fazer da psicologia um estudo puro da psique, sem referência à teoria, seja ela científica ou metafísica.

Tal identificação de fenomenologia como um conceito limite — que torne possível a superação de qualquer pré-conceito— pode ser criticada, pois Jung não possui a ingenuidade de acreditar ser possível a apreensão dos pronunciamentos imediatos da consciência em si mesmos. Ele observa que tanto filósofos como cientistas reconhecem que toda experiência, por mais básica que seja, é sempre carregada de teorias, que dados e teorias são mutuamente inextrincáveis e que não há maneira significativa que permitisse distinguir entre eles (Clarke 1993). Quando se trata de pronunciamento da consciência, sua

¹⁶ Sentido este que se aproxima da idéia de experiência imediata ou de *Erebnis* de Husserl, pela qual este entendia a percepção direta que um indivíduo tem de si mesmo e do mundo anterior a qualquer teorização.

compreensão e explicitação seja por palavras — que pressupõem uma gramática ou a inserção em conjunto simbólico determinado — ou pelo comportamento — os quais estão submetidos a um condicionamento e uma prescrição do social — seriam impossíveis de serem separados dos pré-conceitos pessoais e pre-supostos do observador em relação aos fatos observados. A experiência; nossa maneira de ver , e a própria compreensão das coisas, são condicionadas pelo que somos . Compreensão que se determina desde seu surgimento como um pré-conceito , um dos obstáculos que Jung pretende transpor a fim de construir uma linguagem e uma ciência mais próprias aos processos da psique, isto é, que corresponderiam aos fenômenos limites da existência.

“Em toda parte nos deparamos primeiro com os pressupostos científico-biológicos dos médicos. Daí, em grande parte, a distância que separa as ciências humanas acadêmicas da psicologia moderna, já que as explicações desta última são de natureza irracional, enquanto que as ciências humanas se fundamentam no espírito. A distância entre natureza e espírito, que por si só já é difícil transpor, aumenta mais ainda com a nomenclatura médico-biológica a sua visão mecanicista, o que muitas vezes dificulta sua aceitação numa visão mais tolerante” (Jung: 1929, p. 52).

Os citados pressupostos irão determinar a apreensão da experiência e a construção de um modelo de indivíduo e mundo que ao invés de aproximar “natureza e espírito” contribuem para seu afastamento, para um maior esquecimento da dimensão originária da experiência.

A “fenomenologia” de Jung possui, assim, a intenção de tentar ultrapassar esta cisão entre “natureza e espírito”, e criar “uma visão mais tolerante” onde esta “irracionalidade”, ou a experiência imediata, possa ser integrada dentro de conceitos e pela razão, que procura por explicações, desdobrando e integrando a experiência em sua totalidade dentro de seu domínio. Mas aponta, também, para

questões ligadas ao problema da hermenêutica, pois se desde sempre só se pode falar das “experiências imediatas” a partir de pré-supostos — a implicação em uma situação — a descrição destes fatos “irracionais” ou da vida psíquica necessita de uma maneira mais adequada para evocar esta própria experiência. Pelo fato das “explicações” da psicologia serem de natureza irracional elas escaparão do âmbito das categorias da racionalidade, conduzindo para a primazia da questão do sentido, tarefa que é a mais própria de uma ciência da hermenêutica, que se funda na compreensão.

III

A partir da apreensão de Jung da experiência e dos fenômenos, seria possível dizer que seu método e sua maneira de ver correspondem a uma fenomenologia hermenêutica — método de compreensão que mesmo não sendo explícito, perpassa toda a sua forma de abordagem operacionalmente. Pode-se considerar como apreensão o ponto de vista fundamental em relação ao mundo e ao homem, que os cientistas trazem ou adotam, e que diz respeito a seu trabalho como cientistas, não importando se explicita ou não (Brooke: 1994). Descrever seu método como fenomenológico aponta tanto para a experiência que quer compreender quanto ao método que possibilita sua compreensão.

A fenomenologia como método e busca pela “essência” dos fenômenos possui quatro características fundamentais: descrição, redução fenomenológica, a busca das essência (ou redução eidética) e intencionalidade.

A fenomenologia não é apenas a descrição da realidade, a ausência de teorizações e explicações. A descrição não se confunde com a categorização dos objetos observáveis. Descrever o fenômeno é o exercício de um constante retorno à experiência para que através de sua reconstituição e revigoração, ela possa mostrar-se em todas as suas facetas, riqueza e profundidade de sentido.

A descrição fenomenológica possibilita que a síntese da “percepção sensível” se reconstitua e se mostre em sua natureza de incompletude (Levinas: 1968), pois a razão, ou o *logos* do fenômeno que a fenomenologia busca não se reduz a uma dedução no sentido matemático ou lógico. Os fatos aos quais se atém a descrição, aos quais leva a redução fenomenológica, não estão ali para confirmar ou seguir hipóteses, não conduzem a um princípio que os explique, ou institua a primazia de um fato em relação a outro, não se elevando, assim, acima do próprio fenômeno.

“Porque a síntese da percepção sensível não se acaba nunca, a existência do mundo exterior é relativa e incerta. Mas a relatividade e a incertitude do mundo exterior não significam outra coisa que o caráter inacabado da síntese da percepção do sensível. As noções abstratas que expressam os termos relatividade e incertitude não se separam dos fenômenos e de seu desenvolvimento...” (Levinas: 1968, p.89).

A descrição se dá como necessária a partir da impossibilidade de uma palavra, ou da fala, em encerrar o fenômeno em um conceito acabado, se associando à questão da interpretação, descrição dessa síntese, sempre inacabada, da qual fala Levinas. A interpretação e a razão que se originam no próprio ato da experiência devem se ater aos fenômenos como forma de possibilitar, a cada novo ato de compreensão, o vigor da experiência.

Ao identificar seu método como fenomenológico Jung estaria defendendo a necessidade de uma abordagem descritiva que evitasse as asserções filosóficas e psicanalíticas (Brooke: 1994), as quais consideradas por ele com uma forma de apreensão de mundo e experiência centradas na razão. Jung (1938) identifica a fenomenologia como a “mera classificação e acumulação de experiência”, mas se ele considera a fenomenologia como apenas isto também abre a possibilidade de investigação e de discurso que seria mais próxima à experiência psicológica — *“em vista da enorme complexidade dos fenômenos psíquicos, uma visão puramente fenomenológica é, e será por longo tempo, a única com alguma possibilidade de sucesso”* (Jung:1938, p.2). Ao dizer que um acontecimento religioso ou o nascimento de uma criança a partir de uma virgem são um “fato”, ele ressalta que estas imagens devem ser tomadas em seus próprios termos e não julgadas ou avaliadas fora de seu universo de significação, não reduzindo os fenômenos a alguma forma de explicação estranha a eles.

A descrição possibilita ater-se ao fenômeno ao invés de reduzi-lo a outra medida que não a dada por este. Parte, então, do reconhecimento deste como legítimo em sua própria natureza, sendo portador de um sentido, uma determinação correspondente ao seu próprio acontecimento. Somente retornando a este, via descrição, poderá ser reconstituído e integrado na forma de sua interpretação — compreendido em sua singularidade.

Ao apontar para a “complexidade do campo” da experiência (Brooke:1993), Jung acentua que a busca por explicações, seja da história de vida, de sonhos, ou da obra de arte, desencaminha do sentido que permanece imanente. Faz uma crítica à explicação como busca de causas primeiras ou cristalização dos fenômenos, que se contrapõem à geração de sentido. Sentido que indicaria a

necessidade da construção de uma narrativa, que se dá como história que é contada a respeito do fenômeno, possibilitando a integração de toda diversidade e dinâmica da experiência.

“Quando nós traçamos a relação de um poema de Goethe em função de seu complexo materno, quando procuramos explicar Napoleão como um caso de protesto masculino, ou São Francisco como um caso de repressão sexual, um senso de profunda dissatisfação vem sobre nós. Estas explicações são insuficientes e não fazem justiça à realidade e ao sentido das coisas. Em que se tornou a beleza, a grandeza e a sacralidade? Estas são realidade vitais sem as quais a existência humana tornaria-se singulativamente estúpida. Qual é a resposta certa ao terrível problema do sofrimento e dos conflitos? A resposta deve ressoar em algum ponto que nos lembre a magnitude do sofrimento”. (Jung: 1928, p.313)

IV

Jung não pode ser definido como fenomenologista no sentido restrito deste termo em seu âmbito filosófico ou metodológico, nem tampouco se pode fazer uma crítica epistemológica a seu método identificando-o como tal, mas pode-se encontrar diversos exemplos de “descrição” em sua obra, por exemplo, na relevância que dá aos “sintomas manifestos” e naquilo que chama por “amplificação”.

Em seu método de interpretação onírica — trabalho em que eminentemente lida com imagens e símbolos — pode-se constatar uma abordagem fenomenológica. Ao longo de sua obra, ele não sistematiza sua abordagem do fenômeno dos sonhos — material que se encontra disperso ao longo dos mais de vinte volumes de seus escritos — mas pode-se aí identificar o uso da “descrição”

na importância dada por ele à “situação” do sonhador ; ao invés de estimular a “livre associação”, atém-se à imagem onírica e busca todas as associações possíveis à imagem dada, sempre retornando a ela. Processo de interpretação chamado de “amplificação” e “circumambulação”(Jung: 1943/1989) — ato de girar em torno do centro na tentativa de circunscrever todas as características, todos os sentidos possíveis, da imagem para o sonhador. A “circumambulação” possibilita que a imagem gere um sentido no encontro com a situação consciente do sonhador, um processo de tecitura de sentido realizado no diálogo entre consciente e inconsciente.

Jung prefere associações “menos livres”(Boudoin:1993), menos soltas em todos os sentidos, mais centradas em torno dos elementos do sonho, sobre as quais ele conduziria a atenção do sujeito, falando tanto em contexto do sonho quanto de amplificação, distinguindo de “associação livre”.

“A amplificação é pois uma forma de trabalho de associação delimitada, coerente e dirigida, que conduz sempre à quinta-essência do sonho e que busca elucidar, esclarecendo todos os lados possíveis...” (Boudoin: 1993,p. 75).

O ato de fazer-se “amplificação” é decorrente da necessidade observada por Jung de estabelecer o texto do sonho em termos de sua estrutura, examiná-lo em sua completude. Esta estrutura é o contexto do sonho, o material situacional no qual o sonho é embebido. Este contexto, conforme descreve Mattoon (1978), inclui as associações pessoais, informações do ambiente do sonhador e os paralelos arquetípicos.

Esta abordagem feita por Jung bem como a ênfase na descrição de todos os elementos do sonho e de seu contexto só seriam possíveis considerando-se que para ele os símbolos e imagens oníricas são fenômenos que se bastam por si mesmos; torna-se, assim, necessário criar uma certa “disposição” que possibilite o surgimento, ou a criação, de sentido, a partir desses próprios fenômenos.

“O sonho é o que ele é, inteiramente e somente o que ele é, ele não é uma fachada, ele não é alguma coisa de fato, algo não natural, alguma ilusão, mas uma construção acabada. (A idéia que o sonho dissimula algo é uma idéia antropomórfica)” (Jung 1962, p. 323).

Ao se ater à “hipótese” de que o sonho é “o que ele é e se contem inteiramente dentro dele mesmo”, encontrar-se-ia em cada caso, em cada fenômeno, a limitação necessária à associação livre, o que fará com que a interpretação permaneça sempre dentro do contexto, dentro da trama e na “vizinhança” imediata do sonho. Ao se dar margem às associações livres, elas conduzirão para algo, um referencial, que já não será mais o das próprias imagens experienciadas.

A fim de ser propriamente descritiva, a fenomenologia teria que ultrapassar seus preconceitos filosóficos e teóricos. Isto envolve uma espécie de “salto mental” (Brooke 1991) conhecido como redução fenomenológica. A redução possui duas características fundamentais. A primeira envolve uma desconstrução, ou *epoché* — a ruptura de uma “atitude natural”, aquela na qual todos se encontram como possuidores de algum saber. Saber que é uma forma de compreensão que determina *a priori* o conhecimento dos objetos, de homem e mundo, e se interpõe como um obstáculo à apreensão do fenômeno em sua originalidade, como este se apresentaria à uma “consciência ingênua” ; tal

atitude caracteriza o procedimento das ciências ou a “forma de compreensão da técnica” (Heidegger:1954), constituindo o horizonte da consciência. O ultrapassamento desta atitude ou a epoché possibilita, desta forma, “o retorno a nossa mais original experiência do mundo mais original” (Brooke:1991, p.33); a epoché e o “retorno às coisas mesmas” podem ser considerados como o processo de redução fenomenológica, cada um implicando o outro.

O cerne da fenomenologia pode ser caracterizado por esse processo de redução, pois esta se encaminha ao *logos* dos fenômenos através de uma “destruição da representação e dos objetos teóricos” (Levinas: 1968, p.89). Fazer fenomenologia é denunciar como ingênua a visão direta do objeto, e ir às coisas mesmas significa, antes de tudo, não ater-se às palavras que só “apreendem uma realidade ausente” (ibidem). A fenomenologia requer, assim, o retorno aos atos onde se revela a presença da própria experiência, como homem /mundo, pondo fim, então, ao “equivoco” da abstração, do pensamento representativo e da parcialidade em relação aos entes.

“A fenomenologia é uma destruição da representação e do objeto teórico. Ela denuncia a contemplação do objeto (que não obstante parece haver promovido) como uma abstração, como uma visão parcial do ser, como um esquecimento, poderíamos dizer... de sua verdade. Pensar o objeto, representá-lo, é já esquecer o ser de sua verdade” (Levinas: 1968, p.91).

A redução implica a necessidade, em princípio, da fenomenologia ser descritiva. Por conseguinte, qualquer coisa que se apresente à consciência deve ser tomada com o sentido com o qual este se apresenta em si mesmo; ao mesmo tempo, deve-se reprimir a afirmação de que isto que se apresenta é o que parece ser. A descrição é a tentativa da apreensão do fenômeno, da experiência, isenta de pré-

conceitos , destruindo a forma de pensamento representativo que determina a atitude natural.

Deve-se ressaltar que o objetivo da “redução não é fazer uma distinção entre “fenômeno” (aparência) e “*noumenon*” (a idéia em si), como pretende Kant. Esta forma de distinção perpetua a abstração que pretende evitar a fenomenologia. A redução não separa o fenômeno da realidade como dada primordialmente na experiência, ela conduz à dimensão da “sensibilidade” (Levinas: 1968) , à síntese da experiência vivida. Conduz ao que Merleau-Ponty(1945) chama de uma “subjetividade sem sujeito”, à experiência antepredicativa, que subjaz anteriormente a qualquer representação, constituindo um retorno ao mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Este retorno não é algo que possa ser feito de forma definitiva, pois o indivíduo se encontra constituído, existindo, em uma situação dada, e intransponível. A redução não é um simples processo de transcendência. Torna-se necessário que essa situação — a forma de compreensão natural, na qual se encontra o indivíduo — seja “reduzida”, que ele reconheça seus “pré-conceitos”; que reconheça , também, que só pode falar desta experiência “ante-predicativa” usando os recursos que lhe são dados em sua situação. Não é possível ir além de seu contexto histórico, de seu tempo e falar do fenômeno como um sujeito transcendente, mas deve-se reconhecer que ao se aproximar da experiência, esta forma de aproximação já, desde sempre, irá determinar o fenômeno¹⁷. A lição importante que nos ensina a redução é a impossibilidade de uma completa redução (Merleau-Ponty :1945).

¹⁷. Isto é o que Heidegger descreve como o círculo hermenêutico

O tema da redução fenomenológica, colocar entre parênteses os pré-conceitos e o retorno à experiência imediata significativa, é central na perspectiva junguiana.

“... Entretanto qualquer um que queira conhecer a psique humana... seria melhor aconselhado a abandonar a ciência exata, colocar de lado sua roupa acadêmica, dizer adeus a seus estudos, e vagar com o coração humano através do mundo. Lá, no horror das prisões, asilos de lunáticos e hospitais, nos bares sujos dos subúrbios, nos bordéis e lugares de jogatina, nos salões de elegância. Câmaras de comércio, encontros sociais, igrejas, encontros revitalistas e seitas extáticas, através do amor e do ódio, através da experiência da paixão em qualquer forma em seu próprio corpo, ele deveria recolher ricas histórias de conhecimento dos quais livros-textos pesados poderiam dar a ele, e poderia saber como tratar a doença com o conhecimento real da vida humana” (Jung 1912, p.234).

Não se pretende afirmar que Jung tivesse uma compreensão metodológica da fenomenologia ou que estaria fazendo alguma forma de psicologia fenomenológica, mas mostrar o quanto operacionalmente ele compreende a importância do que se designa por redução para o entendimento e compreensão da experiência. Poder-se-ia dizer que epistemologicamente a fenomenologia perpassa sua forma de orientação e seu horizonte de compreensão.

“... Une psychologie qui se veut scientifique ne peut outrepasser les limites de sa compétence : elle ne peut procéder que de façon phénoménologique, renonçant à toute théorie préconçue.” (Jung in Adler :1957,p.4).¹⁸

“Este frescor do olhar diante de toda experiência nova” (Boudoin: 1993, p. 91) poderia, por essa falta de problematização das questões epistemológicas, parecer falta de rigor, mas como considera Boudoin isto é uma

lição preciosa; Jung não se deixa endurecer dentro de um sistema fechado. A abertura e desconstrução de pré-conceitos, ou teorias pré-estabelecidas, preconizada por Jung como necessárias, aparecem não só em sua prática clínica como em qualquer trabalho que lide com a experiência psíquica e humana.

“... nenhuma teoria dos sonhos, mesma a melhor e a mais compreensiva, não nos deve impedir de nos colocarmos diante de cada sonho esquecendo nossas pressuposições”. (Pois, quanto), “Mais nós deixamos agir sobre nós o sonho que o sonhador narra, mais o sentido nos será facilmente acessível”. (Jung: 1946,p.171).

“Colocar entre parênteses” a “atitude natural” possibilitaria a aproximação da experiência originária — do fenômeno — de tal forma que, como nos sonhos, possa se mostrar e trazer à luz um sentido que seja mais inerente e próprio a ela. A redução não é um processo intelectual mas uma **disposição** que abre o acesso à emergência do sentido. Não é, conseqüentemente, um labor intelectual, dirigido pela razão e conceitos, mas existencial, um deixar-se ser tocado pelo imprevisto, pelo outro, um processo de diálogo, onde se abre para a fala do outro desprovido de pressuposições, onde o indivíduo é convocado a participar em sua integralidade.

