



Paulo Ferreira Bonfatti

UMA PSICOLOGIA *SINE TEMPORE*
**Uma análise das concepções de arquétipo,
inconsciente coletivo e si-mesmo
na teoria de Carl Gustav Jung**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

Orientadora: Monique Rose Aimée Augras

Rio de Janeiro, janeiro de 2007



Paulo Ferreira Bonfatti

UMA PSICOLOGIA *SINE TEMPORE*
**Uma análise das concepções de arquétipo,
inconsciente coletivo e si-mesmo
na teoria de Carl Gustav Jung**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Monique Rose Aimée Augras
Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Marco Antônio Chagas Guimarães
Instituto de Psicossomática Psicanalítica - RJ

Prof^a. Francimar Duarte Arruda
UFRJ

Prof. Luiz José Veríssimo
Universidade Santa Úrsula

Prof. Walter Fonseca Boechat
IBMR - Brasil

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial de Pós-Graduação e
Pesquisa do Centro de Teologia e
Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, / /2007

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Paulo Ferreira Bonfatti

Graduou-se em Psicologia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. É Especialista em Psicologia Junguiana pelo Instituto Junguiano do Rio de Janeiro e pelo Instituto Brasileiro de Medicina de Reabilitação, Especialista e Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Atua como psicólogo clínico e professor titular de graduação e pós-graduação do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. Escritor ganhador do Prêmio Jabuti de Literatura Brasileira, é autor de diversos trabalhos e artigos acadêmicos. Atualmente pesquisa psicologia clínica, psicologia junguiana, psicologia da religião e epistemologia.

Ficha Catalográfica

Bonfatti, Paulo Ferreira

Uma psicologia sine tempore: uma análise das concepções de arquétipo, inconsciente coletivo e si-mesmo na teoria de Carl Gustav Jung / Paulo Ferreira Bonfatti ; orientadora: Monique Rose Aimée Augras. – 2007.

119 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Psicologia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Arquétipo. 3. Jung, Carl Gustav. 4. Inconsciente coletivo. 5. Psicologia analítica. 6. Si-mesmo (Selbst). I. Augras, Monique Rose Aimée. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Para as mulheres de minha vida:
Ana Eliza, minha esposa, e Júlia, minha filha.

Agradecimentos

A minha orientadora Professora Monique Augras, pelo constante e inquietante estímulo ao questionamento intelectual e, principalmente, pela atenção, paciência e dedicação, tanto em nível acadêmico quanto pessoal.

Aos professores que aceitaram participar da Comissão Examinadora.

Ao Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF), pelo auxílio concedido, e à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), pela concessão da Bolsa VRAC.

Aos meus analisandos, que compartilham suas almas comigo e me estimulam a continuar me aprofundando na psicologia junguiana.

À minha irmã Adriana, por ter me acolhido em sua casa durante o período em que tive de residir na cidade do Rio de Janeiro.

À Júlia, que aceitou que eu ficasse “muito tempo lendo livros sem figuras” e também que escrevesse “muito”, apesar de achar que seria “mais fácil se desenhasse”.

À Ana Eliza, pelo apoio e paciência infinitos.

Resumo

Bonfatti, Paulo Ferreira; Augras, Monique Rose Aimée. **Uma psicologia *sine tempore***: uma análise das concepções de arquétipo, inconsciente coletivo e si-mesmo na teoria de Carl Gustav Jung. Rio de Janeiro, 2007, 119p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Este trabalho propõe uma análise conceitual de três noções sobre as quais se apóia grande parte da psicologia de Carl Gustav Jung, a saber: arquétipo, inconsciente coletivo e si-mesmo (Selbst). Esta análise objetiva buscar uma melhor compreensão da estrutura desta teoria, bem como permitir uma aproximação dos possíveis motivos das reservas do meio acadêmico no que diz respeito à aceitação da teoria de Jung

Palavras-chave

Arquétipo; Carl Gustav Jung; inconsciente coletivo; psicologia analítica; si-mesmo (Selbst).

Summary

Bonfatti, Paulo Ferreira; Augras, Monique Rose Aimée. **Uma psicologia *sine tempore***: uma análise das concepções de arquétipo, inconsciente coletivo e si-mesmo na teoria de Carl Gustav Jung. Rio de Janeiro, 2007, 119p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation presents a conceptual analysis of three notions upon which a large portion of Carl Gustav Jung's psychology is based, namely: archetype, collective unconscious and self (Selbst). This analysis seeks a better comprehension of this theory's structure and an approximation of the reasons behind academia's reservations regarding Jung's theory.

Keywords

Analytical Psychology; archetype; Carl Gustav Jung; collective unconscious; Self (Selbst).

Résumé

Bonfatti, Paulo Ferreira; Augras, Monique Rose Aimée. **Uma psicologia *sine tempore***: uma análise das concepções de arquétipo, inconsciente coletivo e si-mesmo na teoria de Carl Gustav Jung. Rio de Janeiro, 2007, 119p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Ce travail propose une analyse conceptuelle de trois notions sur lesquelles se fonde une grande part de la psychologie de Carl Gustav Jung, à savoir: archétype, inconscient collectif et soi (Selbst). Cette analyse a pour but d'assurer une meilleure compréhension de la structure de cette théorie, ainsi que de permettre une approche des raisons qui semblent déterminer l'accueil mitigé que la psychologie de Jung reçoit encore au niveau de l'enseignement à l'université.

Mots clefs

Archétype; Carl Gustav Jung; inconscient collectif; psychanalyse; soi (Selbst).

Sumário

1. Introdução	11
2. Sobre o arquétipo	22
2.1. Uma concepção já existente	22
2.2. Uma concepção construída	26
2.3. Confronto com outros autores	30
2.4. Busca de características	31
2.5. Os arquétipos e a linguagem científica	34
2.6. O aspecto enigmático do arquétipo	41
3. Sobre o inconsciente coletivo	48
3.1. Uma concepção apropriada e incompreendida por muitos	48
3.2. O inconsciente	52
3.3. O inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo	58
3.3.1. O inconsciente pessoal	59
3.3.2. O inconsciente coletivo	65
4. Sobre o si-mesmo	80
4.1. As metáforas do si-mesmo	84
4.2. O si-mesmo e a divindade	88
4.3. A dinâmica das relações	93
4.4. Revendo a tentativa de definição do si-mesmo	102
5. Conclusão	105
6. Referências bibliográficas	116

Os próprios alquimistas diziam: “Rumpite libros, ne corda vestra rumpantur” (Rasgai os livros para que não se rompam vossos corações). Mas por outro lado insistiam justamente no estudo dos livros.

Carl Gustav Jung. Psicologia e alquimia.

1 Introdução

Inicialmente, antes de entrarmos na proposta desta tese, pensamos que, talvez de uma forma atípica para um trabalho acadêmico, devemos compartilhar nossa trajetória em relação à teoria de Carl Gustav Jung. Afinal, temos tido contato com esta teoria desde 1987, sendo que, antes de concluirmos a graduação em Psicologia, já estudávamos e participávamos de grupos de estudos sobre a psicologia junguiana.

A primeira obra com que nos deparamos foi uma edição de **O homem e seus símbolos** (JUNG, [1964] [19—?]), ainda em espanhol. Um livro cheio de símbolos, com gravuras mitológicas e estudos antropológicos, artísticos e religiosos – este primeiro contato nos causou uma grande impressão estética e teórica.