Jung não se permite em tornar-se “escravo” da técnica (Boudoin: 1993); para isto é preciso que se conheçam os métodos, tendo-se consciência da situação, dos preconceitos, da “atitude natural” em que se encontra, para se tornar

¹⁸ *Uma psicologia que se queira científica não deve ultrapassar os limites de sua competência : ela não pode proceder que de maneira fenomenológica, renunciando a toda

disponível, reconhecendo-se que não se pode fundar sobre a experiência nenhuma pesquisa, mas, sim, a partir dela toda pesquisa pode ser realizada.

A maneira própria a Jung de realizar a epoché fenomenológica é obtida pelo ultrapassamento das premissas históricas do materialismo e do racionalismo. Poder-se-ia dizer que seu senso histórico conduz além da rigidez do pensamento metafísico contemporâneo e aprofunda a compreensão desta metafísica situando-a historicamente. A crítica de Jung aos seus pré-conceitos culturais é uma possibilidade de limitá-los; coloca-os entre “parênteses”, indicando que o sentido da experiência psicológica emerge historicamente. Ele, ao contextualizar o pensamento metafísico de sua época o relativiza, indicando assim, não ser este o único possível, nem o melhor para compreender a “experiência imediata”. A historização da vida psíquica feita por Jung e seus exemplos indicariam que ele não está a falar de um passado dado, ou a mostrar simples erudição e conhecimento acadêmico. À luz da fenomenologia, a história da qual fala — os “primitivos” e a “antiguidade” — seria uma forma de colocar em evidência o mundo se dando como disponibilidade de sentido, delimitando uma forma de compreensão que se encontra vigente no homem moderno — a história, não em um sentido serial ou temporal (passado/presente/futuro), mas como imagens e metáforas de modos-de-ser variados que se acham imanentes e presentes como multiplicidade de existência e compreensão possíveis.

Na tentativa de ultrapassar afirmações preconcebidas da psicofisiologia e da psicanálise, a fim de encontrar uma psicologia “com a psique” que seja própria a esta e “historicamente sofisticada”, Jung volta-se para fontes “pré-iluministas” (Brooke: 1991). Quando Jung admite que sua psicologia não é

uma certamente uma psicologia moderna (Jung: 1931), ele não está defendendo uma regressão do pensamento a algo que poderia ser uma pré-psicologia ou a um irracionalismo.

A redução fenomenológica, como feita por Jung, dá acesso a algumas estruturas da vida psicológica em geral e é uma característica própria de sua abordagem psicoterapêutica.

"Se eu quero compreender um ser humano individual, eu devo colocar de lado todo o conhecimento científico do homem comum e descartar todas as teorias a fim de adotar uma atitude completamente nova e sem pré-conceitos. E só posso abordar a questão da compreensão com uma mente aberta e livre". (Jung 1957, p.236)

Ao trabalhar com sonhos e fantasias, Jung se concentra sobre as imagens tais como elas aparecem, rejeitando asserções racionalistas que considerariam a obscuridade destas imagens como causadas pelo ocultamento de algum sentido anterior ou além delas próprias. De fato Jung era tão vigoroso em defesa da integridade significativa da "coisa em si" manifesta, que pode parecer ingênuo ou irracional em certas ocasiões. Também pode parecer que esta obstinação seja uma "estreiteza" hermenêutica, que ele seja realmente ingênuo e incapaz de algum senso crítico quanto a seu método; ao ler sua obra observa-se que Jung não nega a possibilidade de diversos "níveis de compreensão". Ele insiste que a imagem é aquilo que ela é, não sendo um "deslocamento" ou um referente de alguma outra coisa, podendo-se dizer que para ele o processo de "condensação" é muito mais importante que o "deslocamento" (Boudoin :1993,p.81).

"Para prevenir equívocos quero logo acrescentar que essa mudança de ponto de vista, de modo algum, declaro incorretos, supérfluos ou ultrapassados os métodos anteriormente existentes..., 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 vista e métodos, para que a diversidade das disposições psíquicas seja satisfeita". (Jung:1935, p. 7)

O que aparentemente parece ser uma forma de ecletismo ou confusão, as diversas interpretações possíveis de um fenômeno, pode ser vista como a multiplicidade de sínteses a serem constituídas. Ampliando o que Jung diz a respeito do psiquismo, a vida e os fenômenos são polimorfos, não havendo uma unicidade de sentido em uma imagem ou na experiência. Cada sentido ou interpretação é tanto determinada pelo seu contexto quanto este será determinado a partir da compreensão, advinda da experiência originária. Existiria assim, a possibilidade de diversos "níveis de hermenêutica" (Corbin:1981), tendo cada qual sua verdade fundada em seu ser e na correspondência à sua origem; na totalidade inapreensível do fenômeno¹⁹.

Ao adotar Jung uma abordagem a qual chama de "dialética" (1935), ele procura ultrapassar os pré-conceitos teóricos e os conceitos que cristalizem a experiência, sendo esta abordagem central para a caracterização de uma fenomenologia hermenêutica. Ele reconhece a impossibilidade de se compreender algo ou fazer acersões que transcendam a situação, reconhecendo, desta forma, que a historicidade do homem limita a extensão da compreensão, a redução fenomenológica nunca se acaba.

¹⁹ Jung ao se referir ao seu método clínico diz que em determinadas situações usa da teoria adleriana bem como da freudiana, dependendo da necessidade de seu cliente. O que pode parecer uma confusão técnica, à primeira vista, poderia ser compreendida como a vigência de diversos modos de compreensão que são reconhecidos como necessário, operacionalmente, por ele. Os níveis de hermenêutica, se traduzindo como a diversidade técnica.

"O ideal deveria ser naturalmente não se ter nenhuma idéia pré-concebida. Mas isto é impossível mesmo quando se exercita o mais rigorosa autocrítica, pois alguém é para si-mesmo o maior pré-conceito, e o é com a maior das conseqüências. Tentar como pudermos não ter nenhuma idéia pré-concebida... a idéia de que eu mesmo irei determinar meu método; tal como sou, assim irei eu proceder" (Jung 1951, p.109).

Ele imprime maior rigor a esta afirmação, e ao reconhecimento do limite da compreensão, ao afirmar que o "eu sou" envolve as idéias filosóficas e culturais que guiam o indivíduo, tanto quanto o "tipo psicológico" e os "complexos"(1934/1943) os quais considera como a maior limitação para a compreensão dos fenômenos; esses últimos poderiam ser compreendidos como os mais fortes pré-conceitos que determinam o indivíduo.

VI

O método de Jung possui muito em comum, também, com a pesquisa pela essência fenomenológica (Brooke:1991). Se Jung identifica a si-mesmo como fenomenologista — na tentativa de quebrar a "atitude natural" e retornar ao "mundo-da-vida" — ele também se aproxima da hermenêutica; e poderia se dizer que ele faz isto de forma original no campo da psicologia, mesmo não explicitando seu método como hermenêutico, pois trata dos sonhos, sintomas, expressões pictóricas e do comportamento como se fossem textos, ao qual o método hermenêutico da filologia é aplicado.

Se a redução fenomenológica situa o fenomenologista no mundo da vida, a busca pelas essências diferencia em uma maneira articulada e sistemática essas estruturas essenciais que são postas sob investigação. A essência de algo não deve ser confundida com suas propriedades fatuais: peso, forma, extensão, ..., etc. A essência é dada, porém, pela "intuição imaginativa" da consciência, que discrimina a essência de suas contingências empíricas. Esse processo é chamado por Husserl de "redução eidética" e é obtido através do uso da variação imaginativa, a circunscrição das possibilidades do modo de existir, de se dar como consciência, um determinado fenômeno.

Com o auxílio da memória, das modificações da percepção, e especialmente dos atos da fantasia, se investiga cuidadosamente quais mudanças podem ser feitas numa amostra de algum fenômeno do qual se parte. Com as mudanças e variações realizadas — que não necessariamente correspondem ao fenômeno, mas que são melhor compreendidas pela fantasia — pressupõe-se que o complexo de características necessárias e imutáveis sem as quais a "coisa" não pode ser concebida, manifesta a si mesmo. Através desta apreensão a imagem única e imutável, que governa todos os fatos ou fenômenos individuais desta espécie, se apresenta diante da mente (Brooke 1991, 37)²⁰.

Independente das críticas feitas à redução eidética existem alguns pontos que são relevantes nesta noção. A partir da diferenciação feita das contingências empíricas, a essência do fenômeno é dada nas coisas mesmas. As essências devem ser intuídas por uma consciência ingênua através da redução, da desconstrução da atitude natural, que implica a variabilidade eidética. As essências são reveladas através da

²⁰ Essa "busca pelas essências" remonta a influência sofrida por Husserl do filosofia cartesiana bem como sua intenção de tornar a fenomenologia uma ciência rigorosa, indicando sua permanência na dicotomia

"imaginação" — a fantasia de uma consciência passiva e vazia, que receberia os dados do mundo externo, é abandonada. No "mundo-da-vida" estas essências são relações significativas, elas se dão como intencionalidade, no reconhecimento que todas as possibilidades de atributos e características do fenômeno são modos de compreensão e existência.

A fenomenologia existencial, e Heidegger, sofreram, a partir da idéia da redução eidética e da busca pelas essências, mudanças quanto a concepção de uma essência pura que fundamentaria qualquer fenômeno. Tais concepções se tornam importantes pois remetem à fundamentação de uma hermenêutica que, ao invés de lidar com a questão da explicação e se fundar no horizonte da representação, desloca-se para o problema da intencionalidade e da compreensão.

Este movimento de superação da fenomenologia de Husserl pode ser descrito em quatro pontos:

Primeiro, não há essências imutáveis. Na psicologia, a busca é especificamente por essências que são genericamente válidas e não ontologicamente imutáveis. Jung ao falar de realidade psíquica irá frisar que o importante é o efeito ou o resultado de determinada crença ou verdade sobre o indivíduo, se este possui ou não uma função prática em sua vida — função de orientação.

Segundo, essências são vistas menos como "puras" ou "eidéticas", isto é, dadas como representações, e são situadas epistemologicamente mais claramente a partir do horizonte dos próprios fenômenos. Esta mudança não deve ser vista como um deslocamento de uma concepção "idealista" para uma "empírica" ou como um mover-se de dentro da consciência para a realidade.

Terceiro, desde que a fenomenologia é compreendida como o ato de revelar o *logos* do fenômeno — sua verdade dentro de um horizonte temporal — ela será um ato de interpretação. Assim, não pode haver um ato de intuição "pura" das estruturas vividas, dos fenômenos; a redução fenomenológica é sempre incompleta, sendo a incompletude não um atributo ou uma característica a ser corrigida, mas constitui-se como a própria verdade do fenômeno. Pode-se dizer que a essência é sempre e desde seu aparecimento inacabada, dando-se antes como possibilidade, ao invés de determinação metafísica dos fenômenos.

Quarto, tudo isto aponta para a relevância da linguagem no momento da interpretação. A fenomenologia se torna fenomenologia hermenêutica desde que a linguagem seja vista menos como um instrumento ou meio, deixando de ser uma forma de expressão ou ação de um sujeito, para descrever algo que se encontra em algum lugar no mundo, que jaz em si-mesmo e se coloca como anterior a qualquer articulação. A linguagem adquire um poder constitutivo, se torna epifânica e através dela e nela se encontra dada a abertura para a manifestação tanto de mundo quanto de homem, não dissolvendo o mistério da densidade de mundo / homem através da explicação, nem do nivelamento nem domínio do fenômeno.

Reconhecer o poder constituinte da linguagem é reconhecer a compreensão fenomenológica como um momento interpretativo, que no ato de trazer o fenômeno a ser, transforma a coisa que se dá e a consciência que a reconhece na síntese perceptiva. Faz-se, então, uma diferença para a "coisa", a experiência, e para o indivíduo se um fato é chamado por neurose ou possessão. A fenomenologia encaminha-se para a importância do caráter metafórico da vida psicológica, pois a coisa, ou a essência do fenômeno se dá como o símbolo que ao se mostrar se oculta;

desvela um sentido, dentre muitos possíveis em sua interpretação e vivência. Ao apontar para o caráter metafórico e simbólico da vida coloca em suspenso a forma de interpretação que se dá através da linguagem na atitude natural, que se encontra determinada pela literalidade e verdade científica. Linguagem essa que pode ser considerada como uma metáfora que, pela sua aceitação, isto é, por uma atitude ingênua, relega toda e qualquer possibilidade de compreensão e discurso sobre a vida como inválida, se não for identificada com a razão, transformando as metáforas e símbolos em conceitos, que se cristalizam como verdades. A metáfora²¹ não é considerada em termos de sua relevância lingüística ou significado cognitivo, como objeto de alguma ciência, mas sim como o horizonte primordial no qual o ser se torna presente, como diz Heidegger, a linguagem se torna a "clareira do ser"²².

Desde 1914 Jung tenta formular uma descrição de seu método, o qual descreve como sendo um método "sintético" ou "construtivo". Ele se refere à necessidade de se fazer "paralelos com outros fenômenos típicos" (1914) e insiste na não redutibilidade destes fenômenos a outros elementos externos a ele. Tal ênfase em um método sintético ou construtivo demonstra sua orientação em direção a uma psicologia onde vigore a questão do sentido. A ênfase seria dada na possibilidade de se

²¹ "(32) ARS (art) : derives from the Aryan root "ar" meaning "join, put together". This suggests the metaphorical process of juxtaposing."(Warren: 1971, p.15)

" (39) "Poet" derives from the Greek word for "a maker". This suggests that one artificially constructs metaphors and does not merely copy nature."(ibidem)

"(57) Philosophical therapy often involves nothing more than making us see that what we thought was literal is metaphorical."(ibidem, p.57)

(64) One trouble with metaphor analysis is that we often want too simple an interpretation. An interpretation often gets to be nothing but a sterile, deductive, mathematical system or a visual model, thereby missing all of the subtlety of the metaphor itself as a "form of life".(ibidem, p.18)

"(77) Metaphor rather than standing for an idea may be regarded as the idea itself. Metaphor then does not stand for something else. It is itself. It is a use.

(83) We know about an author because of his metaphors, not vice versa."(ibidem, p.19)

²² Heidegger ao tentar superar a questão da subjetividade, afirma como nova questão do pensamento a *Alétheia* (ἀλήθεια). Com esta palavra compreende ele o sentido, a verdade, o desvelamento, o velamento, a clareira do ser ... *Ereignis*.

"C'est la poésie qui, en tout premier lieu, fait de l'habitation une habitation. La poésie est le véritable "faire habiter". Seulement par quel moyen parvenons-nous à une habitation? Par le "bâtir"(bauen). En tant que faire habiter, la poésie est un "bâtir"."(Heidegger: 1954 , p.227)

constituir uma compreensão da situação e atitude do indivíduo, compreensão vivida, o que a fenomenologia designa por "experiência ante-predicativa".

"A partir da análise comparativa de diversos sistemas as formações típicas podem ser descobertas. Se alguém pode falar de redução, é simplesmente redução ao tipos tais quais se mostram" (Jung: 1914, p. 169).

Por volta de 1916, o método "construtivo de Jung encontra seu horizonte metodológico em uma epistemologia baseada na hermenêutica e ele permanecerá dentro destes parâmetros até o fim de sua vida (Brooke: 1991, p. 39). Ao falar de símbolos, ele considera ser a hermenêutica como o método apropriado para elucidar seu sentido.

"A essência da hermenêutica... consiste em adicionar mais analogias àquelas já dados pelo símbolo: em primeiro lugar, analogias subjetivas, produzidas aleatoriamente pelo paciente; a seguir, analogias objetivas produzidas pela analista a partir de seu conhecimento geral. Este procedimento amplia e enriquece o símbolo inicial, e o produto final é um quadro infinitamente complexo e variado, cujos elementos podem ser reduzidos ao seu respectivo tertium comparationis." (Jung: 1916, p. 284).

Este método possibilita ligar a vida psicológica do indivíduo à vida coletiva, à experiência significativa da coletividade, e à cultura. Faz emergir uma variedade de orientação e sentido que não se restringem à subjetividade, mas deslocam desta a referência discriminativa ao trazer a primazia de um horizonte de sentido que se dá como possibilidade constitutiva, seja do indivíduo ou da coletividade. O método comparativo tal qual descrito por Jung, onde a interpretação surge de um diálogo entre

indivíduo e mundo, provoca uma descentralização do indivíduo como fonte do *Logos* sobre a experiência. A "experiência típica", e sua variedade de sentido emergem a partir da aproximação entre homem e mundo; a escuta da "voz" do mundo torna-se disponível, passando este a ser um interlocutor e portador de sentido para o homem, ou que irá determinar e esclarecer a intenção terapêutica de Jung, tanto quanto sua compreensão do indivíduo; fundamento de sua orientação terapêutica.

Seu método hermenêutico pode ser visto ao tratar de fenômenos tais como a criança (1940), o espírito (1943, 1945), transferência (1948), entre outros. A importância para a psicologia desta abordagem é que ela não se restringe à leitura de textos, tarefa originária da hermenêutica; ao ampliar sua perspectiva expande-a para descrevê-la como uma forma de apreensão das estruturas da vida psíquica. A partir deste horizonte de compreensão os comportamentos patológicos, os sintomas físicos, os relacionamentos, a interação terapêutica e os sonhos podem ser lidos como textos, são tecituras de vida portadoras de sentido.

Em 1935 Jung dá uma descrição de seu método, por ele chamado, na época, de "ampliação", em contraste com a associação livre, que afasta o fenômeno em questão para longe da situação própria do indivíduo ao esquecer sua origem; no caso dos complexos Jung diz que sua preocupação é com o sentido do fenômeno nele mesmo.

"Desta forma eu lido com os sonhos como se fossem um texto o qual eu não compreendo adequadamente, isto é, um texto em Latin, Grego ou Sânscrito, onde certas palavras são desconhecidas para mim ou o texto é fragmentado, eu meramente me utilizo do método comum que qualquer filólogo aplicaria lendo tal texto. Minha idéia é que o sonho não oculta; nós simplesmente não entendemos

sua linguagem. A afirmação que o sonho quer esconder algo é uma idéia meramente antropomórfica. Nenhum filologista pensaria que a dificuldade de um texto em Sânscrito ou cuneiforme é devido a estes ocultarem algo... (Assim) Eu adoto o método do filologista, o qual... é simplesmente de procurar por paralelos" (Jung:1935,p. 136).

Os paralelos amplificatórios são dados pelas associações do analisando, do indivíduo, em relação aos sonhos e imagens, e pelas analogias provenientes do analista, ou de sua experiência histórico-cultural. A interpretação surge e se constrói a partir de um constante diálogo onde a intervenção do analista pode até mesmo parecer abusiva, "sem pudor" (Boudoin:1993,p.75), chegando a parecer em certos momentos que se colocam "a delirar a dois" (ibidem). Um "delírio a dois" que é mantido dentro do horizonte do próprio sonho, situado dentro do texto criado pela série de sonhos ou imagens experienciadas.

Esta técnica, a qual Boudoin chama de "despudorada" — a associação e paralelos criados tanto pelo analista quanto pelo analisando — é similar ao método da variação imaginativa da fenomenologia. Ambas usam a imaginação na tentativa de delimitar ou demarcar um sentido ao fenômeno, elucidar o contexto de aparecimento do próprio fenômeno, e alcançar o núcleo, através de uma aproximação "circumambulatória"(Jung:1943), de significado próprio da experiência. Não se perde o fenômeno, assim, neste diálogo mas mantém-se através dele em todo seu vigor, em toda sua carga semântica, estando o indivíduo nela implicado e, ao mesmo tempo, deslocada a subjetividade do analisando enquanto única instância capaz de prover juízos de valor ou sentido à experiência. Há, portanto, um movimento de descentramento da subjetividade, dado pelo diálogo com o outro, e concomitantemente seu enraizamento nesta nova forma de orientar-se, pois o sentido é dado através dele.

Jung reconhece, desta forma, que *"toda interpretação permanece necessariamente "como se""* (1940, p. 156), pois as metáforas, pelas quais o fenômeno se revela, sempre e necessariamente o ocultam ; o fenômeno se dá como imagem , falando a linguagem dos símbolos.

A linguagem vista como símbolo ou metáfora, não como representação, é manifestação e tecitura de sentido e possui o poder de constituir a experiência. Jung mostra ter noção disto ao observar que a linguagem que se usa ao articular um fenômeno, reconstitui sua experiência, fazendo diferença para o sentido e a experiência do próprio fenômeno. Torna-se relevante o reconhecimento de uma "história da linguagem", pois conforme sua compreensão podemos nos afastar ou aproximar das "imagens" ou "motivos" que vigoram em sua origem (Jung, 1934).

Compreender-se-ia , assim, porque Jung se utiliza de uma linguagem estranha a seu meio científico e sua época. Usa de metáforas e imagens extraídas do mito, alquimia, arte, folclore e dos sonhos por serem essas as formas mais próprias as estruturas da vida psíquica. Ao mesmo tempo, essas formas de linguagem têm a capacidade de trazer à luz, de maneira mais fidedigna , a experiência "ante-predicativa" e o "mundo da vida" .

Falar, assim, de um "complexo" ao invés de um deus pode ser melhor aceito em um mundo regido pelo modo de compreensão da técnica , mas se torna menos acurado, do ponto de vista do fenômeno. Falar em deuses, mitos, demônios e imagens torna-se a maneira mais "verdadeira", ou que melhor corresponderia, ao ser, à essência da própria experiência, pois se dirige a suas verdadeiras raízes vitais. A linguagem conceitual e representativa perpetuam a alienação do homem moderno de toda a possibilidade que se encontra vigorando na experiência. Jung possuía consciência

disto; pode-se mesmo observar em suas descrições de intervenções feitas em nível terapêutico, onde diz que contar uma história ou cantar uma música possuem maior eficácia do que uma explicação ou interpretação que “esclareça” a situação do analisando. Sua preocupação em ser acurado na descrição das experiências — ser fenomenologicamente acurado — em seus próprios termos, é um esforço terapêutico (Jung:1931). Como qualquer forma de experiência pode ser considerada uma ruptura, cisão entre homem-mundo, entre possibilidade e circunstancialidade, o vigor da linguagem, da metáfora, reconduz ao vigor do sentido no fenômeno em toda sua polifonia.

“Não é simplesmente indiferente se alguém chama alguma coisa uma “mania” ou um “deus”. Servir a uma mania é detestável e indigno, mas servir a um deus é decididamente mais significativo e mais produtivo pois significa um ato de submissão a algo mais elevado, um ser espiritual... Onde o deus não é reconhecido, o ego-centrismo (ego-mania) é; a partir daí origina-se a doença” (Jung 1929, p. 38)

Preso ao mundo de forma ingênua o homem se atém ao modo de compreensão que reifica a vida, isto é, atém-se como princípio e fundamento do ser do ente, considerando as coisas como dadas, cindindo-se , e a partir desta cisão perde a si-próprio e ao mundo. Torna-se o que Jung chama de “manco”(Jung:1943), aleijado, fixo em uma única forma de interpretação ao invés de buscar o sentido, o *logos* como possibilidade do ente, ao invés de se deparar com a multiplicidade e o paradoxo da experiência do inconsciente, fonte de vida e integração homem-mundo.

Compreende-se ; por conseguinte, a preferência de Jung em falar de Jeová ao invés de “super-ego” (1929). Ou de forma mais polêmica ao dizer que “para

a psique, o espírito não deixa de ser espírito por ser chamado de sexualidade”
(Jung:1929,p. 52).

Esta afirmação é interessante pois indica a necessidade de considerar o espírito, assim como a sexualidade, não como uma entidade circunscrita, mas com uma dimensão ou qualidade que impregna a vida humana. Não se trata de uma substância ou um ente reificado, mas de uma síntese da experiência que se dá em sua essência como espírito ou sexualidade, a ênfase sendo assim, tal como a metáfora indica, no caráter adjetivo da linguagem ao invés do substantivo. São muito menos coisas em-si-mesmas do que dimensões essenciais do relacionamento humano.

VII

A intencionalidade não é um aspecto do método fenomenológico, mas uma idéia fundamental para se compreender a tarefa da fenomenologia e a constituição do homem como tal. A intencionalidade é uma característica estrutural da consciência, e a consciência se dá como intencionalidade. Isto quer dizer que a consciência se dá sempre e necessariamente em relação, como síntese, direcionada a algo que não é reconhecido como a própria consciência. A consciência é sempre consciência de algo, compreensão e existência.

Esta expressão pode ser enganosa, “consciência de alguma coisa”. A consciência não é uma ponte, ou algum tipo de ligação entre duas entidades. Ao falar de intencionalidade e consciência não se está a falar de uma consciência auto-centrada ou

subjetivista que teria a capacidade de representar os objetos ou o mundo, que lhes seria alheia. Pode-se considerar a consciência como o fundamento ontológico do “aí”, da abertura de mundo, que torna possível algo ser e a consciência ser compreendida como pertencente a alguém. Situar algo ou alguém como estando “aqui” ou “ali” é derivativo desta consciência-intencionalidade e não sua pré-condição, apesar da linguagem habitual e do fato do homem na forma da experiência cindida considerar a intencionalidade como uma relação entre eu e mundo, “*como se eu e mundo fossem duas entidades dadas*” (Brooke: 1991, p. 43).

A consciência fenomenológica é uma ocorrência não opcional, irreduzível, ela possibilita a quebra da visão voluntarista da subjetividade e das as noções de interno e externo decorrentes de um modo de compreensão representativo. Se a consciência se dá como relação, como tecitura²³ de mundo / homem, sua experiência é anterior a qualquer determinação de um “espaço” interno ou externo, rompendo com a distinção entre sujeito e objeto. Na tecitura da consciência, mundo e homem vêm a ser, não como uma entidade encapsulada, fechada em si. Como ser-no-mundo a consciência é a clareira do ser (Heidegger), onde se desvelam homem/mundo. Seu poder constitutivo é tal que o mundo é colhido, e reunido em sua historicidade e indeterminação, simultaneamente com as peculiaridades da vida do indivíduo, e é a partir deste recolhimento, desta tecitura, que se dá a compreensão do indivíduo tal como ele é.

Embora a consciência como intencionalidade seja a característica definitiva da existência humana, ela não se confunde com as definições ou descrições dadas pela psicologia analítica ou com qualquer forma de visão psicológica; essas

²³ Logos como tecitura, o logos heraclítico, em sua etimologia possui o sentido de tecer tramas, alinhar, compor redes. Assim, logos possui um sentido homólogo à consciência. Rede de significações que é constituída neste acontecimento radical, o horizonte onde se tece e emerge o sentido do fenômeno poderia ser descrito como a própria consciência enquanto intencionalidade. Esta consciência não é a auto-consciência ou a sede da reflexão.

formas seriam modos de compreensão ou explicitação do fenômeno originário da consciência .

A análise fenomenológica da consciência conduz à apreensão de que a consciência não é necessariamente consciência auto-reflexiva. Não é algo genuinamente pessoal. Não é um atributo ou função da subjetividade, mas sim um processo que pode ser descrito como pré-pessoal. Situado como relacionamento de mundo e homem, este vigor da consciência é o fundamento do horizonte de apropriação e reflexão descrito como subjetividade ou um indivíduo particular. Intencionalidade significaria, assim, que a fenomenologia não utiliza a forma substantiva “a consciência”, pois esta designaria como o substantivo, uma entidade reificada, reificação de um processo que necessitaria ser expresso através de uma forma que designe ou indique a dinâmica própria à consciência, e que precede e circunscreve o horizonte da identidade pessoal .

Intencionalidade significaria, também, que a existência humana se manifesta como o mundo no qual se vive como coisas e imagens . Horizonte através do qual o mundo se desvela e fala e no qual o homem acha seu reflexo. Assim, a fenomenologia hermenêutica é um método que possibilita descrever e interpretar a experiência como ela se desvela no mundo da vida. Pela reconstituição do fenômeno, a partir de sua descrição, encaminha-se para sua atualização e para que se possa ouvir, compreender a experiência vivida , possibilitando a emergência do sentido e transformação do modo de ser.

Jung não fala em intencionalidade ou redução fenomenológica, mas torna-se evidente o quanto estas questões — esta realidade ontológica trazida por uma interpretação fenomenológica — aparecem em sua obra e em sua vida. Ele é

tocado pelo sentido da intencionalidade da consciência ao se referir, por exemplo, a uma experiência no Quênia em 1925:

“Sobre uma colina pouco elevada, na vasta savana, esperavá-nos um espetáculo inigualável. Até o horizonte mais distante percebemos imensas manadas; gazelas, antílopes, gnus, zebras, javalis, etc. Pastando e sacudindo as cabeças, as manadas se moviam lentamente — ouvia-se apenas o grito melancólico de uma ave de rapina. Havia o silêncio do eterno começo, do mundo como sempre fora na condição do não-ser; pois até há bem pouco tempo, ninguém lá fora para saber que havia “esse mundo”. Afastei-me de meus companheiros até perdê-los de vista. Tinha a impressão de estar completamente só. Era o primeiro homem, que sabia ser esse o mundo e que, através de seu conhecimento, acabara de criá-lo naquele instante”. (Jung:1961, p. 225)

Ao descrever esta experiência Jung diz que se torna para ele “... extraordinariamente claro o valor cósmico da consciência” (ibidem,p. 225). Ele, um simples homem, num ato invisível “de criação” leva o mundo à existência e seu “cumprimento”, “conferindo-lhe existência objetiva” (ibidem,p. 226). Ao falar, então, na importância da consciência, pode parecer que se atém a uma compreensão do indivíduo como subjetividade doadora de sentido ou espelho do mundo, mas torna-se visível que ele está a reconhecer a participação do homem na constituição desta síntese de sentido a que chama de consciência. Ele indica que tanto homem e mundo participam da criação desta realidade objetiva ao dizer que

“... Este ato foi atribuído unicamente ao criador e nesse caso se rebaixa a vida e o ser, inclusive a alma humana, a uma máquina calculadora em seus menores detalhes, que continua a funcionar desprovida de sentido, adaptando-se a regras predeterminadas e conhecidas a priori” (ibidem,p. 226)²⁴.

²⁴ Essa mesma situação pode ser observada em relação à sua lembrança de infância ao falar “de sua pedra”. A estranheza que sentia, sua perplexidade, diante da experiência de se achar interligado a ela de tal forma que se pergunta quem seria o que. A consciência originária constituindo uma rede, a intencionalidade originária.

Torna-se evidente para ele que tanto a criatura quanto o criador, o homem e o mundo passam a compor uma unidade pela qual se dá a síntese da consciência, o horizonte a partir do qual se realiza a tarefa de criar mundo e homem, onde o sentido se constitui. Concomitantemente isto faz com que haja um deslocamento e uma desconstrução de um modo de compreensão baseado em um modelo metafísico, que torna o homem e o mundo objetos, "máquinas". A partir do instante do desvelamento dessa nova condição, a partir desta intuição, o sentido é dado no ato da experiência, tendo na consciência a clareira do ser.

Dessa perspectiva, está colocada a questão da identidade psicológica do homem moderno, seu senso de si mesmo como uma identidade auto-contida e um sujeito pré-existente, senhor e controlador de um mundo "concreto", e com isso, o modelo de conhecimento baseado na representação e em uma cisão entre interno e externo, ou idealismo e empirismo.

Uma obra importante para a apreensão da questão da intencionalidade em Jung e na qual ele tenta sistematizar uma visão epistemológica do indivíduo é "Tipos Psicológicos" (1921). Ao refletir sobre este livro em sua auto-biografia ele diz ser

"um esforço para lidar com o relacionamento do indivíduo e o mundo, das pessoas e das coisas. Se discute as várias atitudes que a consciência pode tomar diante do mundo, e isto constitui uma psicologia da consciência observada a partir do que poderia ser chamada de um ponto-de-vista clínico".
(Jung, 1961,p.182).

Esta obra pode ser considerada como uma tentativa de descrição e de determinação, por sua parte, de uma estrutura constante, uma essência que determinaria a vida psíquica. Jung após uma longa descrição de "casos" históricos,

utilizando-se da comparação entre tipos (extrovertido e introvertido) postula a existência de padrões de constituição da personalidade. Poderia parecer uma tentativa “ingênua” e reificadora de Jung, reduzindo o indivíduo a alguns componentes básicos. A partir de uma perspectiva hermenêutica, essa obra possui uma grande relevância tanto epistemologicamente quanto ontológica. Como o próprio Jung diz, o mundo percebido é sempre um mundo para alguém, circunscrito por um tipo particular. Assim, não há consciência de mundo que não seja tipologicamente limitada e não há consciência que não seja relação com mundo. Consciência e mundo formam uma unidade estrutural.

Muito de “Tipos Psicológicos” é escrito sob a metáfora da libido, o que constitui um problema a ser levantado, pois com este conceito ele tenta se fundamentar a partir de uma concepção energética proveniente de um modelo das ciências da natureza, ou ciências duras. Jung diz que em sua teoria da libido (1928), ele pretendia dar à psicologia uma visão exata e lógica tal como é dada nas ciências físicas pela teoria energética (Jung: 1961).

Este tipo de compreensão persiste em diversos autores junguianos, os quais tendem a reificar as metáforas utilizadas para descrever o processo psíquico, por exemplo Jacobi (1959) fala em “leis” dos processos psíquicos. Isto conduz a um afastamento da compreensão de toda significância de sua teoria, pois se o próprio Jung se utiliza de uma comparação com a física para descrever tal processo, por outro lado sua teoria conduz à impossibilidade de se basear nestes parâmetros para sua compreensão. Como se torna evidente ao longo da obra, o termo libido indicaria uma medida de troca muito mais valorativa, isto é, qualitativa, portadora de sentido dado pela intensidade e direcionamento da relação entre indivíduo e mundo.

A energia de uma psicologia dinâmica são forças motivacionais e não energia no sentido das ciências naturais. Assim, trabalha-se com um conceito de energia mais antigo do que o das ciências, um conceito que possui sua base na experiência “subjetiva” interna e não se refere a uma realidade objetiva mensurável.

Uma outra questão que possibilitaria também a perda da coexistência e interdependência de homem / mundo, sua conexão fundamental é o conceito de introversão utilizado por Jung.

“Introversão significa um voltar-se para dentro da libido, no sentido de uma relação negativa entre sujeito e objeto. O interesse não se move na direção do objeto mas se retira deste para o sujeito. Todos que têm uma atitude introvertida pensam, sentem e atuam de uma maneira que demonstra claramente que o sujeito é o fator motivador primordial e o objeto é de importância secundária”. (Jung: 1921,p.528).

Poder-se-ia dizer que falta a este conceito clareza, e interpretá-lo como se o indivíduo introvertido fosse aquele que está fixado aos objetos de seu “mundo interior” e negligencia os objetos do “mundo externo”. Assim, a relação com o mundo se torna algo contingente, o “ser-no-mundo” deixa de ser compreendido como a estrutura fundamental do indivíduo, tornando-se uma função da extroversão, um ato voluntário que tem sua origem no sujeito. Nessa descrição feita por Jung da dinâmica da libido, ele não estaria apenas descrevendo a introversão como o resultado de um afastamento, ou retraimento da libido de fora para dentro, mas como o processo de mudança da atenção, da síntese da consciência, do mundo em direção àquele que o percebe, tematizando o poder constitutivo da consciência enquanto síntese da experiência. Não se encontrariam, assim, duas entidades determinadas ou separadas, duas categorias gerais de

personalidade, uma que estaria determinada pelos conteúdos, “objetos”, de um “mundo interno” e outra pelos “objetos” de um “mundo externo”, constituindo cada qual dois espaços diferentes.

Considerando-se a questão da intencionalidade como presente nas idéias de Jung, bem como sua noção de inconsciente coletivo, no qual o indivíduo se acha enraizado, o uso de conceitos como interno e externo tornam-se insuficientes para a compreensão de sua descrição dos tipos; todas as funções estariam sempre presentes, e a hipertrofia de uma acarretando o aparecimento da outra de forma inconsciente, não integrada na síntese da percepção. Haveria sempre um processo dinâmico entre homem e mundo, o que quer dizer que a consciência, o indivíduo, se acha numa inter-relação com mundo. Não como um processo de representação dos objetos nem do sujeito, mas onde o mundo/homem se apresentaria como consciência em diferentes modos de ser. Pode-se compreender, então, esta diferenciação entre “introvertido” e “extrovertido” como modos de compreensão de algo que, referindo a Merleau-Ponty(1945), poderia ser chamado de uma pré-subjetividade .

“Apesar dos esforços convulsivos para assegurar a superioridade do ego, o objeto vem a exercer uma influência determinante, a qual é muito mais invencível porque torna o indivíduo inconscientemente e penetra forçosamente em sua consciência... Quanto mais o ego luta para se preservar sua independência, liberdade das imposições e superioridade, mas ele se torna escravizado pelas impressões objetivas. A liberdade da mente do indivíduo é aprisionada pela ignominia de sua dependência financeira, sua liberdade de ação fraqueja diante da opinião pública, sua superioridade moral colapsa na massa dos relacionamentos inferiores, e seu desejo de dominar termina num anseio deprimente de ser amado. É agora o inconsciente que toma posse da relação com o objeto, e isto é feito de tal forma que é calculado para fazer com que a ilusão de poder e a fantasia de superioridade se dirijam para a mina absoluta. O objeto assume proporções terríveis, apesar das tentativas da consciência em degradá-lo. Em consequência, os esforços do ego para se afastar do objeto e tê-lo sob controle tornam-se cada vez mais violentos. Por fim, ele cerca-se com um sistema caso de defesas... com o objetivo de preservar ao menos a ilusão de superioridade... Estes esforços são constantemente frustrados pelas impressões

irresistíveis recebidas do objeto. Este continuamente se impõe sobre o ego contra qualquer vontade, isto faz surgir os efeitos mais desagradáveis e intratáveis e que o perseguem a cada passo... Ele é preso de terror dos fortes afetos provenientes dos outros, isto tem lugar via inconsciente [o qual é] na maioria das vezes infantil e arcaico, assim, então, a relação com os objetos torna-se primitiva também, e o objeto parece estar envolvido por poderes mágicos” (Jung: 1921,p.439).