Dentro desta impressão inicial, ainda na graduação, com cerca de 20 anos de idade, estabelecemos contato com *Nise da Silveira* (1906-1999).

Nise foi médica psiquiatra desde meados do século XX, perseguida pela ditadura de Getúlio Vargas por suas idéias políticas e criticada por parte da classe médica (CALAÇA, 1998, p. 18), devido ao fato de questionar a psiquiatria de sua época. Além disso, propôs novas formas de tratamento que entraram para a história da psiquiatria mundial, além de ter conhecido pessoalmente Jung, trazendo sua teoria para o Brasil (CHANG, 2001, p.187). Por vezes nos encontrávamos com ela e com seu grupo, que se reunia todas as quartas-feiras em sua casa, na cidade do Rio de Janeiro, para estudar e refletir sobre a teoria junguiana.

Com estes contatos, foi inevitável que nos aproximássemos do *Museu de Imagens do Inconsciente* e de sua proposta, que era a de pesquisar as produções do inconsciente dos pacientes psiquiátricos através de técnicas expressivas e compreendê-las dentro de uma ótica junguiana.

Nesta época, ainda vinculados ao trabalho de Nise da Silveira, participamos da fundação e direção do *Centro de Estudos Nise da Silveira* em nossa cidade, Juiz de Fora - MG. Este centro de estudos realizou não só eventos

acadêmicos, como também clínicos, através de atendimentos psicológicos em clínica social em um bairro carente da cidade.

Em 1990, já havíamos nos graduado em Psicologia e nos interessava e preocupava a aplicabilidade da teoria junguiana fora dos meios intelectuais e eruditos e, assim, fizemos um grande investimento pessoal na coordenação e atendimento nesta clínica social, além de iniciar a prática clínica em consultório particular. Estávamos, então, interessados em verificar esta teoria na prática, aplicando-a em pessoas que nunca haviam ouvido falar em arquétipos, inconsciente coletivo, complexos ou mitologia.

Neste sentido pragmático, o que temos verificando, desde então, é que esta mesma teoria é possuidora de *resultados* psicoterapêuticos extremamente interessantes e positivos – o que vem nos motivando, cada vez mais, a continuar nossa atuação clínica nesta linha psicológica.

Por uma série de fatores e pela necessidade de um maior envolvimento com o trabalho, desligamo-nos deste centro de estudos, que mais tarde se dissolveu. Na mesma época, Nise da Silveira foi ficando cada vez mais limitada pela idade e diminuindo o contato com as pessoas. Paralelamente, continuávamos tentando nos aprofundar num caminho profissional e acadêmico em relação à teoria de Jung.

Profissionalmente, além de clinicarmos dentro de uma perspectiva junguiana desde esta época, nossa formação enquanto psicoterapeuta – análise individual, supervisão e leituras – sempre se pautou dentro de um enfoque junguiano.

Academicamente, fizemos um curso de especialização em Psicologia Junguiana no *Instituto Junguiano do Rio de Janeiro* (vinculado à *International Association for Analytical Psychology*) e um curso de mestrado pela *Universidade Federal de Juiz de Fora*, utilizando o referencial teórico junguiano. Este percurso proporcionou, em 2003, que assumíssemos a cadeira de *Teorias e técnicas psicoterápicas em psicologia junguiana* num curso de graduação em Psicologia.

Dentro desta trajetória, o que temos observado é um crescente interesse pela psicologia junguiana tanto por parte de um público leigo, quanto do acadêmico. Todavia, paradoxal e paralelamente, também nos chama atenção o fato de encontramos certa *reserva* do meio acadêmico em relação à teoria junguiana.

Cumpramos ressaltar que esta percepção extrapolaria as comuns diferenças que sempre existem entre as distintas linhas psicológicas clínicas. Evidentemente,

entendemos que não se pensa encontrar uma perspectiva unívoca de plena aceitação de uma teoria psicológica. Mas o que se observa, em geral, entre colegas de clínica, são as críticas pejorativas, acusando Jung de ser um autor esotérico e acientífico.

Mais que isso, esta *reserva* ultrapassa também a área da psicologia clínica, chegando a outras esferas como, exemplarmente, a da psicologia religiosa. Assim sendo, podemos observar esta situação no que se refere à contribuição da psicologia junguiana em relação ao fenômeno religioso – área que também é de nosso interesse acadêmico em Psicologia (BONFATTI, 2000a) (BONFATTI, 2000b) (BONFATTI, 2002), mas que não trabalharemos aqui.

Dentro dos construtos teóricos articulados por Jung, observamos que este autor busca criar um espaço privilegiado de discussão para um aprofundamento psicológico e, ao mesmo tempo, oferece uma possível *chave de leitura* que visa tentar compreender a religião enquanto uma *função psíquica* em diversas culturas. Afinal, diversos textos¹ seus são tentativas de estabelecimentos de *pontes* para a compreensão do fenômeno religioso dentro de uma perspectiva psicológica.

Contudo, mesmo que com estas características a teoria junguiana seja potencialmente interessante do ponto de vista investigativo e compreensivo na área da religião, raros estudiosos da Psicologia que têm como objeto de pesquisa o fenômeno religioso lançam mão da teoria de Jung como ferramenta de trabalho dentro do meio acadêmico (BENKÖ, 1981, p.56). Este dado se torna mais relevante devido não só ao fato da complexidade psíquica do fenômeno religioso, como também da necessidade de se estabelecer possibilidades e caminhos teóricos, dentro da Psicologia, que viabilizem sinalizar uma maior compreensão deste específico objeto de pesquisa. De forma curiosa, o que se tem notado, genericamente, é que em relação à questão religiosa Jung vem sendo mais utilizado fora do campo epistemológico da Psicologia do que dentro deste.

Ao tentarmos nos aproximar de uma tentativa de compreensão desta situação de *reserva* acadêmica, podemos cogitar, superficialmente, que as incursões deste autor em áreas até então não percorridas dentro da Psicologia nos

¹Apenas ilustrativamente: “O problema dos tipos na filosofia moderna” (JUNG, 1991a), “Introdução à problemática da psicologia religiosa da alquimia” (1991b), “Psicologia e religião”, “Resposta a Jó”, “Tentativa de uma interpretação psicológica do dogma da trindade”, “O símbolo da transformação da missa”, “Relações entre a psicoterapia e a direção espiritual”, “Comentário psicológico sobre o livro tibetano da grande libertação” (JUNG, 1983); “Presente e futuro” (JUNG, 1993).

sugerem possibilidade de apreensão desta situação. Afinal, Jung se propôs a construir possibilidades de aproximação teórica entre áreas *tabus* dentro do meio acadêmico como, por exemplo, *I ching*, *Astrologia* e *Alquimia*.

Mais que isso, análogo ao que foi apontado acima em relação à religião, fora do meio acadêmico é comum Jung ser e associado a um referendamentismo *pseudocientífico* das ditas *terapias alternativas*, misticismo e espiritualismo.

Por outro lado, dentro de um universo não necessariamente acadêmico, mas intelectualmente mais *articulado*, uma das análises que se faz desta postura de *reserva* ou *crítica* dever-se-ia ao fato de Jung oferecer um novo paradigma em relação às outras linhas teóricas psicológicas que Fritjof Capra, em seu livro *Ponto de mutação*, chama de “psicologia newtoniana”.

Para Capra, as ciências naturais – em especial a física – têm uma profunda influência nas ciências humanas, criando, assim, paradigmas de compreensão do mundo e do próprio ser humano. Segundo este autor, a Psicologia – e também outras áreas do conhecimento – foi construída dentro de uma visão de mundo cartesiana moldada pela perspectiva da física de Isaac Newton. Mais ainda, prognostica que, com as novas descobertas da física moderna, estes paradigmas psicológicos deverão se modificar. Nesta perspectiva, uma possível resistência a Jung poderia ser compreendida como uma resistência a um novo paradigma que se anuncia.

Segundo Capra, Jung seria um *divisor de águas* e os conceitos teóricos da teoria junguiana

transcenderam claramente os modelos mecanicistas da psicologia clássica e colocaram sua ciência muito mais perto da estrutura conceitual da física moderna do que qualquer outra escola de psicologia. Mais do que isso, Jung estava plenamente consciente de que a abordagem racional [...] teria que ser transcendida se os psicólogos quisessem explorar aqueles aspectos mais sutis da psique humana que se situam muito além da nossa experiência cotidiana. (CAPRA, [1982] 1993, p. 178)

Ora, consideramos que percorrer um caminho de referendamentismo *extra-acadêmico* ou pelas possíveis articulações da física moderna não seria adequado para tentarmos compreender esta dificuldade de aceitação da teoria junguiana no meio acadêmico.

Pensando em outro caminho, entendemos que, metodologicamente, deveríamos tentar encontrar esta compreensão voltando à construção teórica

realizada por Jung. Neste sentido, caberia a seguinte questão: será que dentro da própria teoria junguiana encontraríamos subsídios para a compreensão desta *reserva* acadêmica? Mais ainda, teria esta teoria construído em seu corpo teórico fazendo com que este não se sustentasse externamente a ponto de ter-se criado esta *reserva*?

Excogitando que teríamos algum tipo de resposta nesta direção, inferimos que o caminho mais interessante seria uma busca analítica em relação às próprias construções teóricas de Jung.

Hipoteticamente, pensamos que a estruturação das concepções conceituais da teoria junguiana poderia guardar em si elementos que trariam uma compreensão mais ampla das reservas que se faz a esta teoria dentro do meio acadêmico.

A partir deste referencial hipotético, o objetivo do presente trabalho seria procurar analisar algumas propostas conceituais edificadas por Jung. Todavia, no espaço limitado de uma tese doutoral e diante uma teoria tão ampla e complexa, tivemos de exercitar a difícil necessidade metodológica de delimitar o tema. Assim, focamo-nos, especificamente, em três concepções da teoria de Jung, a saber: *arquétipo*, *inconsciente coletivo* e *si-mesmo*.

Cumprir dizer que a escolha destes três tópicos, entre muitos em uma teoria tão extensa, deve-se ao fato de entendermos que os mesmos são basilares na psicologia junguiana. Neste sentido, acreditamos ser impossível levar em consideração qualquer articulação dentro da teoria psicológica de Jung sem observar estas três concepções.

Sem dúvida alguma, estas noções abriram um amplo e inovador leque de possibilidades de compreensão e análise não só na prática clínica, como também no estudo de fenômenos sociais, antropológicos, culturais e religiosos. Mas o que seriam estas concepções? Apresentariam elas fragilidades que justificariam as reservas feitas à sua teoria como um todo?

Grosso modo, a concepção dos *arquétipos* consistiria em padrões coletivos herdados de estruturação de imagens psíquicas análogas. Consoante à construção de arquétipo, encontramos a concepção de *inconsciente coletivo* – um *locus* onde os arquétipos se situariam, aprioristicamente, aguardando a possibilidade ou não de se manifestarem através de *imagens arquetípicas*.

Por conseguinte, deparamo-nos com um *centro virtual* que, de modo onipresente, ordena, influencia e engendra todos os processos psíquicos que ocorrem na psique, sendo, ao mesmo tempo, o *centro* e o *todo* desta mesma psique – o *si-mesmo*.

Em se tratando de uma proposta de busca analítica conceitual destas concepções de Jung, parece-nos inevitável que lançássemos mão, quase que exclusivamente, dos próprios escritos deste autor.

Assim sendo, estamos cientes de que, muitas vezes, nosso texto se apresenta de forma árida e cansativa ao leitor, com um grande número de referências e citações. Apesar desta percepção estilística, entendemos que seria difícil norteá-lo por outra direção para tentarmos alcançar a realização de nossa proposta – um estudo analítico dos construtos de *arquétipo*, *inconsciente coletivo* e *si-mesmo*.

Neste sentido, nossas pesquisas se basearam, precipuamente, nos textos do próprio Jung. Mais especificamente, nos textos contidos em suas *Cartas*, seu livro **Memórias, sonhos e reflexões** e, em especial, suas *Obras completas*. Entretanto, ao trabalharmos com este material, enfrentamos algumas limitações em nossa pesquisa que gostaríamos de compartilhar.

Primeiramente, dentro da perspectiva que buscamos desenvolver para uma possível análise dos textos de Jung, levamos em conta o fato de que os mesmos são traduzidos e, possivelmente, passam por transformações e mudanças inevitáveis em relação à língua original em que foram escritos pelo seu autor.

Desta forma, sem dúvida, a máxima que afirma *Traduttore, traditore* – literalmente, tradutor traidor – tem que ser levada em conta. No decorrer do trabalho de pesquisa, uma possibilidade aventada para contornar tal situação seria a pesquisa dos textos na língua em que foram originariamente escritos. Esta alternativa foi descartada não só pelo fato do desconhecimento da língua alemã, mas também devido, mais uma vez, à possibilidade do *pesquisador-leitor* poder ser o próprio *Traduttore, traditore*. Neste sentido, cabe-nos aqui questionar se haveria alguma leitura de texto que fosse *neutra*. Entendemos, dentro da impossibilidade de uma não influência da subjetividade do *leitor*, que toda leitura de um texto, mesmo na sua língua natal, acabaria sendo uma *re-leitura*.

Também nesta linha de raciocínio, outro aspecto que pensamos ter que levar em conta é a avaliação subjetiva do pesquisador para selecionar, diante tão vasto material, o que seria e o que não seria relacionado especificamente com seu objeto

de pesquisa. Desnecessário dizer que a busca de uma isenção foi severamente exercitada. Todavia, o que observamos sempre é uma situação idealizada de neutralidade que, na prática, por mais esforços que sejam empreendidos, se mostra sempre limitada.

Entretanto, acreditamos que o reconhecimento e mapeamento destas limitações do pesquisador são de suma importância para a percepção e atenção das subjetividades sempre presentes na prática de qualquer tipo de pesquisa, seja quantitativa ou qualitativa. Afinal, entendemos que sempre que o pesquisador se sentir *seguramente neutro* estará mais propenso, ingenuamente, a não ser *neutro*. Por outro lado, se sempre estiver atento ao fato de ser um portador de subjetividades e idiosincrasias, provavelmente comprometerá menos sua pesquisa. Tentamos, ao longo de nosso trabalho, ser cuidadosos diante desta perspectiva, já sabendo de antemão que toda pesquisa que tenciona ser neutra estaria situada em uma instância de idealização a ser constantemente buscada.

Além da subjetividade do pesquisador, cumpre dizer que encontramos outras questões em relação ao material trabalhado.