Jung não submete estas suas noções a uma crítica filosófica e teórica mais detalhada, não tematizando, assim, a intencionalidade da consciência e a não dissociabilidade entre homem e mundo que estaria presente operacionalmente em suas idéias. Assim, mesmo que ele repita que ambos — a personalidade que percebe o mundo e o objeto de percepção — estão implicados em todo ato da consciência, da percepção e da reflexão, parece também que ele se afasta deste modo de compreensão. Mas tanto a extroversão como a introversão, por mais que se tenda a espacializar como se referindo a um reino interno ou externo, são dadas como modos de existência da vida humana²⁵. A atitude consciente da personalidade “introvertida” terá um “inconsciente extrovertido”; assim, o “inconsciente” o inconsciente pode ser compreendido não como um local dentro da personalidade mas como a experiência viva, um modo de disposição de um indivíduo lançado no mundo e constituindo com este o horizonte de emergência de sentido e apreensão de mundo, um modo de existir que desapropriado (Heidegger:1926) e degradado permanecerá arcaico e indiferenciado.

Se a atitude psicológica e as funções psíquicas são determinadas como uma estrutura de inter-relacionamento — engajamento de homem/mundo, a cada momento — a noção da psique como um “mundo interno” e a noção de subjetividade e sujeito do conhecimento. Os conceitos com os quais Jung descreve

²⁵ Existência que é “orientação” (Jung:1921), modo pelo qual a síntese da consciência se realiza. Poder-se-ia falar em modo de direcionamento e vínculo libidinal, um processo dinâmico.

o indivíduo apontam, não explicitamente, para esta noção de inter-relacionamento e inter-determinação de homem/mundo. Dentro de uma perspectiva hermenêutica, se poderá tanto ter uma compreensão integrada de sua obra quanto um aprofundamento de suas idéias.

Poder-se-ia dizer que a tipologia de Jung é uma forma de delinear os modos típicos de ser-no-mundo, descrevendo os parâmetros existenciais (ônticos) para a vida psicológica, a psique ou o inconsciente coletivo. Estes parâmetros existenciais são os modos de compreensão e interpretação, dispostos dentro de um horizonte histórico e circunstancial, determinado por uma cultura, história, perspectiva, que tornam possíveis a criação de um modo de orientação do homem no mundo, simultaneamente, possibilitando através desses mesmos parâmetros o *logos*, o sentido e a interpretação se manifestarem.

VII

O conceito de fantasia será fundamental para a compreensão da relação da obra de Jung e suas intenções referentes à constituição do indivíduo. Pois é a fantasia, a “imaginação verdadeira” (Jung: 1943) que constitui o elo de ligação entre uma atitude típica da personalidade com a realidade arquetípica, a “psique objetiva”. Ao falar de fantasia e imaginação, Jung se utiliza destes conceitos como análogos aos de símbolo e experiência simbólica; eles serão sempre o meio através do qual as funções psicológicas serão integradas, trazendo o vigor constitutivo e integrador de indivíduo e mundo.

"A fantasia é tão importante quanto o sentimento e o pensamento; tanto quanto a intuição e a sensação. Não há nenhuma função psíquica que, através da fantasia, não esteja inextricavelmente ligada com outras funções psíquicas. Algumas vezes isto aparece em sua forma primordial, outras isto é o mais extremo e vigoroso produto de todas as nossas faculdades associadas. Fantasia, entretanto, parece para mim a mais clara expressão da atividade psíquica per-si. Isto é..., onde, como em todos opostos psicológicos, o mundo interno e externo são reunidos em uma união viva. A fantasia é sempre o que molda a ponte entre o clamor irreconciliável do sujeito e do objeto, entre introversão e extroversão" (Jung: 1921,p.498).

A fantasia — estrutura definitiva da psique *per si* — se daria como relação com o mundo, esta relação se manifestando como imagem e símbolo . Através da fantasia, da "imaginação verdadeira", a síntese da consciência, a experiência ante-predicativa se dá — a fantasia é o modo original de compreensão que se dá à interpretação. A experiência ante-predicativa, esta síntese da consciência que se dá como relação e inter-dependência de homem-mundo, se dá como imagem, imagem primordial, "imaginação verdadeira", aquela que possui o poder de "in-formar a matéria"(Jung :1945), podendo-se dizer , então, que o símbolo é desde seu emergir uma forma de consciência , consciência originária que será assimilada e compreendida através das funções da personalidade, dos diversos modos de se assimilar e compreender mundo/homem — a razão , o sentimento, a sensação ou a intuição. A experiência se daria sempre, conforme Jung, como simbólica, ou como diz Heidegger como "*poiesis*"²⁶. A partir de sua interpretação, do sentido que emerge como existência, a imagem , símbolo, será vivido e compreendido pela consciência em seus vários modos possíveis de ser , como representação ou epifania .

²⁶ "La poésie est la puissance fondamentale de l'habitation humaine. Mais à aucun moment l'homme ne peut être poète, si ce n'est pas dans la mesure où son être est transproprié à ce qui soi-même aime l'homme et, pour cette raison, main-tient son être. Suivant la mesure de cette transpropriation, la poésie est véritable ou non."(Heidegger: ,1951 p.244)

Existe uma limitação conceitual na descrição da fantasia, da imagem, como feita por Jung, pois ele não ultrapassa a tendência da “atitude natural” de começar suas reflexões com os pré-supostos de dois *a priori*, dois pólos que permanecem intactos, sujeito e objeto, falando de fantasia como o meio de comunicação entre ambos. No contexto de toda sua obra, porém, e à luz de outros analistas junguianos como Hillman, torna-se claro que a fantasia para a psicologia analítica é a qualidade definitiva desta inter-relação, da síntese existencial, a partir da qual o mundo e o sentido de si-mesmo (ego) emergem e derivam.

“Intencionalidade como fantasia possui prioridade ontológica, não um sentido espaço-temporal, mas no sentido que qualquer coisa que seja dita sobre eu e mundo se refere em última instância a isto”. (Brooke 1991, p. 47).

A vida psicológica é vivida como um modo de ser-no-mundo; não importa o quanto ou como alguém queira se retirar do mundo, sempre permanecerá preso a ele. Não existiria uma posição ou situação ontológica metafísica anterior ou posterior àquela de se encontrar constituído como ente determinado em uma situação; este ente, porém, é aberto como transcendência, pois é a partir dele que mundo/vida/homem podem vir a ser. É dessa forma que a riqueza e a experiência da existência como intencionalidade são descritas por Jung como fantasia.

A partir da intencionalidade como fantasia, bem como do símbolo como homólogo à consciência, segue que o homem possui uma compreensão originária do sentido das coisas e dos relacionamentos com o mundo, ultrapassando a forma de conhecimento reflexivo, e o reconhecimento e a vivência de tal compreensão originária caracterizará a propriedade ou não da vida do indivíduo. O

reconhecimento, a consciência desta forma de experiência originária e sua aceitação e vivência marcarão o que Jung chama por “processo de individuação”.

CAPÍTULO 4 — A Criação do Indivíduo, ou o mito junguiano da
subjetividade

I

Ao longo dos capítulos anteriores creio ter sido possível indicar um novo horizonte de compreensão da obra de Jung , através de algumas considerações epistemológicas e, também, pelo diálogo com a fenomenologia.

Em um encaminhamento hermenêutico pode-se dizer que Jung — ao tentar criar novas imagens e metáforas para descrever a experiência psíquica — atualiza a psicologia como atividade científica. Ele a situa dentro de um modelo de “ciência” que corresponderia, de modo mais fidedigno, à psique, rompendo com uma determinada concepção de ciência que se funda na racionalidade . E ao romper com uma tal forma de compreensão (modelo explicativo do homem moderno) ele desconstrói , também , uma determinada concepção de sujeito.

Esta ruptura torna-se visível quando Jung diz :

“...De que maneira podemos confrontar-nos com o inconsciente? Esta é uma questão colocada pela filosofia da Índia , e de modo particular pelo Budismo e pela filosofia Zen. Indiretamente , porém, é a questão fundamental , na prática de todas as religiões e de todas as filosofias .”(Jung: 1916,p.XI)

Qual a questão da psicologia? Tal é a pergunta feita por Jung; esta questão, conforme diz, é a mesma colocada pelas religiões e filosofias...Todas as religiões tratam da questão do Ser, do sentido como manifestação do sagrado e, como nos diz Kolakowski(1981)²⁷ todas as filosofias , ou melhor , todo filósofo em última instância, estariam a lidar com a questão do sentido de sua experiência e com algo que é do âmbito do valor; enfim, o fato de se encontrar um certo dia habitante de mundo e sofrendo suas vicissitudes, sua existência .

A autêntica filosofia pode ser descrita como a pré-ocupação com a questão do Ser (Zimmerman, 1986); tarefa que se determina como a escolha autêntica do filósofo em ser a abertura por meio da qual o Ser se realiza, se materializa, vem a existir como ente. Tal escolha se dá pela questão sobre o próprio Ser — através do filósofo que se descobre como sua morada e porta voz. A filosofia não é, então, um emaranhado de conceitos teóricos a serem adquiridos ou uma forma de pedagogia do bem viver , não possuindo uma utilidade prática . Como escolha e abertura que é, torna-se necessário um retornar constante sobre o próprio Ser, tendo que em sua inefável fugacidade o filósofo se colocar a cada instante à sua escuta, escuta de seus sinais; símbolos que se realizam e atualizam como corpo e alma do ente. Ao invés de considerar apenas questões relativas a subjetividade, sua constituição e suas preferências, há um descentramento , pois a questão não reside no sujeito e em sua pretensão de fundamento ontológico da verdade, mas no sentido ou interpretação dos sinais que se manifestam, tomando o

²⁷ *8. Todos os fundamentos em que se enraíza a consciência mítica, tanto em sua versão inicial quanto em seus prolongamentos metafísicos, são, portanto, atos de afirmação de valores. Podem ser frutíferos na medida em que satisfaçam a necessidade real de dominar o mundo da experiência por meio de sua interpretação compreensiva, referindo-se a um ser incondicionado. No entanto, os fundamentos últimos que presidem a escolha das convicções no pensamento científico são igualmente atos de valoração. Ao afirmar o valor das energias multiplicadas de que pode dispor a sociedade humana pela exploração do meio físico, criamos uma condição necessária para os critérios de escolha entre falsidade e verdade. Eles não são arbitrários no sentido histórico, ou seja, é possível explicar historicamente seu surgimento e sua história; no entanto, são arbitrários no sentido lógico,

indivíduo e o mundo como sua voz . Neste descentrar-se do filósofo ele se encontrará totalmente e inevitavelmente implicado, pois poderá (ou não) corresponder a esta questão fundamental, implicado como a abertura ou horizonte do Ser .

Quando Jung diz que ele lida com os mesmos problemas impostos pelas religiões e pela filosofia, pode-se depreender daí, e a partir de uma leitura fenomenológica, que ele rompe com uma certa tradição científica que toma o *logos* como sinônimo de razão e verdade. Sua intenção não seria estabelecer verdades — rompendo com a necessidade de explicação e busca de causas originárias — que capturam e dominam a vida na forma de conceitos²⁸. Ao priorizar o mito e as imagens em sua descrição do trabalho psicológico, ele estaria indicando a necessidade e reafirmando tarefa da psicologia como ciência do sentido, como um trabalho hermenêutico. A partir do mito , dos símbolos e das imagens, isto é, da questão do sentido, aponta para uma experiência que subjaz e vigora como fundamento de qualquer possibilidade de interpretação e domínio do mundo , a experiência “ante-predicativa”.

“O inconsciente , com efeito, não é isto ou aquilo , mas o desconhecido que nos afeta imediatamente. Ele nos aparece como de natureza psíquica , mas sobre sua verdadeira natureza sabemos tão pouco - ou , em linguagem otimista — tanto quanto a natureza da matéria....” (Jung: 1916, p.XI)

O desconhecido seria a experiência originária , a experiência ante-predicativa que Jung tenta resgatar em todo seu vigor através de imagens e

uma vez que não existem regras lógicas anteriores a eles que permitam fundamentá-los; na verdade, as regras da lógica são um produto da presença desses critérios.”(Kolakowski:1981 ,p.12)

²⁸ Um conceito pode ser explicado como um símbolo — interpretações do sentido do Ser e explicitação de mundo/homem — cristalizado na necessidade de estabilidade e continuidade do sujeito. Um conceito seria um signo, conforme compreendido por Jung, um “símbolo morto”.

símbolos. Experiência radical que se encontra na base de toda preocupação religiosa, filosófica e psicológica.

Pode-se fazer um paralelo com a experiência do *Dasein* descrita por Zimmerman ao falar do monge e do filósofo; ambos, no projeto de realização da questão do Ser, iniciam sua jornada através do trabalho com eles mesmos, em sua situação concreta, mas tendo como objetivo não apenas a lida com sua subjetividade. O monge "...procura a presença Divina em *todos* os seres humanos" (Zimmerman:1986, p.290). Através do ultrapassamento dos limites do ego eles alcançam a verdadeira abertura que inclui o ego. O verdadeiro monge "torna-se si mesmo apenas quando ultrapassa a si mesmo". Tal é o problema que se coloca, também, para o filósofo; somente ao se reconhecer como abertura finita e mortal, pode abrir-se para a questão do Ser em sua situação particular — trazendo-o para a concretude e exigências da vida diária.

O inconsciente não seria, nessa perspectiva, uma entidade isolada dentro da subjetividade. O inconsciente, conforme Jung, é esta experiência ante-predicativa e radical que ultrapassa a subjetividade, tornando-se apreensível através de metáforas ou símbolos que serão construídos em cada época ou cultura como modo de falar e apreendê-la; estas metáforas não são produtos de um sujeito, não há uma vontade a criá-las, surgindo como a mais própria constituição do sujeito.

"Le symbole ne naît jamais dans l'inconscient (Plérôme) mais, comme vous le dites très justement, "dans le modelage personnel". Il naît des matériaux bruts de l'inconscient et il est consciemment modelé et exprimé....Le symbole a besoin de l'homme pour son devenir. Mais, il dépasse l'homme, c'est pourquoi on lui donne le nom de "Dieu", parce qu'il exprime une réalité spirituelle (ou un facteur) plus fort que le Moi. (je l'appelle le Soi.) Ce facteur est préexistant dans l'inconscient collectif, mais impuissant tant que le Moi n'en a pas pris conscience, alors seulement il devient le maître. ("Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi.") Il remplace le Moi sur des points importants. D'où disparition du sentiment d'impuissance. ("Que Ta volonté soit faite.")" (Jung:1992, p.97)

A concepção junguiana de sujeito está fundada em um determinado horizonte de compreensão para onde ele aponta, ao se utilizar da metáfora de inconsciente; em uma certa forma de interpretar a experiência do Ser. Mesmo não estando explícito em sua obra, isto poderia ser identificado através dos “sinais” que nela se encontram. É esta pré-compreensão que se desvela, também, através das dificuldades conceituais e do próprio método de Jung para descrever a experiência psíquica.

Em sua concepção de subjetividade Jung se utiliza de outra imagem — a “individuação”. É quando Jung trata da “individuação” que se poderia caracterizar, da melhor forma, a desconstrução do modelo de subjetividade representacional e determinada pela cisão entre homem e mundo. A partir desta metáfora, ele encaminha a ruptura da noção de sujeito como mônada representacional e entidade metafísica fundadora da determinação do Ser.

Jung, em sua obra, fala ora de processo de individuação ora de personalidade, sem distinguir de forma clara o âmbito desses conceitos; poder-se-ia considerá-los como homólogos e como metáforas dessa subjetividade que ele tenta descrever. Ambos os conceitos se misturam ao longo da obra; às vezes é usado “processo de individuação” como a via para alcançar a “personalidade” — a totalidade que se dá pela integração entre consciente e inconsciente. Outras vezes é usado, o termo personalidade para fazer uma descrição da dinâmica da subjetividade — a estrutura tipológica. Tal como muitos outros termos, estes também possuem uma ambigüidade que, deve-se lembrar, faz parte da natureza dos símbolos.

“A psicologia culmina necessariamente no processo de desenvolvimento que é peculiar à psique e consiste na integração dos conteúdos capazes de se tornarem conscientes. Isto significa que o ser humano psíquico se torna um todo e este fato traz conseqüências notáveis para a consciência do eu, que são extremamente difíceis de descrever. Duvido da possibilidade de expor adequadamente as mudanças que se verificam no sujeito sob o impulso do processo de individuação...” (Jung 1946, p.160)

A personalidade é descrita como a integração dos “conteúdos inconscientes”, um “todo” criado pela aproximação e “síntese” entre consciente e inconsciente. O inconsciente, para Jung, não é apenas determinado pela história do sujeito, o “inconsciente pessoal”, mas inclui o “inconsciente coletivo”, sem o qual não há o surgimento da personalidade. O “inconsciente coletivo” é a verdadeira realidade psíquica, a “psique objetiva”(Jung, 1946) que constitui a personalidade.²⁹

“Jung introduz o termo ‘psique objetiva’ para frisar que a psique é dificilmente sujeita à vontade, mas ao invés de vive seu próprio destino, e afeta aos indivíduos quer gostem ou não, como certamente faz a ‘realidade objetiva’. A ‘psique objetiva’ é essencialmente equivalente ao inconsciente, (...), a introdução do termo ‘objetivo’ não revela uma nova entidade; ao contrário, é um adjetivo que frisa ‘apenas’ que a psique não deve ser compreendida ou limitada pelas fronteiras da individualidade pessoal, cuja psicologia pessoal é organizada em torno do ‘ego’. Então, não se está estritamente falando da psique dela ou dele mas sim da psique na qual ele ou ela possuem perspectivas individuais e desempenham suas partes.” (Brooke, 1991, p.77)

²⁹ “...ao lado disto devemos incluir tudo que é mais ou menos intencionalmente reprimido, pensamentos dolorosos e sentimentos. Eu chamo a soma destes conteúdos de ‘inconsciente pessoal’. Mas, acima e abaixo disto, nós também encontramos no inconsciente qualidades que não são adquiridas individualmente mas são herdadas, isto é, instintos como impulsos para levar adiante ações necessárias, sem motivação consciente. Neste ‘profundo’ estrato nós também encontramos...arquétipos...Os instintos e arquétipos formam juntos o ‘inconsciente coletivo’. Eu chamo isto de ‘coletivo’ porque, de forma oposta ao inconsciente pessoal, isto não é produzido a partir de conteúdos individuais mas a partir daqueles que são universais e de ocorrência regular. (...)O primeiro grupo compreende conteúdos que são componentes integrais da personalidade individual e por conseguinte poderiam se tornar conscientes; o segundo grupo forma, como se fosse, um onipresente, imutável, e universalmente idêntica qualidade ou substrato da psique ‘per si’.”(Jung, 1940, p. 173)

A totalidade não é algo determinado, não é a construção de um conjunto ou de uma estrutura fechada — seria descrita como personalidade — mas sim um todo que se constitui na indeterminação do “inconsciente coletivo”, a psique objetiva. *“Somente a parte inconsciente, cujos limites não podem ser demarcados, é que o completa para formar a totalidade real”* (Jung, 1943 p. 149)³⁰. A personalidade torna-se, então, um projeto em processo de realização constante cuja natureza é fundamentalmente criação e transformação.