Indubitavelmente, podemos e devemos tentar estabelecer uma postura de relativização em relação às *cartas* de Jung, já que estas não seriam, especificamente, publicações acadêmicas e nem fariam parte de suas *Obras Completas*. Todavia, em suas correspondências, Jung manteve sempre uma preocupação de tentar esclarecer seus pontos de vista teóricos de uma forma mais pedagógica e de acordo com seus diferentes interlocutores, e essas cartas acabaram se revelando uma abundante fonte de pesquisa para a compreensão das idéias deste autor e para o aprofundamento de nossa proposta de investigação analítica.

Além disso, justamente por esta fonte apresentar o formato de cartas, e não necessariamente uma forma acadêmica, este *material discursivo* se apresenta de modo interessante e privilegiado para uma possível *análise*. Pois, segundo Aniela Jaffé², estas cartas foram publicadas, à medida do possível, de forma integral, não se levando em conta a possibilidade de haver “contradições ou algo que possa ser

²Aniela Jaffé foi secretária direta de Jung de 1955 até a morte do psiquiatra suíço, em 1961, participando ativamente, neste período, de importantes estudos como **O homem e seus símbolos** (último livro concebido e organizado por Jung, obra em que ele tentou apresentar, de forma acessível ao leitor leigo, suas idéias) e **Memórias, sonhos e reflexões**. Depois disso, coordenou, dentre outros trabalhos, a publicação póstuma das *Cartas* de Jung em 1971.

considerado deslize ou julgamento errôneo” (JUNG, [1906-1945] 1999a, p.10). Apenas por questões de sigilo profissional, ética ou incompreensão, nomes ou trechos foram omitidos ou trocados.

Por outro lado, contribui também para tomarmos as cartas de Jung como uma fonte de pesquisa, o fato de ele próprio reconhecê-las como referencial teórico de suas idéias. Aniela Jaffé relata que Jung ficou reticente, de início, em publicar suas correspondências, porém “o caráter científico³ das cartas facilitou a Jung a decisão de autorizar sua publicação” (idem, p.3)⁴. Assim, aos 82 anos de idade, Jung deu sua anuência definitiva para publicá-las (idem, p.8). Posteriormente, afirmou “que o conteúdo delas não era exclusivo do destinatário individual, mas podia servir para um público maior” (idem, p.7), para que este mesmo público, inferimos, pudesse compreender melhor a suas idéias.

Todavia, num artigo de Sonu Shamdasani, deparamo-nos com o seguinte trecho:

Em uma entrevista, ela [Aniela Jaffé] recordou que, depois da morte da esposa, Jung não se sentia disposto a responder sua correspondência e que ela respondeu muitas cartas em seu nome, lendo para ele suas respostas, as [sic] quais, às vezes, ele fazia poucas correções⁵. Essa afirmação espantosa não deixa claro, precisamente, quantas cartas de Jung, durante esse período, foram escritas dessa forma. As últimas cartas de Jung, [...] de suas cartas selecionadas, que Aniella Jaffé editou com Gerhard Adler, são comumente tidas como possuindo suas mais sábias e mais humanas afirmações. Quantas dessas foram, na verdade, trabalho de Aniella Jaffé? (SHAMDASANI, 1995)⁶

Nota bene, Emma Rauschenbach, esposa de Jung, morreu em 27 de novembro de 1955. O terceiro volume da publicação brasileira das cartas de Jung se refere, justamente, a um período após esta data: de janeiro de 1956 até a morte de Jung em 1961. Curiosamente, como podemos observar, este é o período em

³As cartas de Jung a Freud (190 cartas) não estão nesta edição devido ao fato de Jung ter percebido, na época, questões pessoais que deveriam ser decantadas e arrefecidas até 20 anos depois de sua morte. Posteriormente, oito anos antes do prazo estabelecido por Jung, num acordo entre as famílias de ambos a extensa troca de correspondência, 350 no total, foi publicada separadamente (JUNG, [1906-1945] 1999a, p.9). Por outro lado, a família de Jung ainda não se decidiu quanto à publicação das cartas pessoais aos seus parentes. Desta forma, segundo Aniela Jaffé, a maioria das cartas desta seleção “são objetivas e científicas”(idem, p.8). Numa carta de Jung a Gerhard Adler – editor inglês das *Obras Completas* de Jung e um dos responsáveis pela publicação das *Cartas* – datada em 25/04/1956, ele escreve: “as cartas que os senhores pretendem publicar abordam questões científicas” (idem, p.9).

⁴ Itálico nosso.

⁵ Segundo Shamdasani: Aniela Jaffé, "Interview with Gene Nameche", Jung Oral History Archive, Countway Library of Medicine, Harvard Medical Library, Boston, 11.

⁶Este excerto figura sem indicação do número da página por se tratar de um texto retirado da internet.

que temos mais registros de suas cartas, já que o terceiro volume compreende apenas cinco anos de correspondências, enquanto o segundo contempla nove anos (1946-1955) e o primeiro, trinta e nove anos de correspondência (1906-1945). Todavia, cumpre também lembrar que, segundo Aniela Jaffé, foi apenas a partir de 1931 que se começou a guardar cópias de suas cartas. (JUNG, [1906-1945] 1999a, p.8).

Em relação à outra fonte de pesquisa para nossa análise – o livro **Memórias, sonhos e reflexões** –, ao utilizá-la temos que levar em conta também a questão de sua fidedignidade. Sobre este livro, Sonu Shamdasani, no seu já citado artigo – sugestivamente intitulado *Memórias, sonhos, omissões* (SHAMDASANI, 1995) – não só relativiza as informações existentes, como também questiona o fato de ser um livro autobiográfico, mas sim uma biografia de Jung escrita por Aniella Jaffé.

Mais que isso, aponta também uma série de omissões que ocorreram em sua escrita. Mesmo levando isso em consideração, ao lermos o livro e o artigo, somos levados a crer que as críticas que Shamdasani propõe não se aplicariam globalmente às passagens utilizadas em nossa tese.

Por fim, ao nos valer das *Obras completas* de Jung, relembremos, como já apontado, que entendemos como elementos de maior necessidade de relativização deste material a tradução e a subjetividade do pesquisador.

O legente observará que, no desenvolvimento de nossa análise sobre *arquétipo, inconsciente coletivo e si-mesmo*, renunciamos à idéia de apresentar as considerações de Jung associadas aos seus escritos precipuamente numa perspectiva histórica. Afinal, seus textos possuem algumas peculiaridades que podem causar estranheza ao leitor pouco familiarizado com as *Obras completas*.

Neste sentido, ao longo de nosso trabalho, perceber-se-á citações de datas distintas de um mesmo volume. Cumpre lembrar que a numeração dos volumes indicados na coleção das *Obras Completas de C.G.Jung* no Brasil, publicadas pela Editora Vozes, não corresponde necessariamente à cronologia em que os textos foram publicados pelo autor. *The Collected Works*, como o próprio nome diz, são obras coligidas em volumes, geralmente, sobre um mesmo tema. Desta forma, podemos encontrar num mesmo volume textos que foram escritos num intervalo de mais de cinquenta anos como, por exemplo, o *volume III*, cujo primeiro texto data de 1907 e o último de 1958. Mais que isso, temos também que levar em consideração que muitos textos de Jung possuem datas distintas entre a primeira

versão e a edição definitiva revista pelo autor – alguns textos sofreram mais de uma revisão –, daí a nossa opção por não seguir uma perspectiva histórica.

Outro aspecto peculiar das *Obras completas* de Jung é o fato de ter sido convencionado, internacionalmente, que as indicações são feitas em parágrafos (§) como forma de facilitar a localização do texto citado, independentemente do idioma ou da edição do livro em questão – neste sentido, optamos por também seguir esta mesma forma de indicação bibliográfica.