“A personalidade, no sentido da realização total de nosso ser, é um ideal inatingível. O fato de não ser atingível não é uma razão a se opor a um ideal, pois as idéias são apenas os indicadores do caminho e não as metas visadas.” (Jung, 1932, p.178)³¹

A “personalidade” como “realização total de nosso ser” e objetivo da psicologia analítica, não seria o desenvolvimento e integração de uma interioridade psíquica, constituída pela retirada das projeções sobre o mundo. Ela se refere ao desenvolvimento de *“relações apropriadas e de fronteiras no interior da própria ‘realidade psíquica’- isto é, dentro da vitalidade do mundo da vida...”* (Brooke, 1991, p. 80).

Situar a personalidade no “mundo da vida” é estabelecer “todo ato de reflexão, toda tomada de posição voluntária sobre o fundo de uma vida e de uma

³⁰Quando pensamos em todo pensamos em partes, conjunto, somatória, inclusão, dentro do sujeito ou unidade das partes. Somos colocados diante de um paradoxo quando este “todo” é idêntico a um “nada”, e só a partir do “nada” é um “todo”. O paradoxo está sempre presente na obra de Jung, como formador de suas imagens da psique. É um recurso para quebrar com a disposição de um pensamento tido como natural, sendo também a lógica imposta pelas imagens.

³¹A personalidade é o destino mais próprio do indivíduo, destino no qual ele “desde já” se encontra situado (Heidegger, 1936).

consciência pré-pessoal”(Merleau-Ponty:1945,p.241). Ato que cria uma situação de “ambigüidade” (ibidem), pois a existência no nível desta experiência não é uma existência em si, “segundo o modo das coisas” (ibidem), mas também não é tampouco uma existência pessoal. Jung se utilizará de um termo tirado da gnose para descrever esta realidade, a realidade psíquica, que seria a verdadeira dimensão formadora de homem/mundo, *Pleroma*. Tal dimensão da realidade se situaria entre o mundo físico e o psíquico, nela se situando as imagens constituidoras da verdadeira experiência fundamental — os símbolos.

“... le symbole appartient à une sphère différente de celle des pulsions....La sphère de l'existence paradoxale, justement l'inconscient instinctif, je l'appelle (pour mon usage personnel) Plérôme, à l'exemple de la gnose. En le modelant et en le réfléchissant, la conscience individuelle fait naître une image du Plérôme (de même nature que celui-ci en un certain sens), à savoir le symbole. En lui le paradoxe est supprimé. Dans le Plérôme, le haut et le bas sont unis de manière étrange et ils n'engendrent rien : mais le trouble provoqué par l'erreur et la détresse de l'individu fait jaillir une cascade entre le haut et le bas, un élément dynamique, le symbole.” (Jung:1992, p.99)

II

Em “Tipos psicológicos” (1920), Jung concebe o psiquismo (consciente-inconsciente) e a personalidade, como um sistema relativamente fechado, possuidor de um potencial que permanece o mesmo em quantidade, através de suas múltiplas manifestações, durante toda a vida de cada indivíduo. Se a energia psíquica

abandona um de seus “investimentos” virá reaparecer sob outra forma, variando apenas sua distribuição.³²

Com o objetivo de fazer uma diferenciação entre os indivíduos e suas respectivas visões de mundo, Jung concebe o problema dos “tipos psicológicos” como decorrente do direcionamento da “libido”. Este direcionamento é dado pelo “interesse” maior pelas coisas do mundo “objetivo”, ou pela dependência “do próprio íntimo do sujeito” (Jung 1921, p.27). No interesse pelo objeto, a “extroversão”, “...(este) atua como um ímã sobre as tendências do sujeito”(*ibidem*, p.29) condicionando seu comportamento. Quando o sujeito é o centro de todos os interesses “dir-se-ia que toda *energia vital* é atraída para o sujeito...”(*ibidem*, p. 29)³³.

Junto ao predomínio do “interesse” pelo objeto ou pelo sujeito a disposição íntima e certas circunstâncias “favorecem também o predomínio de uma função básica do indivíduo”(*ibidem*, p.31). Estas “funções” são formas de “conhecimento”, adaptação e assimilação do mundo que “*tanto genuinamente como essencialmente se distinguem de outras funções - o pensar, o sentir, o perceber e o intuir*” (*ibidem*, p.31).

As quatro funções são formas legítimas — irredutíveis uma às outras — de relação com o mundo. Como formas de relação elas são funções de conhecimento, o que rompe com a primazia do pensamento identificado como razão e com a imagem de uma unidade do conhecimento e da experiência. Haveria diversas formas possíveis de compreensão de mundo, indicando a estrutura polimorfa que constituiria o indivíduo.

³² “Energia psíquica” é tomada num sentido amplo. Também se usa o termo “libido” ou “instinto” de forma indiferenciada para falar sobre a “intensidade do processo psíquico, seu valor psicológico.”

“...sentimentos, humores, e estados-de-ânimo não são meras “projeções” psicológicas sobre objetos que subsistem externamente. Ao invés, humores são um aspecto essencial da abertura na qual os seres podem manifestar-se. Diferentes humores possibilitam os seres se revelarem de diferentes maneiras...” (Zimmerman 1984,p.54).

Nessa perspectiva, Jung estaria criticando uma hipertrofia da consciência egóica que se identificaria com a racionalidade, conduzindo a um desenraizamento e a um isolamento do homem moderno. Desenraizamento que através da *“...hipertrofia da subjetividade conduz a uma cisão entre homem e mundo e ao homem como indivíduo de massa” (Adler: 1980,p.135).*

“Não é suficiente explicar, em todos os casos, apenas o conteúdo conceitual de um sonho. Muitas vezes impõe-se a necessidade de esclarecer conteúdos obscuros, imprimindo-lhes uma forma visível. Pode-se fazer isto, desenhando-os, pintando-os ou modelando-os. Muitas vezes as mãos sabem resolver enigmas que o intelecto em vão lutou por compreender³⁴” (Jung: 1916, p.19).

III

O “processo de individuação” é o caminho para a realização da “personalidade”, que conduziria a uma transformação da consciência e à criação de

³³ O grifo é meu

³⁴ O grifo é meu

uma nova identidade. Esta identidade se daria através de um diálogo estabelecido entre o ego e o inconsciente pela “função transcendente”(Jung: 1916).

“Uso a palavra ‘individuação’ para designar um processo através do qual um ser torna-se um ‘individuum’ psicológico, isto é, uma unidade autônoma e indivisível, uma totalidade.”(Jung: 1945, p. 232)

A idéia de “função transcendente” surgiu por volta do ano de 1916, sendo posteriormente muito pouco utilizada por Jung. Possui, no entanto, uma grande importância para a compreensão do indivíduo e do processo de individuação como síntese simbólica que implicaria a desconstrução da subjetividade solipsista e centrada na razão.

“..When students of Jungian psychology first hear of the “transcendent function,” however, many are surprised to learn that Jung equated it with “symbol.” It is well that he did so; a true symbol is indeed transcendent and “function” suggests its active nature. The symbol transforms by bringing opposites together and transcending them. As Jung put it, the transcendent function is “the transition from one condition to another” (Let- I, p.268)”. (Mattoon: 1993, p.12)³⁵

Jung refere-se constantemente à função transcendente como uma relação entre dois elementos, usando da comparação com uma função matemática; define-a, também, como uma transição para uma nova atitude ou modo de ser,

³⁵ “Quando estudantes de psicologia junguiana ouvem pela primeira vez sobre “função transcendente”, ..., muitos são surpreendidos ao saber que Jung iguala isto com “símbolos”. É certo que ele fez assim ; um símbolo verdadeiro é em si transcendente e “função” sugere sua natureza ativa. O símbolo transforma ao reunificar opostos e os transcende. Como Jung coloca , a função transcendente é “a transição de uma condição para outra”(Let-1,p.268)(Mattoon:1992,p.11) . Tradução minha.

implicando a transformação da consciência . Ela não seria *“um processo parcial seguindo um curso condicionado; é um evento total e integral no qual todos os aspectos são, ou deveriam ser, incluídos”* (Jung: 1916,p.20).

Em seus textos sobre o processo de individuação, as referências a respeito da relação entre função transcendente e o processo tornam-se explícitas; a função transcendente é considerada parte deste processo assim como a própria dinâmica do processo.

“O tratamento construtivo do inconsciente , isto é, a questão do sentido e do propósito , pavimenta o caminho para o insight do paciente neste processo que eu chamo de função transcendente” (ibidem,p.7)

A função transcendente se encontra, assim, intimamente ligada ao método sintético- construtivo — à questão da geração de sentido que seria a própria totalidade do indivíduo. E somente através deste método seria possível vigorar o processo de realização simbólica que Jung descreve como função transcendente. Esta é descrita em certos momentos de maneira subjetivista, como “a união de conteúdos conscientes e inconscientes”(ibidem), sendo porém, eminentemente um processo “a partir (do qual) uma nova coisa é sempre criada, é realizada” (Jung: 1943,p.648), ela é uma “reconciliação”(ibidem) , síntese de consciência , pela qual se cria o novo indivíduo, não se constituindo meramente como a assimilação ou interiorização de “conteúdos” inconscientes.

“O alternar-se de argumentos e de afetos forma a função transcendente dos opostos . A confrontação entre as posições contrárias gera uma tensão carregada de energia que produz algo de vivo , um terceiro elemento que não é

um aborto lógico³⁶, consoante o princípio : tertium non datur [não há um terceiro integrante], mas um deslocamento a partir da suspensão entre os opostos e que leva a um novo nível de ser , a uma nova situação³⁷. A função transcendente aparece como uma das propriedades características dos opostos aproximados .”(Jung:1916,p.22)

Poder-se-ia considerar , como faz Dehing (1992) , a função transcendente como a função mediadora entre os opostos sendo arquetipicamente fundada e constituindo a estrutura do indivíduo. Esta função pode se iniciar e conduzir ao processo de individuação independente de qualquer processo terapêutico ou de reflexão; faz parte de todas as práticas religiosas e caracterizaria o verdadeiro filósofo. Certas práticas terapêuticas podem desencadeá-la ou conduzir a ela. Sua atividade conduz à formação de símbolos e à união dos opostos , não como uma simples reunião de pólos antitéticos . Há um conflito que deve ser assumido , integrado pela consciência — o sofrimento não pode ser negado e a tensão tem que ser suportada . Isso pode parecer um ato heróico , de decisão e vontade a ser desempenhado pelo ego , mas não é essa a intenção que se percebe em Jung, pois para ele o ego e a consciência se encontram fundados no vigor e no horizonte da psique que conduz e delinea todo o processo. Pressupõe-se , assim , uma acolhida , uma abertura e uma entrega do sujeito como o hospedeiro dessas imagens e ao mesmo tempo de sua morte e transformação nelas; o indivíduo, pela acolhida, recolhe-se junto como uma nova imagem que surge. Para Jung se é levado pela função transcendente a “um novo estado de ser” , uma nova consciência , um novo sujeito surge desse encontro, a cada instante em que o símbolo é criado. A atitude que se requer do sujeito é aquela tida por Filemon — o personagem que Jung

³⁶ O grifo é meu.

³⁷ O grifo é meu.

pintou e com o qual passeava e dialogava (acolhia) em seus anos de crise — foi o único a abrir suas portas para Zeus.

“Esta alguma coisa que surge não é de forma alguma um amálgama de tendências conflitantes, é uma terceira coisa, viva, um símbolo, o qual transcende completamente os predicamentos existentes” (Dehing 1992,p.19)

Esse símbolo criado — a função transcendente — é essa terceira coisa viva é o indivíduo, não mais reificado e sim como morada do *logos*. Compreender o símbolo é, então, compreender seu modo de ser, a experiência e o modo de ser do indivíduo.

O *logos* e o símbolo direcionam para uma nova forma de conceber as questões relativas à razão e à verdade. A lida com os símbolos e as imagens faz vigorar uma forma de “*apreciação, não mais semiótica*”, ou representativa, tornando-se “*necessário fazer a pergunta: qual o sentido indicado*”. O símbolo e o indivíduo em sua compreensão requerem uma hermenêutica própria, construção e realização de sentido que é modo de ser.

“Um dos grandes obstáculos para a compreensão psicológica é a indiscreta curiosidade de saber se o quadro psicológico apresentado é “verdadeiro” ou “correto”.....”(Jung:1916,p.22)

Essa concepção de indivíduo se abre para um mundo que se dá como fundamento na diversidade de modos de ser e apreensão. Ao deslocar a razão e a subjetividade representacional como os únicos modos de apreensão e geração de sentido, a consciência deixa de ser auto-reflexão e saber para tornar-se um modo de existência que corresponda de maneira mais própria à diversidade de modos de ser.

“...em tais casos não é absolutamente necessário que o próprio processo de confrontação se torne consciente em todos os seus detalhes. Muitas vezes, uma reação total não tem ao seu dispor aqueles pressupostos, pontos de vista e conceitos teóricos que nos possibilitam uma apreensão clara de seu sentido. Neste caso, devemos nos contentar com o sentimento tácito mais rico de sugestões, que surge em lugar deles e que é mais do que uma conversa brilhante.” (Jung:1916, p.21)

IV

Ao longo da obra de Jung o “processo” é situado como o objetivo final de seu trabalho clínico, que poderia ser dividido em dois momentos. O primeiro é a “análise” dos conteúdos inconscientes que possibilitariam a adaptação do indivíduo no curso da vida — pela dissolução de seus “complexos” e sintomas neuróticos. A adaptação seria uma disponibilidade necessária para aceitar o mundo em sua historicidade, no fluxo das idéias, representações e valores que constituem uma sociedade. Mas quando esses valores não são suficientes para orientar o indivíduo, Jung propõe como necessária a busca de novos sentidos. O segundo momento da terapia visa levar o indivíduo, através do contato com o inconsciente coletivo, a criar novos valores para sua vida que correspondam ao seu destino mais próprio, o processo de “psico-síntese” (Jung:1973) onde há uma diferenciação do indivíduo pela construção de uma nova narrativa, uma nova história portadora de sentido. O processo de psico-síntese seria o que melhor caracterizaria a obra de Jung, sua

intenção em fundar uma psicologia baseada na questão do sentido — uma visão teleológica³⁸ da vida psíquica ao invés de causalista.

A “realização do todo” é um processo natural, para o qual tende “tudo o que vive” (Jung:1945). A tarefa da terapia seria a “aceleração”, pela tomada de consciência, deste processo. Mas não se deve confundir individuação com solipsismo ou individualismo, o processo não é a tomada de consciência do “eu”, que inclui “inconsciente pessoal”, nem a afirmação da subjetividade como indivíduo.

“Muito embora a tomada de consciência da individualidade possa corresponder ao destino natural do ser humano, ela não é o fim último. Isso porque não é possível que o objetivo do homem se reduza a um conglomerado anárquico de existências individuais. Contrapondo-se a isso, o processo da individuação natural produz uma consciência do que seja a comunidade humana, porque traz justamente à consciência o inconsciente³⁹, que é o que une todos os homens” (Jung 1945, p.103).

O “processo” por um lado é uma integração do inconsciente e da consciência, uma internalização em si, uma diferenciação da coletividade, onde o indivíduo é levado a assumir a responsabilidade por si próprio. Por outro lado é algo que não se dá sem o outro, pois a realização da totalidade é o reconhecimento de si como “situado” em um mundo que não se restringiria à consciência; através do outro o mundo se desvela de variadas formas.

³⁸ A noção de teleologia não deve ser compreendida de forma reificada. Jung não diz em momento algum que haja um ponto para onde se dirija a vida psíquica; este fim que identifica como o processo de individuação é algo a ser realizado sempre e de novo, onde o sentido vigoraria como seu determinante sem ser determinado. O fim, o telos, é a própria necessidade de sentido, a construção e tecitura de um enraizamento e uma narrativa que possibilitem a construção de um indivíduo onde mundo e homem se realizam.

³⁹ O inconsciente é a “psique objetiva” na qual nos encontramos e o fundamento de toda e qualquer consciência. O reconhecimento desta “realidade” é a verificação do indivíduo como um modo de existir que se atualiza através de uma narrativa onde homem e mundo compõem seu texto, ao invés

“... o inconsciente coletivo é qualquer coisa menos um sistema pessoal encapsulado; ele é objetividade absoluta, tão amplo como o mundo e abre para todo o mundo. Nele eu sou o objeto de toda subjetividade, em completa oposição de minha consciência ordinária, onde sou o sujeito que possui um objeto. Lá eu sou completamente um com o mundo, do mesmo modo uma parte dele, de forma que o eu esquece muito facilmente quem eu realmente sou. ‘Perdido em si-mesmo’ é uma boa maneira de descrever este estado. Mas este ‘Selbst’ é o (próprio) mundo,...” (Jung, 1936, p. 46).

A totalidade descrita como “processo de individuação” é a realização do “Selbst”. A criação de um novo centro da consciência que não é mais o ego e a subjetividade, mas é formado no processo de realização simbólico, “pela função transcendente”.

O “inconsciente coletivo” é uma realidade “psicóide” (Jung:1952), uma qualidade que escapa a qualquer possibilidade representativa, indicando uma dimensão da experiência onde não se distingue o físico do psíquico — *Pleroma*. Com esta idéia de “psicóide”, que Jung compara com a teoria da física quântica sobre os *fótons*, ele procura romper com a dicotomia entre interno e externo — indicando modos de realização de uma realidade mais originária. Tal como os físicos que criaram a imagem de *fóton* para descrever a natureza da luz, descrita ora como partícula, ora como onda, Jung criará a imagem de “psicóide” para descrever o inconsciente coletivo como algo que ora se dá como psíquico, ora como físico.