Apesar de termos a intenção de nos apoiar nos textos de Jung para nossa proposição, tivemos também o apoio de textos de outros teóricos junguianos – em especial, apontamos os dicionários de Paolo Francesco Pieri e Andrew Samuels. Isso se deve ao fato de, nestes autores, encontrarmos uma ressonância na nossa tentativa de estruturação analítico-conceitual das concepções de Jung.

Procuraremos trabalhar a seqüência do texto, em capítulos, apresentando-o dentro daquilo que foi descrito anteriormente: *arquétipo*, *inconsciente coletivo* e *si-mesmo*. Estrutturamos esta ordem por entendermos a lógica em que uma concepção primordial da teoria, *arquétipo*, está numa instância psíquica, *inconsciente coletivo*, que possui um centro ordenador, *si-mesmo*, que a tudo permeia e engendra.

No primeiro capítulo, tentaremos compreender o que Jung asseverou sobre o *arquétipo*. Tentaremos apontar as origens do termo e as aproximações que Jung tentou estabelecer com outros autores. Mais ainda, as implicações filosóficas e psicológicas desta elaboração. Como Jung construiu esta concepção, suas características e, por fim, tentaremos apontar a dificuldade de uma adequação conceitual mais apurada, já que este construto apresentaria, em nosso entender, um aspecto que adjetivamos *enigmático*.

No segundo capítulo, buscaremos perceber a concepção de *inconsciente coletivo*. Antes disso, entendemos ser interessante compreender o que seria o inconsciente para Jung de uma maneira geral. Posteriormente, abordaremos sua idéia de duas instâncias concebidas de inconsciente – individual e coletivo – e o caminho percorrido para chegar a esta concepção, além da evolução da concepção de *complexo* e sua aproximação com a de *arquétipo*.

Ainda no segundo capítulo, tentaremos apontar como a concepção de *arquétipo* está intimamente ligada à de *inconsciente coletivo* de tal modo que se tem dificuldade em perceber em que momento cada uma dessas concepções

surgiu. Neste sentido, procuraremos tratar as possibilidades filosóficas apontadas por Jung associadas à sua concepção de inconsciente coletivo. Todavia, no capítulo anterior trataremos as correspondências filosóficas em relação, especificamente, à concepção de arquétipo.

No terceiro e último capítulo, trabalharemos com a concepção do *si-mesmo*. Seu significado psicológico, suas inúmeras metáforas, formas de manifestações, suas relações com a divindade e com outras instâncias psíquicas.

Acreditamos que, ao percorrer este itinerário proposto, poderemos encontrar algum tipo de indicação se os construtos conceituais junguianos apresentariam elementos que justificariam a *reserva* existente dentro do meio acadêmico em relação a esta teoria.

Entendemos também que esta proposta é relevante para um aprofundamento analítico de suas concepções, justamente num momento em que Jung começa a se inserir cada vez mais no meio acadêmico e a ser conhecido de um público extra-acadêmico mais amplo.

2 Sobre o arquétipo

2.1. Uma concepção já existente

Segundo Pieri, em seu **Dicionário junguiano**, o termo arquétipo “é tirado da filosofia, onde ocorre para indicar o modelo, o exemplar originário ou, simplesmente, o original de uma série qualquer” (PIERI, [1998] 2002, p. 44). Etimologicamente, a palavra *arquétipo* é formada pela raiz *arché*, cujo significado é arcaico, antigo; e *typos*, que significa impressão, marca.

De acordo com Jolande Jacobi, em seu livro *Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C.G. Jung*⁷, “o termo ‘arquétipo’, pelos seus componentes, permite reconhecer indicações importantes sobre [...] [seus] traços característicos.” (JACOBI, [1957] 1990, p.51) e, para isso, transcreve um ensaio de Paul Schmitt chamado *O arquétipo em Agostinho e Goethe*⁸, em que afirma:

A primeira parte, “arque”, significa início, origem, causa e princípio, mas representa também a posição de um líder, de uma soberania e governo (portanto, uma espécie de “dominante”); a segunda parte “tipo”, significa batida e o que é produzida por ela, o cunhar de moedas, figura, imagem, retrato, prefiguração, modelo, ordem, norma... transferido ao seu sentido mais moderno é amostra, forma básica, estrutura primária (algo que jaz no “fundo” de uma série de indivíduos “parecidos”, quer sejam seres humanos, animais ou vegetais) (SCHMITT apud JACOBI [1957] 1990, p.51-52)

Sobre a idéia de arquétipo, Jung afirma que ela pode ser encontrada em vislumbres, conceitos ou intuições de outros pensadores. Em seu texto *Instinto e inconsciente* do volume VIII de suas *Obras completas*, **A dinâmica do inconsciente**, afirma que

Platão confere um valor extraordinariamente elevado aos arquétipos como idéias metafísicas [...], em relação aos quais as coisas reais se comportam meramente [...] como imitações, cópias. Como bem se sabe, a filosofia medieval desde Agostinho – do qual tomei a idéia de arquétipo – até Malebranche e Bacon ainda

⁷Jung não só prefaciou este livro de Jacobi, como também o texto deste prefácio está contido em suas *Obras completas* em **Vida simbólica II** - volume XVIII/2: “*Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C.G. Jungs*” (JUNG, [1957] 2000a §§ 1256-1258). Nesse sentido, como veremos textualmente adiante, entendemos que Jung não só referendou Jacobi como também se sentiu plenamente compreendido por ela.

⁸Segundo Jolande Jacobi, este ensaio foi “publicado em *Eranos*, na homenagem ao 70º aniversário de Jung (Vol. Esp.), Zurique, 1945, p. 98 e segs.” (JACOBI, [1957] 1990, p. 52 nota 50).

se encontra no terreno platônico, sob este aspecto, embora a Escolástica já desponte a noção de que os arquétipos são imagens naturais gravadas no espírito humano, e com base nas quais este forma seus instintos (JUNG, [1919] 1984 §275).

Entretanto, posteriormente, em correspondência ao *Father Victor White*, em **Cartas II**, datada em 24/09/1948, Jung assevera de forma distinta, retificando-se:

Descobri há pouco que a palavra arquétipo foi empregada pela primeira vez por Filo: *De opificio mundi*, 69 [...] Até agora achava que tivesse ocorrido pela primeira vez no *Corpus hermeticum* [...]. Santo Agostinho não usa a palavra “arquétipo”, como eu supus erroneamente no passado, mas apenas a idéia; mas ela ocorre em Dionísio Areopagita.(JUNG, [1946-1955] 2002, p.111)⁹

No texto *Sincronicidade: um princípio de conexões acausais*, no livro **A dinâmica do inconsciente** – volume VIII das *Obras completas* –, Jung também aponta afinidade de sua idéia de arquétipo com idéias de Hipócrates, Agrippa de Nettesheim, Zoroastro, Sinésio, filósofos Platônicos e Hans Driesch (JUNG, [1952] 1984 § 920 e 921)

No *Prefácio a Von den Wurzeln des Bewusstseins*, em **Vida simbólica II** – volume XVIII/2 das *Obras completas* –, Jung afirma “que este tema [arquétipo] já [...] [foi] abordado por mim e por autores como Heinrich Zimmer, Karl Kerényi, Erich Neumann, Mircea Eliade e outros” (JUNG, [1953] 2000a § 1250).

Em seu texto *Aspectos psicológicos do arquétipo materno* no livro **Os arquétipos e o inconsciente coletivo** – volume IX/1 das *Obras completas* –, Jung diz que

não é de modo algum mérito meu ter observado este fato [arquétipo] pela primeira vez. As honras pertencem a Platão. O primeiro a pôr em evidência a ocorrência, na área da etnologia, de certas “idéias primordiais” que se encontram em toda a parte foi Adolf Bastian. Mais tarde, [...] pesquisadores da escola de Dürkheim, Hubert, Mauss¹⁰, [...] [e o] eminente Hermann Usener. (JUNG, [1938/1954] 2000b §153)

⁹Corroborando esta auto-correção de Jung, deparamo-nos com uma nota ao texto citado – *Instinto e inconsciente* do volume VIII de suas *Obras completas*, **A dinâmica do inconsciente** – aparentemente de autoria não pertencente a Jung: “mas o termo *archetypus* se encontra em Dionísio Areopagita e no *Corpus Hermeticum*” (JUNG, [1919] 1984 §275 nota 9)

¹⁰Numa nota do texto *O arquétipo com referência especial ao conceito de anima*, do livro **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, diz o seguinte: “Hubert et Mauss (*Mélanges d’histoire des religions*, prefácio p.XXIX) chamam de ‘categorias’ estas formas apriorísticas de ver, provavelmente apoiados em Kant [...] os autores presumem que as imagens originárias são dadas pela linguagem. Esta suposição em alguns casos é correta, mas de um modo geral é refutada pelo fato de que grande parte de imagens e conexões arquetípicas são trazidas à luz através da psicologia onírica e da psicopatologia, que nem seriam passíveis de comunicação mediante o uso histórico da linguagem” (JUNG, [1936/1954] 2000b § 136 nota 26)

Mesmo com esta idéia de reinvenção de algo pré-existente ou aparente busca de referendamentação de sua própria teoria, a concepção de Jung de arquétipo é uma das contribuições mais originais e controvertidas de seu pensamento (PIERI, [1998] 2002, p.44).

A hipótese dos arquétipos, um dos fundamentos da Teoria Junguiana, se alicerça e se mescla com a noção de *inconsciente coletivo*¹¹. No texto *O conceito de inconsciente coletivo* do livro **Os arquétipos e o inconsciente coletivo** – volume IX/1 das *Obras completas* –, Jung diz que “o *conceito de arquétipo*, que constitui um correlato indispensável da idéia de inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas da psique, que estão presentes em todo tempo e lugar.” (JUNG, [1936] 2000b § 89).

Ao longo da obra de Jung, podemos depreender que ele não concebe a psique como uma *tabula rasa*. Em passagens específicas, como no *Prefácio ao livro de V. de Laszlo: “Psyche and Symbol”* do livro **Vida simbólica II** – volume XVIII/2 das *Obras completas* –, Jung é enfático ao afirmar que “a mente não nasceu *tabula rasa*” (JUNG, [1957] 2000a §1271).

Esta explicitação também é encontrada no texto *O arquétipo com referência especial ao conceito de anima* do livro **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, quando afirma Jung: “Na minha opinião é um grande equívoco supor que a alma do recém-nascido seja *tabula rasa*, como se não houvesse nada dentro dela.” (JUNG, [1936/1954] 2000b § 136). De acordo com este autor, a psique possuiria, essencial e aprioristicamente, o *inconsciente coletivo*.

Voltando ao texto *Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo*, Jung afirma que o inconsciente coletivo é uma camada mais profunda, inata, universal e idêntica em todos os seres humanos. “Um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo” (JUNG, [1934/1954] 2000b § 3).

Para este autor, no texto *O conceito de inconsciente coletivo*, ainda do mesmo livro, diferentemente do inconsciente pessoal, o inconsciente coletivo não se deve à experiência individual, pois “seus conteúdos nunca estiveram na

¹¹ Trabalhar-se-á sobre o inconsciente coletivo mais adiante.

consciência” e não são “adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade¹²” (JUNG, [1936] 2000b § 88).

Não se desenvolvendo individualmente, mas sendo herdado, o inconsciente coletivo “consiste de formas preexistentes, arquétipos, que só secundariamente podem tornar-se conscientes, conferindo uma forma definida aos conteúdos da consciência” (idem § 90).

Ainda nesta mesma direção e no mesmo texto, mas numa frase existente somente na versão inglesa, Jung afirma que “enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de *complexos*, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de *arquétipos*” (JUNG, [1936] 2000b § 88)¹³. Desta forma, segue-se idéia, já explicitada no início do mesmo livro, mas em outro texto, que, “os conteúdos do inconsciente coletivo [...] são os chamados *arquétipos*.” (JUNG, [1934/1954] 2000b § 4).

Segundo Jung, seus conceitos foram construídos a partir de suas observações e pesquisas. Assim, como já apontado, a “hipótese” do “inconsciente coletivo não é uma questão especulativa nem filosófica, mas uma questão empírica” (JUNG, [1936] 2000b § 92) e passível de investigação. De forma análoga, em **A dinâmica do inconsciente** – volume VIII das *Obras completas* –, no epílogo do texto *Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico*, Jung afirma que a idéia de arquétipo é baseada em fatos psíquicos observáveis não só por ele, como “também por outros observadores” (JUNG, [1947/1954] 1984 § 436).

Mais que isso, seria uma idéia que é construída a partir de “reflexões bem fundamentadas que tornam questionáveis coisas aparentemente simples e seguras e, por isso, caem no desagrado. Parece que a teoria dos arquétipos entra nesta categoria” diz, novamente, no *Prefácio a “Von den Wurzeln des Bewusstseins”* (JUNG, [1953] 2000a § 1250). Pois, ainda neste mesmo texto, é “fácil demonstrar a existência e a eficácia dos arquétipos” e a “sua fenomenologia leva a questionamentos bem difíceis” (idem §1251).

De acordo com Jung, no texto *A fenomenologia do espírito no conto de fadas* em **Os arquétipos e o inconsciente coletivo** – volume IX/1 das *Obras completas* –,

¹²Mais adiante, no *Prefácio ao livro de V. de Laszlo: “Psyche and Symbol”*, Jung esclarece que “os arquétipos pertencem ao âmbito da atividade instintiva e neste sentido são padrões hereditários de comportamento psíquico.” (JUNG, [1957] 2000a § 1273)

¹³Ver-se-á sobre *complexo* mais adiante.

os arquétipos não são invenções arbitrárias, mas elementos autônomos da psique inconsciente, anteriores a qualquer invenção. Eles representam a estrutura inalterável de um mundo psíquico, o qual mostra que é “real” mediante seus efeitos determinantes sobre a consciência (JUNG, [1946/1948] 2000b § 451).

2.2. Uma concepção construída

Ao entrar em contato com as *Obras completas* de Jung, podemos observar que a noção de arquétipo foi, paulatinamente, construída. Passou por etapas, nomenclaturas distintas como “imagens primordiais” (JUNG, [1938/1954] 2000b § 153) e “às vezes [...] também de *dominantes*” que o levaram a postular a existência de “*certas condições coletivas inconscientes*” (JUNG, [1947/1954] 1984 § 403) que mais tarde chamou de *arquétipo*.

Segundo Samuels, Shorter e Plaut, no **Dicionário crítico de análise junguiana**, Jung desenvolveu a teoria dos arquétipos em três momentos fundamentais.