“‘As camadas’ mais profundas da psique perdem sua unidade individual à medida em que elas se retiram cada vez mais em direção à escuridão. ‘Cada vez mais baixo’, isto quer dizer, à medida em que elas se aproximam dos sistemas

funcionais autônomos tornam-se incrivelmente coletivas, até que são universalizadas e se extinguem na materialidade do corpo, isto é, nas substâncias químicas. O carbono do corpo é simplesmente carbono. Uma vez 'no fundo' a psique é simplesmente 'mundo'. Neste sentido eu sustento que Kereniy está absolutamente correto quando diz que no símbolo o próprio mundo está falando."(Jung, 1940, p. 173)

Pode-se fazer um paralelo com Merleau-Ponty (1945) que, através da idéia de “corpo-vivido”, tenta fundar a experiência dentro de uma metáfora espacial, dando ao sujeito o reconhecimento de sua existência e do mundo centrado na experiência corpórea. O corpo não é um sistema biológico ou um objeto, mas é o espaço onde se dá a constituição da consciência, o encontro do indivíduo e mundo, é a maneira própria de ser do sujeito e consciência do mundo. O corpo é o *locus* de realização de sentido. Dizer que o corpo é um objeto ou um corpo fisiológico são maneiras de interpretar esta experiência do “corpo-vivido”.

A dimensão “psicóide” da realidade é fundamental para a compreensão da obra de Jung, pois é a experiência instauradora de mundo; ela se confunde com a estrutura própria do inconsciente coletivo, a partir do qual homem e mundo se determinam como compreensão e possibilidade. A natureza do “inconsciente coletivo” é esta experiência instauradora que o homem — no processo de individuação — recupera através dos símbolos. Reconhecer tal experiência ante-predicativa como instauradora do mundo bem como a consciência em sua constituição como “intencionalidade”, é dizer que qualquer disposição do homem no mundo é uma possibilidade de sentido. O homem, o indivíduo é uma narrativa que não esgota o “silêncio” dessa experiência fundadora, mas o instaura em todo seu vigor, como uma história do “silêncio”.

Uma determinada época cria símbolos que nascem e morrem⁴⁰, possuindo como uma de suas funções orientar e criar valores que possibilitem a existência desta cultura no mundo (Jung: 1920). A história, qualquer sociedade numa determinada época, é uma forma de compreensão desta realidade “ante-predicativa” — que instaura um direcionamento e constitui os homens que nela se encontram — e realização do símbolo em um determinado modo de ser. É um modo de ser que necessita esquecer a dimensão paradoxal e originária do silêncio como condição para perpetuar sua identidade, que se dá como historicidade.

O “processo” como instauração do homem no mundo, no “inconsciente coletivo”, é a restauração da experiência do indivíduo como uma totalidade determinada e constituída a partir desse “silêncio”. Restaurar o indivíduo como “sentido” é poder reconhecer sua época como um modo legítimo de existir e não negá-la. O mundo da técnica, da quantidade, do sujeito lançado num mundo como “*res extensa*” é uma possibilidade e uma compreensão da experiência, mas não a única. Jung encaminha, assim, para uma abertura de mundo, onde o problema da verdade perde o seu valor para a questão da correspondência à situação original do homem — qual o sentido da história que ao ser contada o constitui.

“Em definitivo, toda vida é a realização de um todo, isto é, de um ‘si-mesmo’ (Selbst), razão pela qual esta realização pode ser chamada ‘individuação’. Pois toda vida está ligada a ‘condutores’ e realizadores individuais e é absolutamente inconcebível sem eles. Mas cada ‘condutor’ recebe também um destino e uma especificidade que lhe são próprias, e é sua realização que confere um sentido à existência. É um fato que o ‘sentido’ poderia freqüentemente também ser nomeado ‘sem-sentido’, mas existe uma certa

⁴⁰ Para Jung existiriam dois tipos de “símbolos”: símbolos naturais, derivados dos conteúdos inconscientes da psique e que representam um imenso número de variações das imagens arquetípicas essenciais e símbolos culturais-sociais; que passaram por inúmeras transformações e ao mesmo por um longo processo de elaboração mais ou menos conscientes, tornando-se imagens coletivas aceitas pelas sociedades.

incomensurabilidade entre o mistério da existência e o espírito humano. 'Sentido' e 'sem-sentido' são interpretações forjadas pelo homem cujo objetivo é dar-nos uma orientação suficientemente válida" (Jung 1943, p.291)⁴¹.

V

O símbolo é a própria experiência da constituição do indivíduo como “processo” e possibilidade de realizações de modos de ser.⁴² A imagem é a “qualidade definitiva”(Brooke: 1991) do “ente” a partir do qual o mundo e percepção de si mesmo (eu) emerge e é derivada. “O símbolo é a expressão do enriquecimento da consciência pela experiência vivida”(Jung 1973, p.97). Esta experiência vivida pode ser vista como uma experiência radical, “ante-predicativa”, a partir da qual se constitui o símbolo como emergência de sentido diversos. A imagem como símbolo é o modo de compreensão da experiência originária do indivíduo, o que leva a romper com a noção de imagem e símbolo como representação, e situar este modo de compreensão do humano como uma interpretação gerada a partir desta experiência vivida.

⁴¹A “individuação” pode ser descrita “em uma perspectiva fenomenológica, como um processo de diferenciação e transformação no qual a identidade pessoal é estabelecida como apropriação de um número limitado de disposições de mundo e relacionamentos a partir da totalidade de possibilidades que Jung chama *Selbst*. Tal apropriação constitui uma encarnação personalizada e uma transformação, dentro dos limites de um espaço cultural e tempo, *Selbst*.”(Brooke 1991, p.119). Em nossa cultura tal apropriação se dá de forma “heróica”, a identidade pessoal é estabelecida antropocentricamente e a subjetividade como limite e medida de todas as coisas.

⁴² Mesmo o sentido imediato ou manifesto já é uma interpretação, um modo de compreensão e ser, que se estabeleceu como válido num determinado contexto. Como símbolo promovedor de sentido e valor que constitui uma determinada situação, ele participa do modo de compreensão originária do homem. Quando se fala em “manifesto” é porque se pensa em algo “oculto” e só podemos olhar a realidade assim se existir uma dimensão interna e outra externa. No “manifesto” tudo está dito.

“O que chamo símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além de seu significado evidente e convencional, implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós.

Assim, uma palavra ou imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem tem um aspecto ‘inconsciente’ mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado, e nem podemos ter esperanças de defini-las ou explicá-las. Quando a mente explora um símbolo é conduzida a ideais que estão fora do alcance de nossa razão.” (Jung 1964, p.20)

A imaginação é restaurada como fundamento do homem em Jung, se diferenciando da fantasia, pois esta é uma atividade da subjetividade e da consciência, que não corresponde à experiência vivida. Na imaginação, o sentido se dá enquanto fundamento do “processo de individuação” e não se esgota, remetendo-o para uma experiência que “ultrapassa o entendimento”(Jung:1973, p.97). Uma experiência “ambígua” (Merleau-Ponty, 1945) ou “paradoxal” que abarca o indivíduo em sua totalidade. O símbolo reúne em si *“uma contextura de natureza bastante complexa, pois em sua constituição participam dados de todas as funções psíquicas”* (Jung: 1920, p. 546).

O “Selbst” é a imagem usada por Jung através da qual descreve o “processo de individuação”. O “processo” é a realização do “Selbst”, da totalidade, e ao mesmo tempo só se dá pela realização do Selbst, o “processo de individuação”. A realização do Selbst é descrita como a criação de um centro da personalidade que passa a ser o orientador do “processo”.

“O Selbst é uma realidade ‘sobre-ordenada’ ao consciente. Abrange a psique consciente e inconsciente que também somos (...) Mas não devemos nutrir a esperança de chegar a uma consciência aproximada do Selbst; por mais consideráveis e extensas que sejam as realidades interiores e os setores

apreendidos pela consciência, não desaparecerá a massa imprecisa e uma soma desconhecida de incoerência, que também faz parte integrante da totalidade do Selbst.” (Jung: 1961, p.358)

Como símbolo, “Selbst” é a melhor “expressão” de uma experiência que ultrapassa o entendimento. Este centro, que é a totalidade da circunferência - “...o qual compreende ao mesmo tempo o consciente e o inconsciente; é o centro dessa totalidade, como o eu é o centro da consciência” (ibidem) - não existe nem como centro nem como circunferência se o compreendermos como uma contradição lógica. Paradoxalmente, Jung diz que nenhum limite pode ser dado ao inconsciente assim como à própria consciência. Ele (o inconsciente) só passa a existir quando se dá no encontro com a consciência, que o identifica como desconhecido. O mesmo pode ser dito da consciência.

“Teoricamente, é impossível dizer até onde vão os limites do campo da consciência, porque este pode estender-se de modo indeterminado. Empiricamente, porém, ele alcança sempre o seu limite, todas as vezes que toca o âmbito do desconhecido.” (Jung: 1954, p.3)

Poder-se-ia dizer que o inconsciente e o consciente possuem uma ambigüidade, para Jung. Existiria uma consciência coletiva e heróica que seria uma forma de inconsciência, e o inconsciente possuiria sua própria forma de intencionalidade operativa, sendo uma forma de consciência. Geralmente ele prefere o termo consciente para se referir à capacidade de refletir sobre, apreciar. A

apreciação seria a forma própria da intencionalidade encarnada, pré-reflexiva ou vivida inconscientemente, de apreensão da existência e da experiência.

A apropriação seria o ato de “responsavelmente” (Brooke:1991) o indivíduo aceitar suas próprias experiências como algo pertencente a si mesmo, assumindo seu destino ao invés de se massificar. Ela se daria como o processo pelo qual as coisas, imagens e eventos são percebidos psicologicamente e não de forma literal. Este processo não é de forma alguma separado da reflexão para Jung. Reflexão seria o mesmo que tornar-se consciente, sentir que algo é “justo” (Adler:1980), processo de integração e apreensão⁴³.

“A reflexão não deve ser entendida simplesmente como um ato de pensamento, mas sim como uma atitude...Como o próprio mundo testemunha (“reflexão” significa literalmente “voltar-se para trás”), reflexão é um ato espiritual que vai em sentido contrário ao processo natural ; um ato no qual nós paramos , chamamos alguma coisa à mente, como uma imagem, e estabelecemos uma relação que nos situa com o que vimos.”(Jung:1942,p.48)

A reflexão não se daria de maneira representativa e sim como resultado de reconhecimento, “reflexão sobre” e “retenção” da experiência de tal forma que possibilite o indivíduo integrar isso com o que aprendeu e senti-lo como relevante, apreendendo e gerando um sentido para sua vida.

O inconsciente seria inconsciente apenas a partir do ponto de vista do homem, não necessariamente em si mesmo ou por si mesmo; este termo

⁴³ “...quando nós sentimos que alguma coisa é “justa”, nós já sentimos que isto “tem um sentido”...Jung observou um dia que o aspecto teleológico destas expressões : “que convém”, “que é em seu lugar”, tais como se encontram no domínio biológico , deveria se formular em psicologia como “significativos”. Em outros termos , a experiência do sentido conduz a um sentimento de “ajustamento” psíquico ou de intencionalidade . Mesmo a expressão “estar no local que convém” é muito pouco definida e necessita de ser explicitada por um exemplo empírico.”(Adler:1980,p.149)

descreve uma qualidade da vida que é vivida, não alguma entidade metafísica substancializada. Possui um modo de compreensão, mesmo que não seja reconhecido pela consciência representacional. Ele seira, então, uma consciência ambígua, uma encarnação existencial e nascente, à qual faltaria, entretanto, auto-reflexão e apropriação.

O inconsciente como intencionalidade encarnada, corporificada, estaria sempre presente nos relacionamentos intrapessoais, se dando disponível na experiência. Pode-se dizer que não haveria, então, apenas processos de projeção — de um inconsciente subjetivo sobre o mundo. O que se chama por projeção seria a apropriação e vivência de um modo de ser e de uma maneira do inconsciente se manifestar através dos relacionamentos. O outro e o mundo fazem parte dessa intencionalidade encarnada e são horizontes de manifestação e geração de sentido tanto quanto o próprio indivíduo.

O horizonte da consciência — alguém que se identifica como sendo a própria pessoa (o eu) — poderia apenas refletir de uma forma incompleta a existência que se encontra desde seu princípio vivida de forma inconsciente. A auto-compreensão ou o auto-conhecimento nunca seriam transparentes para o eu, por causa da opacidade impessoal do fundamento da vida, que é o solo da consciência. Tanto a consciência quanto o inconsciente seriam inapreensíveis em sua forma última, pois a própria vida ante-predicativa, o inconsciente, é um momento de abertura e de uma síntese inacabada, se dando como revelação e ocultamento.

VI

Compreender esta experiência é compreendê-la fundamentalmente como geradora de símbolos ou imagens. Assim, quando se fala em “inconsciente”, “consciência”, “eu”, “corpo” e “sujeito”, por exemplo, o que se estaria fazendo é imaginar formas de estar no mundo. Imagens que não são criadas pela subjetividade mas emergem na atualização da disposição de homem e mundo, que se dá na experiência do “inconsciente coletivo”, e são a própria subjetividade se constituindo. Estas imagens são necessárias para orientação do eu mas, enquanto símbolos, não esgotam a realidade.

“Um termo científico tal como ‘individuação’ não significa de maneira alguma que se trata de um estado de fato conhecido e definitivamente esclarecido. Ele designa somente um domínio de pesquisa, até agora, muito obscuro e que possui muita necessidade de ser explorado: o processo de centralização formador da personalidade no inconsciente. Trata-se de processos vitais que, pelo seu caráter numinoso, têm desde sempre constituído o estimulante mais importante para a formação de símbolos. E estes processos são misteriosos, na medida em que eles colocam um enigma ao entendimento humano, enigma este que o homem se esforçará ainda durante muito tempo, e talvez em vão, para resolver. Pois, em última análise, se pode duvidar que a razão seja o instrumento que convenha a esta pesquisa...” (Jung : 1943, p.607)

O “processo de individuação” poderia ser visto, então, como uma imagem da obra de Jung, processo de confecção e tecitura da narrativa que é o sentido, sentido que é o próprio indivíduo, descrito dessa forma paradoxal, como o

logos que reúne e recolhe em si a a linguagem que é o Ser. Ao invés de se reificar e compreender como mais um ente a ser constituído, essas imagens apontariam para uma totalidade que seria o enraizamento de homem e mundo, em toda sua indeterminação e transcendência.

Nessa imagem se encontra concentrada, também, de forma operacional, a teoria junguiana sobre o psiquismo; ao reconhecer o “processo” como um símbolo, poder-se-ia tentar compreender para qual experiência Jung encaminha e qual o seu projeto de indivíduo. Simultaneamente, se o “processo se encontra” dentro da “obra”, a “obra” de Jung se revela em toda sua complexidade e originalidade através do “processo de individuação”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Pao Yu sonhou que estava em um jardim idêntico ao de sua casa. Será possível — disse — que haja um jardim idêntico ao meu? Acercaram-se a ele umas donzelas. Pao Yu, atônito, disse a si mesmo: “Alguém terá donzelas iguais a Hsi-Yen, a Pin-Erh e a todas as da casa?” Uma das donzelas exclamou: “Aí está Pao Yu. Como terá chegado até aqui?” Pao Yu pensou que o haviam reconhecido. Adiantou-se e lhes disse: “Estava caminhando, e por casualidade cheguei até aqui. Caminhemos um pouco.” As donzelas riram. “Que desatino! Te confundimos com Pao Yu, nosso amo, porém tu não és tão garboso como ele”. Eram donzelas de outro Pao Yu. “Queridas irmãs” — lhes disse — “eu sou Pao Yu. Quem é vosso amo?” “É Pao Yu” — responderam. “Seus pais lhe deram esse nome, composto dos caracteres Pao (precioso) e Yu (jade), para que sua vida fosse longa e feliz. Quem és tu para usurpar seu nome?” E se foram rindo.

Pao Yu ficou abatido. “Nunca me trataram tão mal. Porque me detestaram estas donzelas? Existirá, de fato, um outro Pao Yu? Tenho que averiguar”. Movido por estes pensamentos, chegou até um pátio que lhe era familiar. Subiu a escada e entrou no seu quarto. Viu um jovem deitado; ao lado da cama, rindo, umas mocinhas faziam trabalhos domésticos. O jovem suspirava. Uma donzela lhe disse: “Que sonhas, Pao Yu? Estas aflito?”. “Tive um sonho muito esquisito. Sonhei que estava em um jardim e vocês não me reconheciam e me deixavam só. Eu as segui até em casa e me encontrei com outro Pao Yu dormindo na minha cama”. O jovem levantou-se e o abraçou, gritando: “Não era um sonho; tu és Pao Yu”. Do jardim uma voz chamou: “Pao Yu!” Os dois Pao Yu estremeeceram. O sonhado se foi; o outro dizia: “Volta logo, Pao Yu”. Pao Yu se despertou. Sua donzela Hsi-Yen lhe perguntou: “Que sonhavas, Pao Yu? Estas aflito?”. “Tive um sonho muito esquisito. Sonhei que estava em um jardim e que vocês não me reconheciam....””(Tsao Hsue-King, Sonho do aposento vermelho(c.1754) in Borges: 1994,p.13)

O objetivo desta dissertação não é determinar um fundamento para se julgar a obra de Jung ou caracterizá-lo como fenomenólogo. Esta dissertação surgiu após ter observado uma tendência na literatura junguiana e em sua própria obra de uma facilidade para a reificação de suas idéias e para a falta de uma crítica epistemológica que lhe faça juz. A maioria dos autores junguianos ou escrevem seus livros como que justificando as idéias de Jung, considerando suas idéias e imagens como entidades metafísicas, reificando-as, desta forma.

Essa reificação pode ser estendida ao indivíduo e aos processos psíquicos, pois estes deverão justificar e se adequar a um modelo pré-existente, às entidades metafísicas, tal como os arquétipos por exemplo. Não haveria uma preocupação em se pensar o sentido destas imagens, utilizadas por Jung, ou o horizonte para o qual aponta. Me parece necessário, por causa dessa interpretação “ingênua” de sua obra, tentar uma maneira de se pensar Jung, que indo além de suas idéias, possibilite uma fundamentação de suas intuições ao mesmo tempo que as esclareça, permanecendo dentro de seu próprio horizonte. Sem procurar compará-lo ou julgá-lo por algum olhar que faça-o perder a sua diferença e identidade. Me parece ser a fenomenologia, mais propriamente a fenomenologia hermenêutica o instrumento que melhor corresponda a isto. Esta dissertação é, assim, a tentativa de uma hermenêutica da obra de Jung. Hermenêutica no sentido de dar voz, criar pensamento, gerar uma morada para o *logos*. A voz e o sentido são o pensamento que se recolhe e reúne, respondendo às intuições e à experiência originária, que vigora a cada momento em Jung.

Meu ponto de partida foi considerar sua obra como uma imagem ou narrativa que é contada a respeito do homem e do mundo, como ele mesmo diz sua obra e sua vida são um mito que se realizou, uma história significativa que é criada e gerada a fim de ligar homem e cosmos. O símbolo é morada da existência do homem, assim em seu horizonte se encontra o vigor da experiência, dos afetos e do pensamento. Ao fazer uma hermenêutica de sua obra estaria me dispondo a gerar pensamento a partir deste símbolo, desta questão que não se esgota e vigora enquanto o símbolo se mantém vivo. O filosofia, ou o diálogo entre Jung e a fenomenologia me possibilita apontar para a obra de Jung como um horizonte onde o pensamento habita e vigora, ao invés de considerá-la como alguma verdade estabelecida ou descoberta por ele. Se seu pensamento possui algum valor este valor se encontra fundado em algo indizível e inapreensível que se faz necessário atualizar, tornar carne a cada instante. Se sua obra vigora é por responder a questão do Ser, do *logos*, o fundamento incondicionado do humano. Ela se realiza e atualiza como uma questão, e a filosofia e o pensamento são formas de respostas a esta questão. Questão que é a mais digna de ser considerada pelo homem e, também, a mais inútil de todas em uma época regida por verdades que reificam e calculam, que consideram homem e o mundo como objetos a serem explorados e medidos.

Mais interessante que procurar fundamentos "metafísicos" ou gerar um discurso apologético da obra de um autor é dialogar com ela. Para isso creio ser preciso uma abertura de ambas as partes. Esta abertura se daria pelas questões que vigoram, pelo indeterminado que subjaz na obra e pela inspiração, isto é, pela possibilidade de se criar a cada instante uma nova tecitura de sentido, não enquanto uma resposta acabada, na qual obra e leitor participem.

Através da obra de Jung creio ser possível levantar diversas questões, que muito possivelmente não foram consideradas como tal por ele, mas surgem a partir do horizonte de suas intuições e experiências. Como leitor e como participante de um diálogo com sua obra penso serem essas questões importantes, pois estão a lidar com o problema da compreensão, do indivíduo e do mundo, contribuindo para a psicologia atual.

Algumas dessas questões que tentei ressaltar foram a da necessidade e da diferenciação de uma ciência e uma psicologia centrada numa lógica explicativa e em uma lógica compreensiva, ou uma ciência centrada na compreensão. Pode-se até mesmo pensar na problematização e valor do que se considera como ciência, e sua própria forma de descrição da dinâmica psíquica.

Observa-se também o uso de imagens e metáforas como a forma originária da própria experiência. Torna-se relevante pensar a questão do simbólico e suas interpretações. O mundo se desvelando como interpretação e compreensão de mundo. Numa época onde a imagem predomina como meio de comunicação pode-se considerar Jung como uma fonte rica para o pensamento e crítica desse modo de realização de nossa época com sua teoria do imaginário, da imaginação como e pelo seu próprio método em lidar com a realidade como constituída originariamente como simbólica. A imagem surge em sua obra não como mero veículo de comunicação mas sim como a própria estrutura da compreensão.

Diversas vezes Jung fala em “esforço moral” (Jung: 1961), o esforço necessário para se assumir uma determinação e mudança de atitude provocada pelo encontro com o inconsciente. Este esforço, conforme diz, é vital, pois o processo de individuação e a mudança de atitude quando promovida a partir do encontro

com o inconsciente levam o indivíduo a assumir uma posição que habitualmente se contrapõem ao coletivo, a atitude massificada. Se apresenta aqui algo que poderia ser descrito como a diferença entre ética e moral, que tanto é discutida pela filosofia. A atitude moral da qual Jung fala seria uma nova ética, ou uma ética que se realiza a cada instante como uma de-cisão, uma aceitação e disposição a assumir a realidade como poliforme, constituída por diversos discursos; é uma forma de compreensão do símbolo, da experiência que se daria como uma imagem.

“Le diable est donc le dévoreur. Comprendre = comprehendere = katasullambanein, c’est aussi engloûtir. La compréhension avale. Mais on ne doit pas se laisser avaler quand on n’a pas l’intention de jouer le rôle du héros, à moins bien sûr d’être vraiment un héros capable de terrasser le monstre de l’intérieur.....Le désir de comprendre, qui paraît si normal et si universellement humain, dissimule une volonté diabolique qui, si elle ne m’est pas d’abord sensible à moi-même, l’est cependant à l’autre. La compréhension est un pouvoir qui enchaîne affreusement, à la limite un véritable meurtre d’âme, dès qu’elle fait disparaître des différences vitales. Au coeur de tout individu est un mystère de vie qui s’éteint lorsqu’il est “saisi”. C’est pourquoi les symboles eux aussi demandent à garder leur mystère; s’ils sont mystérieux, ce n’est pas seulement parce que la réalité qui les sous-tend ne peut être clairement comprise, c’est parce que le symbole est là pour prévenir les interprétationsqui sont en effet si mensongères qu’elles ne manquent jamais leur effet. La compréhension “analytique” produit chez les malades un effet destructeur bénéfique de la même manière qu’un produit caustique ou thermocautère. Mais sur des tissus sains, son action destructive est funeste..... Toute compréhension, quelle qu’elle soit, qui se contente de rattacher à ses points de vue généraux, porte en elle cet élément diabolique et s’avère mortelle. Elle arrache la vie de l’autre à la voie qui lui est propre, l’entraîne de force dans un monde étranger où elle ne peut vivre. La véritable compréhension cependant paraît être ce que l’on ne comprend pas, et qui pourtant existe et agit..... On devrait se féliciter d’être aveugle aux mystères de l’autre, car cela nous empêche de commettre des violences diaboliques....” (Jung: 1915/1994,p.67)⁴⁴

⁴⁴ “O diabo é o devorador. Compreender = comprehendere = katasullambanein, é também engolir. A compreensão engole. Mas não se deve deixar engolir quando não se pretende desempenhar o papel do herói, a menos que se esteja bem certo de ser um herói capaz de destruir o monstro interno... O desejo de compreender, que parece tão normal e universalmente humano, dissimula uma vontade diabólica que, se não for sensível desde o início a si-mesmo, é, entretanto, para o outro. A compreensão é um poder que acorrenta assustadoramente, ao extremo é na verdade um assassinato da alma, desde que ela faz desaparecer as diferenças vitais. No coração de todos os indivíduos há um mistério de vida que se extingue desde que se trona “preso”... É por isto que os símbolos também requerem que seja preservado seu mistério; se eles são misteriosos, não é somente porque a realidade que os subentende não possa ser apreendida claramente, é por que o símbolo está lá para prevenir as interpretações ...que são, em efeito, tão mentirosas que jamais falta seus efeitos. A

Onde se lê a referência a compreensão creio se tornar mais claro o que Jung diz se compreendermos em seu lugar uma crítica a explicação que desfaz todas as dobras e tenta capturar uma verdade a respeito do mundo e do homem. Haveria, assim, um reencantamento de mundo e de homem, que se dispõem como morada do sagrado e *logos*. Do mistério inenarrável gerador das formas de discurso que o homem empreende na tentativa de criar uma morada para si.

Essas são apenas algumas questões que podem ser levantadas a partir da obra de Jung. Se uma obra perdura é por que de alguma forma ela responde a uma dimensão da experiência que é o fundamento da existência de homem/mundo. Essa resposta se dá como a morada do pensamento, como o horizonte que sempre e a cada vez recua suas linhas fronteiriças quando nos aproximamos delas. Essa permanência não se funda em uma rigidez da tradição ou autoridade, numa condição metafísica, e cabe ao leitor, a quem se depara com a obra em um diálogo se dispor como a abertura que promove essa resposta. Para isso é necessário o limite de cada instante, reconhecer que cada leitura ou interpretação é limitada e por ser limitada encontra seu momento de verdade.

compreensão "analítica" produz nos doentes um efeito destrutivo benéfico da mesma maneira que um produto caustico ou cauterizador. Mas sobre os tecidos sãos, é uma ação destrutiva e funesta... Toda compreensão, qualquer que seja, que se contente de prender em seu ponto de vista geral, porta em si esse elemento diabólico e se mostra mortal. Ela arranca a vida do outro de sua vida própria, e a arrasta a força para um mundo estranho onde não pode viver....A verdadeira compreensão, entretanto, parece ser o que não se compreende mas que existe e age...Se deveria felicitar-se de ser cego aos mistérios dos outros, pois isto evita de cometer violências diabólicas..." (Jung: 1915/1994,p.67) Tradução minha.

ANEXO

Anima:

Para Jung a anima é a personificação de todas as tendências psicológicas femininas na psique do homem — os humores e sentimentos instáveis, as intuições proféticas, a receptividade ao irracional, a capacidade de amar, a sensibilidade à natureza e, por fim, o relacionamento com o inconsciente. Em suas manifestações individuais o caráter da anima de um homem (a maneira de se relacionar com o feminino) é determinado, em geral, por sua mãe.

Tanto uma experiência positiva quanto uma negativa podem ser ruins se a consciência se mantém indiferenciada em relação à Anima, isto é, ao inconsciente. Todos seus aspectos apresentam as mesmas tendências que se observa na Sombra, podem ser projetados de maneira a parecerem qualidades pertencentes a uma determinada mulher, gerando uma identificação que é uma forma de alienação psíquica.

A alma se apresenta, também, como a mediadora entre o ego e o inconsciente/ *Selbst*. Em seu aspecto mais amplo ela é a “alma do mundo”, se identificando com o *Pleroma*. Sua função “positiva”, como intermediária, ocorre quando o homem leva a sério os sentimentos, os humores, as expectativas e as fantasias enviadas por sua alma e quando ele os fixa de alguma forma. Quando trabalha “calma” e “demoradamente” todas as sugestões da alma, os afetos, diversos materiais, outras imagens, podem surgir.

Jung fala em quatro “estágios” de desenvolvimento da Anima, qualidades de relacionamento e compreensão da imagem da Anima.

- Eva - o instinto biológico;
- Helena - personifica um nível romântico e estético;
- Maria - o amor espiritualizado;
- Sophia - a sabedoria que transcende até mesmo a pureza e a santidade, a imagem em sua forma irrepresentável.

Animus:

“... *A anima, sendo feminina, é a figura que compensa a consciência masculina. Na mulher a figura compensadora é de caráter masculino e pode ser designada pelo nome de animus. Se não é simples expor o que se deve entender por anima, é quase insuperável a dificuldade de tentar descrever a psicologia do animus.*” (Jung:1920,p.195)

O *Animus* é a personificação das tendências psicológicas masculinas na psique feminina. Para Jung o *animus* não costuma se manifestar sob a forma de fantasias ou inclinações eróticas, aparece, mais comumente, como uma convicção “secreta” ou “sagrada”. Dificilmente se pode contradizer uma opinião do *animus* porque, em geral, é uma opinião certa; no entanto, raramente enquadra-se em uma determinada situação individual. É uma opinião que parece razoável, mas que está fora de propósito. O *animus* aparece muitas vezes, simbolizado por um grupo de homens: neste caso, o inconsciente indica que o *animus* representa um elemento mais coletivo que pessoal.

Jung discrimina quatro níveis ou “estágios de desenvolvimento” da imagem do *animus*, podem ser interpretados como os “níveis de hermenêutica” deste símbolo;

- força física;
- o homem romântico ou o homem de ação;
- o possuidor do dom da palavra;
- o pensamento ou espiritualidade. O *animus*, em sua forma mais altamente desenvolvida, relaciona a mente feminina com a evolução espiritual de

sua época, tornando-se assim mais receptiva a novas idéias criadoras do que o homem.

"For a woman, the typical danger emanating from the unconscious comes from above, from the "spiritual" sphere personified by the animus, whereas for a man it comes from the chthonic realm of the "world and woman," i.e., the anima projected on to the world." (Jung:1934,p.316)⁴⁵

Arquétipos:

"O conceito de arquétipo ...é derivado da repetida observação que, por exemplo, os mitos e os contos-de-fadas da literatura do mundo contém motivos fundamentais que emergem em qualquer lugar. Nós encontramos estes motivos em fantasias, sonhos, delírios e ilusões de vidas individuais hoje. Essas imagens típicas e associações são o que chamo de idéias arquetípicas. Quanto mais vividas elas são, mais elas serão coloridas por tons particularmente fortes de sentimentos...Ela imprime, influência e nos fascina. Elas têm sua origem no arquétipo, o qual é em si mesmo um inconsciente irrepresentável, uma forma pré existente que parece ser parte de uma herança da estrutura da psique e pode por conseguinte manifestar-se em qualquer lugar espontaneamente, a qualquer tempo. Pela sua natureza instintiva o arquétipo sustenta os complexos afetivos, que participam de sua autonomia." (Jung:1947,p.418)

"O arquétipo é natureza pura,..."(Jung:1946/1991,p.147)

"...me parece provável que a natureza real do arquétipo não é capaz de se fazer consciente, que ela é transcendente, por esta razão eu o chamo psicóide."(Jung:1946/1991,p.150)

⁴⁵ "Para a mulher, o perigo típico que emana do inconsciente vem de cima, da esfera "espiritual" personificada pelo animus, em quanto que para o homem vem do reino ctônico do " mundo e da mulher", isto é, a anima projetada no mundo" (Jung:1934,p.316) Tradução minha.

A imagem de arquétipo é bastante controversa na obra de Jung. Pode parecer que ele está a falar de categorias do entendimento em um sentido kantiano ou em determinantes da conduta humana. Esta é uma de suas idéias mais brilhantes para se compreender, também, a ruptura da dicotomia entre homem e mundo e o caráter simbólico ou imaginal da realidade. O arquétipo como “natureza pura” e como origem de qualquer experiência pode ser melhor compreendida como a “*physis*” dos pré-socráticos, como o *logos* que de si mesmo se manifesta a cada instante como diferença e determinação. Os arquétipos não são possuidores de algum conteúdo ou estruturas geneticamente transmissíveis, é a natureza em sua forma incondicional que surgindo como novo remete para o mesmo, o *logos*.

“Again and again I encounter the mistaken notion that an archetype is determined in regard to its content, in other words that it is a kind of unconscious idea (if such an expression be admissible). It is necessary to point out once more that archetypes are not determined as regards their content, but only as regards their form and then only to a very limited degree. A primordial image is determined as to its content only when it has become conscious and is therefore filled out with the material of conscious experience. Its form, however, as I have explained elsewhere, might perhaps be compared to a axial system of a crystal, which, as it were, preforms the crystalline structure in the mother liquid, although it has no material existence of its own. This first appears according to the specific way in which the ions and molecules aggregate. The archetype in itself is empty and purely formal, nothing but a facultas praeformandi, a possibility of representation which is given a priori. The representations themselves are not inherited, only the forms, and in that respect they correspond in every way to the instincts, which are also determined in form only. The existence of the instincts can no more be proved than the existence of the archetypes, so long as they do not manifest themselves concretely...” (Jung: 1940/1971, p.79)⁴⁶

⁴⁶ *De novo e de novo encontro a noção errada que um arquétipo é determinado em relação a seu conteúdo, em outras palavras que é um tipo de idéia inconsciente... É necessário indicar uma vez mais que os arquétipos não são determinados por seu conteúdos, mas apenas em consideração a suas formas e em um grau muito limitado. Uma imagem primordial é determinada pelo seu conteúdo apenas quando se tornou consciente e é por conseguinte preenchida com material da experiência consciente. Sua forma, entretanto... pode ser talvez comparada com o sistema axial de um cristal, o qual, pré-forma a estrutura cristalina no líquido mãe, embora não tenha nenhuma existência material por si própria. Primeiro aparece de acordo com a via específica na qual os íons e moléculas se agregam. O arquétipo é um sistema vazio e puramente formal, nada mais que uma “*facultas formandi*”, uma possibilidade de representação que é dada a priori. As representações mesmas não

Consciência:

“Eu entendo por consciência o colocar em conexão com o eu os conteúdos psíquicos; existe consciência na medida em que o eu percebe esta relação. As relações com o eu que esta não percebe como tais são inconscientes. A consciência é a função, ou atividade, que entretém as relações dos conteúdos psíquicos com o eu. Para mim, a consciência não é idêntica à psique que constitui a totalidade dos conteúdos psíquicos. Ou, todos não são necessariamente ligados ao eu; eles não participam sempre a ponto de possuir a qualidade de consciência.”(Jung: 1921,p.421)

“...Sem essa condição (o fenômeno da consciência), não pode haver mundo, pois este só existe como tal enquanto reflexo e expressão de uma psique consciente. A consciência é uma condição do ser. Nesse sentido, a psique recebe a dignidade de um princípio cósmico que — filosoficamente e de fato — ocupa um lugar semelhante ao princípio físico do ser. O portador dessa consciência é o indivíduo. Todavia, ele não a produz voluntariamente, sendo por ela moldado desde a sua infância em direção à consciência adulta. Se a psique possui uma importância empírica tão significativa, o indivíduo, que constitui sua significação mais imediata, deve ser considerado de maneira igualmente prioritária.”(Jung:1946/1993,p.253)

“...A razão pela qual existe uma consciência e por que é que esta última tende fortemente a ampliar-se e aprofundar-se é muito simples: é porque sem a consciência as coisas vão menos bem. Essa é, evidentemente, a razão pela qual a mãe Natureza se dignou produzir a consciência, a mais notável de todas as curiosidades da Natureza. Mesmo o primitivo quase inconsciente pode adaptar-se e afirmar-se, mas somente em seu mundo primitivo, e é por isto que ele, em outras

são herdadas, apenas a forma, e neste aspecto elas correspondem estritamente aos instintos, os quais são determinados apenas em forma. A existência dos instintos não podem ser provada, não mais do que a existência dos arquétipos por tanto que eles não se manifestam concretamente.”(Jung:1940/1971,p.79) Tradução minha.

condições de vida, torna-se vítima de incontáveis perigos, que nós, a um nível superior da consciência, podemos evitar sem esforço. É verdade que a consciência superior está exposta a perigos que o primitivo sequer imagina, mas o fato é que o homem consciente conquistou a terra, e o inconsciente não..."(Jung 1927/1991,p.308)

"Quando alguém reflete sobre o que a consciência realmente é, se é profundamente impressionado pela extrema maravilha do fato que um evento que tem lugar externamente no cosmos simultaneamente produz uma imagem interna, que toma lugar, por assim dizer, também internamente, o que é dizer: torna-se consciente....."