Em 1912, em *Transformações e símbolos da libido*, cuja edição definitiva se deu em 1952 com o título **Símbolos da transformação** (JUNG, [1912/1952] 1986), Jung “escreveu sobre imagens primordiais que reconhecia na vida inconsciente de seus pacientes, como também em sua própria auto-análise” (SAMUELS, [1986] 1988, p. 38). Estas imagens, sendo promovidas a partir do inconsciente coletivo, continham motivos semelhantes e repetidos em diversos locais e em distintos momentos da história. Seus “aspectos principais” seriam a “numinosidade, inconsciência e autonomia” (idem).

Em torno de 1917, num texto inicialmente denominado *Die psychologie der unbewussten Prozesse* (*A psicologia dos processos inconscientes*)¹⁴, Jung falava

¹⁴Em **Freud e a psicanálise** (volume IV das *Obras completas*), no texto XIII – *Prefácios a “Collected Papers on Analytical Psychology”* – encontramos, no prefácio *À segunda edição*, a seguinte nota se referindo ao capítulo XIV *A psicologia dos processos inconscientes*: “Primeira versão: *Neue Bahnen der Psychologie* [Novos caminhos da psicologia] (1912); ampliada como *Die psychologie der unbewussten Prozesse* [A psicologia dos processos inconscientes] (1917); como *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben* [O inconsciente na vida da alma normal e doente] (1926) e, finalmente, como *Über die psychologie des Unbewussten* [Sobre a psicologia do inconsciente, cujo título em português ficou como *Psicologia do inconsciente*] (1943), em *Obras Completas, VII.*” (JUNG, [1917] 1989 § 684 nota 3). Já no prefácio à primeira edição do texto *Psicologia do Inconsciente* do volume VII das *Obras completas* – **Estudos sobre psicologia analítica** (JUNG, 1978) – Jung diz que “este pequeno trabalho [*Die psychologie der unbewussten*

de “dominantes não pessoais ou pontos nodais da psique, que atraem energia e influenciam o funcionamento de uma pessoa” (ibidem).

Em 1919, usa pela primeira vez o termo arquétipo, “a fim de evitar qualquer sugestão de que era o conteúdo e não o esboço ou padrão inconsciente e irrepresentável que era fundamental” (idem). Em **A dinâmica do inconsciente**, no já citado texto *Instinto e inconsciente*, há uma nota, cuja estrutura sugere não ser de Jung¹⁵, afirmando que:

Esta é a primeira vez que Jung emprega o termo “arquétipo”. Em publicações anteriores ele designa o mesmo conceito com a expressão “imagem primordial” (Urbild) [...] Os termos “imagem primordial” e “arquétipo” são usados aqui e em outros escritos em sentido equivalente. Isso deu origem à opinião errônea de que Jung pressupõe a hereditariedade das representações (idéias ou imagens), ponto de vista este que Jung retificou por várias vezes [...]. (JUNG, [1919] 1984 § 270 nota 8)

De maneira análoga, Gary V. Hartman, em seu artigo *Uma Cronologia da História e do Desenvolvimento da Obra e Teoria de Jung (1902-1935)*, publicado originalmente no jornal junguiano **Quadrant**, assevera que

Começando com o conceito de Jakob Burckhardt das imagens primordiais, em 1912 (Wandlungen und Symbole der Libido), Jung lutou com a noção de padrões universais por quase trinta anos [1912-1952]. Em 1917, ele os chamou de “dominantes do inconsciente supra-pessoal” e “imagens cósmicas, universalmente humanas”. [...] em 1919, deparou-se com o termo arquétipo[...] (HARTMAN, 2000)¹⁶

Em outras passagens, Jung traça outras possibilidades de conexão com a idéia de arquétipo. Em **A dinâmica do inconsciente** – volume VIII em suas

Prozesse, 1917] surgiu no momento que, a pedido do editor, comecei a rever, para ser reeditado, o artigo *Neue Bahnen der Psychologie* [...], publicado em 1912.” (JUNG, [1917/1943] 1978 p. xiii). Podemos também observar que, para este texto – *Psicologia do Inconsciente* –, Jung não só fez cinco prefácios diferentes (datados em dezembro de 1916, outubro de 1918, abril de 1926, abril de 1936 e abril de 1942), como também realizou várias modificações e deu diferentes títulos, como já indicado acima. De acordo com os editores, o volume VII de suas *Obras completas* “contém dois estudos: *Psicologia do Inconsciente* e *O Eu e o inconsciente*. [...] O primeiro estudo foi publicado a primeira vez sob o título *Neue Bahnen der Psychologie (Novos caminhos da Psicologia)*, em 1912, no *Jahrbuch des Rascher-Verlages*, volume III, editado por Konrad Falke.[...]. As primeiras versões dos dois estudos têm seu valor do ponto de vista histórico, pois nelas encontramos as primeiras formulações dos conceitos da psicologia analítica, como são, por exemplo, o inconsciente pessoal e coletivo, o arquétipo [...]”. (JUNG, 1978 p.ix e x)

¹⁵Não conseguimos identificar o autor da nota.

¹⁶Não foi possível identificar a página precisa deste artigo devido ao fato de o mesmo estar disponível na internet sem paginação. No endereço <<http://www.rubedo.psc.br/artigos/cronojg.htm>> encontramos a seguinte referência: Hartman G. In: **Quadrant**: Journal of the C.G. Jung Foundation for Analytical Psychology, v. 30, n. 1, Copyright 2000. “Publicado e traduzido mediante expressa autorização do autor C. G. Jung [sic] Foundation for Analytical Psychology”.

Obras completas –, o texto *Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico* descreve o “*Pattern of Behavior* [forma comportamental] e *arquétipo*” (JUNG, [1947/1954] 1984 § 397), estabelecendo uma analogia biológica do *Pattern of behavior*: “instinto e forma arcaica coincidem com o conceito biológico de *pattern of behavior*.” (idem § 398)

De acordo com Jung, “a questão do instinto não pode ser tratada psicologicamente sem levar em conta a dos arquétipos” (JUNG, [1919] 1984, §271). Em outra passagem afirma também que,

Na medida em que os arquétipos intervêm no processo de formação dos conteúdos conscientes, regulando-os e motivando-os, eles atuam como instintos. Nada mais natural, portanto, do que supor que estes fatores se acham em relação com os instintos, e indagar se as imagens da situação típica que representam aparentemente estes princípios coletivos no fundo não são idênticos às formas instintivas, ou seja, aos *patterns of behavior*. Devo confessar que até o presente ainda não encontrei um argumento que refutasse eficazmente esta possibilidade. (JUNG, [1947/1954] 1984 § 404)

Além de ver os arquétipos como instintos ou como tendências instintivas e forma de pensar, como aponta no texto *Símbolos e interpretação dos sonhos em Vida simbólica I* – volume XVIII/1 de suas *Obras completas* (JUNG, [1961] 1998 § 545), ele os vê também como “manifestações psicológicas do instinto” (JUNG, [1957] 2000a §1271).

Num caminho teórico com diversas circunvoluções, ampliações, revisões e correções, Jung deparou-se com momentos em que se viu obrigado a dar explicações ao longo de sua vida acadêmica sobre suas idéias – com o arquétipo não foi diferente.