Pois na verdade nossa consciência não é criada por si-mesma — ela brota de profundidades desconhecidas. Na infância ela desperta gradualmente do sono de uma condição inconsciente. É como uma criança que nasce diariamente do útero primordial do inconsciente."(Jung:1943/1980,p.575)

"The stirring up of conflict is a Luciferian virtue in the true sense of the word. Conflict engenders fire, the fire of affects and emotions, and like every other fire it has two aspects, that of combustion and that of creating light. On the one hand, emotion is the alchemical fire whose warmth brings everything into existence and whose heat burns all superfluities to ashes (omnes superfluitates comburit). But on the other hand, emotion is the moment when steel meets flint and a spark is struck forth, for emotion is the chief source of consciousness. There is no change from darkness to light or from inertia to movement without emotion" (Jung:1939,p.96).⁴⁷

Individuação:

⁴⁷ "A excitação do conflito é uma virtude Luciferiana, no verdadeiro sentido da palavra. O conflito engendra fogo, o o fogo dos afetos e emoções, e como todos os outros fogos possui dois aspectos, a combustão e a luz criativa. Por um lado, a emoção é o fogo alquímico que aquece e traz todas as coisas à existência e que transforma tudo que é supérfluo em cinzas(omnes superfluitates comburit). Por outro lado, a emoção é o momento no qual o aço encontra a pedra e uma fagulha é lançada, pois a emoção é a fonte mestra da consciência. Não existe nenhuma mudança das trevas para a luz ou da inércia para o movimento sem emoção" (Jung:1939,p.96). Tradução minha.

"Le concept d'individuation est particulièrement important en psychologie analytique. Généralement parlant, c'est le processus de formation et de particularisation de l'individu ; plus spécialement de l'individu psychologique comme être distinct de l'ensemble, de la psychologie collective. L'individuation est donc un processus de différenciation qui a pour but de développer la personnalité individuelle." (Jung: 1921/1986, p.450)⁴⁸

".... Or un groupe social composé d'unités estropiées ne pourrait être une institution saine et ni viable ; seule la société qui peut à la fois conserver sa cohésion intime, ses valeurs collectives et accorder à l'individu la plus grande liberté possible peut espérer une vitalité durable : l'individu n'est pas seulement unité, son existence même présuppose des rapports collectifs ; aussi le processus d'individuation ne mène-t-il pas à l'isolement, mais à une cohésion collective plus intensive et plus universelle." (ibidem)⁴⁹

Libido:

Para Jung a energia psíquica é tomada em um sentido amplo , energia psíquica = libido. A libido é o apetite, instinto permanente de vida que se manifesta pela fome, sede, sexualidade, agressividade, necessidades e interesses os mais diversos.

⁴⁸ " O conceito de individuação é particularmente importante para a psicologia analítica. Geralmente falando, é o processo de formação e de particularização do indivíduo; mais especialmente do indivíduo psicológico como ser distinto da massa, da psicologia coletiva. A individuação é, então, um processo de diferenciação que tem por objetivo desenvolver a personalidade individual." (Jung: 1921/1986, p.450) Tradução minha.

⁴⁹ "...um grupo social composto de unidades estropiadas não poderia ser uma instituição sã e vital; somente a sociedade que pode ao mesmo tempo conservar sua coesão íntima, seus valores e ao mesmo tempo conceder ao indivíduo a maior liberdade possível pode esperar uma vitalidade duradoura ; o indivíduo não é somente unidade, sua própria existência pressupõe relações coletivas ; o processo de individuação não conduz ao isolamento, mas a uma coesão coletiva mais intensa e mais universal." (ibidem) Tradução minha.

A energia psíquica (libido) é a intensidade do valor psíquico, seu valor psicológico que se manifesta por efeitos definidos ou rendimentos psíquicos.

Fome, sexo, agressividade, seriam expressões múltiplas da energia psíquica.

Jung concebe o psiquismo como um sistema energético relativamente fechado, possuidor de um potencial que permanece o mesmo em quantidade através de suas múltiplas manifestações, durante toda a vida de cada indivíduo. Isso vale dizer que, se a energia psíquica abandona um de seus investimentos virá reaparecer sob outra forma. No sistema psíquico a quantidade de energia é constante, varia apenas sua distribuição. "Nenhum valor psíquico pode desaparecer sem que seja substituído por outro."

Se um grande interesse por este ou aquele objeto deixa de encontrar nele oportunidade para aplicar-se, a energia que alimentava o interesse tomará outros caminhos: somática, neurose, reativação de conteúdos inconscientes — expressões das metamorfoses da energia psíquica.

Todos os fenômenos psíquicos são de natureza energética.

A progressão da libido resulta da necessidade vital de adaptação ao meio. Nos seus esforços para responder às exigências exteriores, a libido espraia-se pelo mundo. Mas quando as possibilidades de que dispõe o indivíduo não são capazes de corresponder a essas exigências, ou os obstáculos que se levantam no seu caminho são demasiado fortes a energia se detém. Acumula-se, fica estagnada e acaba recuando, ativando os conteúdos do inconsciente.

Da mesma forma que elevam de potencial as pulsões sexuais infantis insatisfeitas, as tendências incompatíveis com a atitude moral consciente também

serão alimentados germens de novas possibilidades de vida. Os conteúdos de inconsciente aproximam-se do consciente — o ego poderá então confrontá-los e considerá-los. A regressão da libido torna-se útil no desenvolvimento da personalidade.

Método Construtivo:

“ J'emploie ce terme à peu près de la même façon que synthétique pour expliquer en quelque sorte ce dernier. Le terme de “constructif” insiste sur l'idée de construire. Par “constructif” et “synthétique” je désigne une méthode qui est à l'opposé de la méthode réductive. La méthode constructive s'applique à l'élaboration des matériaux inconsciente, rêves, imaginations, etc... Son point de départ est la production inconsciente qu'elle considère comme une expression symbolique qui antecipe en image un fragment du développement psychologique. Il est certain qu'il ne faut pas se contenter de considérer les produits de l'inconscient uniquement comme quelque chose d'accompli,... Conformément à cette conception, la méthode constructive ne s'occupe pas des sources proprement dites, ni des éléments originels du produit de l'inconscient ; elle cherche une traduction claire et compréhensible en général de la création symbolique.” (Jung: 1921, p.422)⁵⁰

Como pode-se ver o método construtivo é um sinônimo para o objetivo de Jung em criar um processo terapêutico que desempenharia uma “psíco-síntese”. Tarefa de criação de sentido a partir das imagens e símbolos que, criados pelo

⁵⁰ • Eu emprego este termo aproximadamente da mesma maneira que sintético, para explicar de alguma forma este último. O termo “construtivo” insiste na idéia de construir. Por “construir” e “sintético” eu designo um método que é o oposto do método redutivo. O método construtivo se aplica à elaboração dos materiais inconscientes, sonhos, imaginação, etc... Seu ponto de partida é a produção inconsciente que ela considera uma expressão simbólica que antecipa na forma de imagem um fragmento do desenvolvimento psicológico.

..... É certo que não se deve se contentar em considerar os produtos do inconsciente unicamente como alguma coisa acabada,... Conforme a esta concepção, o método construtivo não se ocupa das origens propriamente ditas, nem dos elementos originários do inconsciente ; ele procura uma tradução clara e compreensível, no geral, da criação simbólica.” (Jung : 1921, p. 422) Tradução minha.

encontro com o inconsciente, são reatualizados e integrados. Sua reatualização é a própria interpretação que proporcionaria, vista como o processo de apropriação de um sentido e uma experiência que se manifesta pelos símbolos. Essa noção de método aponta para a questão da orientação, do sentido. A psicologia baseada nessa psicossíntese é direcionada pela questão do sentido ao invés da explicação etiológica dos fenômenos.

Persona:

Para estabelecer contatos com o mundo exterior e adaptar-se às exigências do meio onde vive o homem assume uma aparência que geralmente não corresponde ao seu modo de ser autêntico, apresentando-se mais como os outros esperam que ele seja ou deveria ser do que realmente como é. A *persona* seria essa imagem adquirida e assumida no relacionamento com o mundo. Ela é um sistema útil de defesa e uma necessidade com a qual se relaciona com o mundo, mas poderá ser tão valorizada a ponto do ego se identificar com ela.

Para Jung o processo de civilização conduz a um compromisso com a sociedade, no tocante ao que deve-se aparentar ser e à formação de uma máscara, a *Persona*, com que se vive. Esta atitude é um fenômeno coletivo e uma faceta da personalidade que pertence a todos e que erroneamente se toma pela individualidade

Sombra:

Parte inferior da personalidade, soma de todos os conteúdos e elementos psíquicos, pessoal e coletivo, que pela sua incompatibilidade com a atitude consciente assumida são negados em sua manifestação e se aglutinam, por conseguinte, em “fragmentos autônomos” da personalidade (complexos) com tendência contrária ao consciente. A sombra se comporta de maneira compensatória em relação à consciência; seus efeitos podem ser positivos bem como negativos, não possuindo, tal termo, um juízo de valor. Ela sempre se apresenta como uma imagem, que personificada, possui, freqüentemente, o mesmo sexo do sonhador.

“ A sombra personifica todas as coisas que o sujeito recusa o reconhecimento sobre si mesmo e ainda é freqüentemente arremessada contra ele direta ou indiretamente — por exemplo, traços inferiores da personalidade e outras tendências incompatíveis” (Jung 1971, p. 284).

“...personalidade oculta, recalcada, freqüentemente inferior e carregada de culpas, cujas ramificações se estendem até o reino de nossos ancestrais animais, englobando, deste modo, todo o aspecto histórico do inconsciente. Vista superficialmente, a sombra depende da consciência, do mesmo modo que

a sombra física, que acompanha o corpo, representando a "privatio lucis" (ausência da luz). Para esta visão superficial é lícito considerar a sombra psicológica, com sua inferioridade moral, como um "privatio boni" (ausência do bem). Mas um exame mais detalhado nos revela um mundo tenebroso que oculta no seu interior fatores autônomos e influentes, em si indistinguíveis,.....

Se antes se admitia que a sombra humana era a origem de todos os males, de agora em diante é possível, mediante acurada observação, descobrir que o indivíduo inconsciente, ou seja a sombra, não é constituída apenas de tendências moralmente repreensíveis....." (Jung:1982,p.254).

Para Jung a sombra é o arquétipo mais próximo do ego e é colado ao inconsciente reprimido, se identificando como o próprio inconsciente. Sua forma , como de outros arquétipos, é variável mas contém, ao lado da sombra pessoal a sombra social e uma dimensão que não se reduziria à algum aspecto etiológico, o mal.

" A sombra constitui um problema de ordem moral que desafia a personalidade do eu como um todo, pois ninguém é capaz de tomar consciência desta realidade sem dispensar energias morais. Mas nesta tomada de consciência da sombra trata-se de reconhecer os aspectos obscuros da personalidade, tais como existem na realidade....." (Jung:1976,p.6).

Selbst:

Jung descreve o *Selbst* como o "núcleo mais interior da psique" e suas imagens são sempre carregadas de um grande potencial energético, causando , no caso dos sonhos, uma impressão duradora de maravilhamento. O *Selbst* representa

o “centro” da psique tanto quanto sua totalidade, um centro da personalidade, constituído durante o labor do confronto entre o consciente e o inconsciente, que não coincide com o ego, representando a não fragmentação do indivíduo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adler, Gerhard Etudes de psychologie jungienne Georg éditeurs, Genève, 1957.
- Adler, Gerhard La question du sens en psychotérapie in C.G.Jung et la voie des Profunders , Edition La Fontaine De Pierre, Paris, 1980.
- Alquié, Ferdinand (1957) L'Expérience, Presse Universitaire de France ,Paris .1957.
- Boudoin, Charles L'oeuvre de Jung et la psychologie complexe . Éditions Payo, Paris,1993.
- Borges, Jorge Luis O livro dos sonhos, Bertrand Brasil,RJ, 1994.
- Brooke, Roger Jung and Phenomenology Routledge, London, 1991.
- Clarke, J.J., Em busca de Jung. indagações históricas e filosóficas. Edições de Ouro, RJ, 1992.
- Corbin, Henry (1932) Théologie au bord du lac, Editions de L'Herne, Paris, 1981.
- Dartigues, A . O que é fenomenologia , Livraria Duas Cidades. RJ, 1973.
- Dehing, Jef. The Transcendent Function : A critical Re-Evaluation in The Transcendent Function: Individual and Collective Aspects , Daimon Verlag, Einsiedeln, 1993.
- Heidegger, Martin. (1926) Ser e Tempo. Petrópolis: Vozes, 1989.
- Heidegger, Martin (1951) "...L'Homme habite en Poète..." in Essais et Conférences. Edition Gallimard, Paris, 1992.
- Heidegger, Martin (1953) "La question de la Technique" in Essais et Conférences. Edition Gallimard, Paris, 1992.
- Heidegger,Martin (1955) Que é isto - a Filosofia ? . Editora Abril Cultural, SP , 1979.

- Heideseick, François - L'ontologie de Merleau-Ponty .PUF,Paris,1971.
- Hillman, James, Further Notes on Images in Spring,p.152/183. Spring Publications, Dallas, 1978.
- Humbert, Elie G., Écrits sur Jung, Retz,Paris, 1993.
- Husserl, Edmund (1913) Idées directrices pour une phénoménologie,Gallimard, Paris,1992.
- Jacobi, J.(1959) Complexos, Arquétipos e Símbolos, Editora Cultrix, São Paulo, 1989.
- Jaffé, Aniela (1966) O Mito do Significado, Cultrix, São Paulo 1989.
- Jaffé, Aniela (org.) (1973) C. G. Jung. Correspondance 1906-1940.Albin Michel, Paris, 1992.
- Jaffé, Aniela (org.) (1973) C. G. Jung. Correspondance 1941-1949 .Albin Michel, Paris, 1993.
- Jung, C. G. (1916) "O eu e o inconsciente". O.C. VII , Vozes, Petrópolis ,1981.
- Jung, C. G. (1917) "Psicologia do Inconsciente" O.C. VII Vozes, Petrópolis ,1981.
- Jung,C.G, (1921) Tipos Psicológicos. Zahar Editores, Rio de Janeiro ,1976
- Jung,C.G, (1928) - A Estrutura da Alma . Editora Vozes, Petrópolis ,1990
- Jung, C. G. (1931) "As etapas da vida humana" O.C. VIII , Vozes, Petrópolis ,1991.
- Jung, C. G.(1932) "Da formação da personalidade"O.C. XVII Vozes, Petrópolis,1986
- Jung, C. G. (1936/37) "The concept of the collective unconscious" C.W. IXi
Princeton University Press, Princeton ,1971
- Jung, C. G. (1939) "Psicologia e Religião" O.C. XI/1 Vozes, Petrópolis, 1987
- Jung, C. G. (1940) "The psychology of the child archetype" C.W. IXi Princeton:
Princeton University Press, 1971
- Jung, C. G. (1943) Psychologie et Alchimie. Buchet/Chastel, Paris , 1970
- Jung, C. G. (1945) "Da essência dos sonhos" O.C. VIII/2 ,Vozes, Petrópolis, 1991

Jung, C. G. (1946) "A psicologia da transferência" O.C. XVI/2 Vozes, Petrópolis, 1981

Jung, C. G. (1954) "Archetypes of the Collective Unconscious" C.W. IX Princeton University Press, Princeton, 1971.

Jung, C.G, (1954) - La Vie Symbolique . Edition Albin Micheal , Paris , 1990

Jung, C.G, (1955) - Mysterium Coniunctions .Editora Vozes, Petrópolis, 1985

Jung, C.G, (1958) - A Função Transcendente O.C.VIII. Editora Vozes , Petrópolis, 1991

Jung, C.G, (1960) - Preface `a Serrano "the visits of the Queen Sheba". Edition Albin Michael , Paris 1990

Jung, C.G. (1961) - Memórias , Sonhos e Reflexões . Editora Nova Fronteira , RJ, 1986

Jung C.G.(1962) L'homme a la decouverte de son âme , Payot, Paris 1980

Jung, C.G. (1964) "Chegando ao Inconsciente" in O Homem e seus Símbolos Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d

Kant, Immanuel - Crítica da Razão Pura . Edição da Fundação Calouste Gulbenkian , Lisboa , 1994.

Kaufmann, Walter Freud, Adler and Jung, Discoverind the Mind, Vol.III, Transctions Publishers, New Brunswick, 1994.

Kolakowski, Leszek A presença do Mito , Editora Universidade de Brasília, Brasília, 1981.

Mattoon, Mary Ann, The Transcendet Function: Individual and Collective Aspects , Daimon Verlag, Einsiedeln, 1993.

Mattoon, Mary Ann (1978), Uderstanding Dreams , Spring Publications, Dallas, 1984.

Merleau-Ponty, Maurice (1945) . Phénoménologie de la Perception . Editions Gallimard , Paris, 1992.

Palmer, R.E. Hermenêutica , Edições 70, Lisboa, 1986.

Pascal, George . O Pensamento de Kant . Editora Vozes, Petrópolis, 1983

Philonenko, Alexis . L'oeuvre de Kant : la philosophie critique . Librairie Philosophique J. Vrin , Paris, 1969.

Ricoeur, P. Le conflit des Interpretations, Paris, Seuil, 1969.

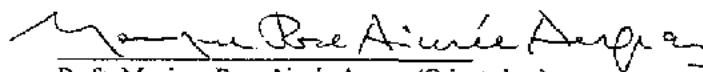
Sá , Roberto Novaes de . A modernidade técnica e a questão do sentido .Tese de Doutorado apresentada na COPPE/UFRJ , RJ, 1994.

Shibles, Warren A. Metaphor: An annotated Bibliography and History , The Language Press , Wisconsin , 1971

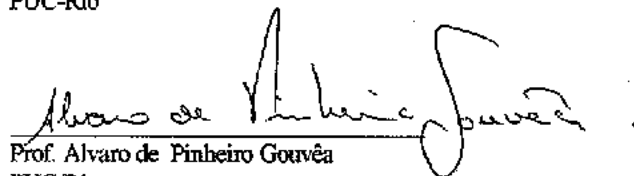
Wehr, Gerhard Carl Gustav Jung Su vida, su obra, su influencia , Paidós, Buenos Aires, 1991.

Zimmerman, Michael E. Eclipse of the Self .Ohio University Press , Athens, 1986

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pelo aluno Maddi Damião Junior intitulada "A criação do indivíduo na obra de C. G. Jung", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes Professores:



Prof. Monique Rose Aimée Augras (Orientadora)
PUC-Rio




Prof. Alvaro de Pinheiro Gouvêa
PUC/Rio



Prof. Roberto Novaes de Sá
UFF

Visto e permitida a impressão
Rio de Janeiro, 7/5/97



Jürgen Heye
Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de
Teologia e Ciências Humanas