De acordo com Samuels, em seu livro **Jung e os pós-junguianos**: “no tom de ‘ninguém me compreende’ que era característico de seus últimos cinco anos, Jung observa” (SAMUELS, [1985] 1989, p.41), no *Prefácio ao livro de Jacobi: “Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C.G. Jungs”* – **Vida simbólica II**, vol.XVIII/2 das *Obras completas* –, que

o conceito de “arquétipo” dá ensejo a muitos mal-entendidos e, por isso, presume-se ser de difícil compreensão – se dermos ouvidos à crítica negativa. [...] Meus críticos, com raras exceções, não procuram dar-se ao trabalho de ler o que venho dizendo, e atribuem-me, entre outras coisas, a opinião de que o arquétipo é uma idéia hereditária. Preconceitos parecem mais cômodos que a verdade (JUNG, [1957] 2000a §1258)

Além disso, diante de um conceito complexo, em diversos momentos Jung se preocupa mais em dizer *o que não é* a dizer *o que é* arquétipo. Assim, pode-se observar uma perspectiva apofática em distintas passagens de sua obra.

Os arquétipos, segundo Jung, no *Prefácio ao livro de Helsdingen: “Beelden uit het onbewuste”* – **Vida simbólica II**, volume XVIII das *Obras completas* –, não seriam “uma espécie de especulação filosófica” (JUNG, [1954] 2000a § 1273).

Em outro texto, chamado *O problema fundamental da psicologia contemporânea*, no volume **A dinâmica do inconsciente** – volume VIII das *Obras completas* –, Jung afirma: o “que sobretudo dificulta a compreensão é, muitas vezes, a opinião estúpida de que arquétipo significa uma idéia inata.” (JUNG, [1931] 1984 § 435).

Em *Símbolos e interpretação dos sonhos*, no livro **Vida simbólica I** – volume XVIII/1 das *Obras completas* –, diz que “meus críticos partem do falso pressuposto de que falo de ‘representações herdadas’ e por isso rejeitam o conceito de arquétipo como sendo mera superstição” (JUNG, [1961] 1998 § 524)

No livro **Símbolos da transformação** – volume V das *Obras completas* –, afirma que aquilo que mais tarde denominou de arquétipo “não se trata de uma hereditariedade característica de uma determinada raça, mas de uma propriedade humana geral. Também não se trata, em hipótese alguma, de *idéias* herdadas” (JUNG, [1912/1952]1986 § 154).

No já citado *Prefácio ao livro de V. de Laszlo: “Psyche and Symbol”*, Jung assevera que “os arquétipos não são de forma alguma indícios ou resíduos inúteis e arcaicos de um mundo primitivo” (JUNG, [1957] 2000a § 1272).

Em outro texto, também já citado, *Aspectos psicológicos do arquétipo materno*, Jung afirma:

sempre deparo de novo com o mal-entendido de que os arquétipos são determinados quanto ao seu conteúdo, ou melhor, são uma espécie de “idéias” inconscientes. Por isso devemos ressaltar mais uma vez que os arquétipos são determinados apenas quanto à forma e não quanto ao conteúdo, e no primeiro caso, de modo muito limitado. (JUNG, [1938/1954] 2000b § 155)

Afinal, segundo Jung, “não devemos confundir as representações arquetípicas que nos são transmitidas pelo inconsciente com o *arquétipo em si*” (JUNG, [1947/1954] 1984 § 417).

2.3. Confronto com outros autores

Talvez em busca de referendament, Jung parece também procurar encontrar eco em outros autores de diversas áreas de conhecimento que, ao desenvolverem seus construtos teóricos, apontam para idéias que, segundo ele, indicam serem análogas às suas de *arquétipo*.

Assim, Jung diz que arquétipos, na “pesquisa mitológica”, são os “motivos” e “temas”; na “psicologia dos primitivos” são as “representations collectives” de Lévy-Brühl¹⁷ (JUNG, [1936] 2000b § 89), um conceito que poderia ser aplicado aos “conteúdos inconscientes [arquéticos], uma vez que ambos têm praticamente o mesmo significado” (JUNG, [1934/1954] 2000b § 5). Nas “religiões comparadas”, são as “categorias de imaginação” de Hubert e Mauss¹⁸. Adolf Bastian designou como “pensamentos elementares” ou “primordiais”. Enfim, Jung observa o conceito de “uma forma pré-existente” reconhecida “em outros campos da ciência”. (JUNG, [1936] 2000b § 89).

Jung entende também que arquétipo é “uma tendência pré-existente do espírito humano de construir representações míticas”, e se vale de Lévy-Brühl quando este se refere a “représentations mystiques” em que há “uma tendência instintiva como construções” de ninhos ou migração das aves. Estas representações são encontradas “em toda parte e sempre se caracterizam pelo mesmo motivo ou por motivos semelhantes” (JUNG, [1961] 1998 § 530).

Em **Vida simbólica II** – volume XVIII/2 das *Obras completas* –, no *Prefácio ao livro de Bertine: “Menschliche Beziehungen”*, Jung, numa seara

¹⁷Apesar de Jung se valer de Lévy-Brühl para se referir ao termo *representations collectives*, este termo é conhecido na área da sociologia como algo construído, principalmente, por Durkheim. O que se pode depreender é que Durkheim buscava enfatizar a especificidade e a superioridade do pensamento social em relação ao pensamento individual. Segundo Herzlich, para Dürkheim, “assim como a representação individual deve ser considerada um fenômeno psíquico autônomo não redutível à atividade cerebral que a fundamenta, a representação coletiva não se reduz à soma das representações dos indivíduos que compõem a sociedade. Ela é também uma realidade que se impõe a eles [a autora cita então DÜRKHEIM, E. **Les règles de la méthode sociologique**. Paris: PUF, 1956, p. XXII.]: ‘as formas coletivas de agir ou pensar têm uma realidade fora dos indivíduos que, em cada momento, conformam-se a elas. São coisas que têm existência própria. O indivíduo as encontra formadas e nada pode fazer para que sejam ou não diferentes do que são.’” (HERZLICH, 2005 p. 58)

¹⁸Em outro texto – *Aspectos psicológicos do arquétipo materno* –, mas no mesmo livro, Jung se refere a estes dois pesquisadores como pertencentes à “escola de Dürkheim” quando “falamos de ‘categorias’ próprias de fantasia”. Categorias que Jung aponta como idéias análogas à sua de arquétipo (JUNG, [1938/1954] 2000b §153).

teórica distante da sua, faz referência não só aos conceitos de complexo de Édipo como também de *resíduos arcaicos* ou *herança arcaica* apontados por Freud¹⁹ (JUNG, [1956] 2000a §1261), dizendo que teriam uma identidade arquetípica.

Também, no já apontado texto *O conceito de inconsciente coletivo*, Jung afirma que a psicologia de Freud e de Adler se baseia em fatores “biológicos universais”. Assim, nas palavras de Jung, estes seriam

analogias rigorosas aos arquétipos [...], [o que levaria a crer que] há boas razões para supormos que os arquétipos sejam imagens inconscientes dos próprios instintos; em outras palavras, representam o modelo básico do comportamento instintivo. (JUNG, [1936] 2000b § 91)

2.4. Busca de características

Mesmo tentando se valer destes outros teóricos, Jung, por diversas vezes, se viu na necessidade de definir, de maneiras distintas, o que queria dizer com arquétipo.

Neste sentido, numa passagem mais *poética* em **Símbolos da transformação**, diz que “os arquétipos são as formas ou leitos nos quais o rio dos fenômenos psíquicos corre desde sempre” (JUNG, [1912/1952] 1986 §337).

Em outro momento, no texto *A psicologia do arquétipo da criança* do livro **Os arquétipos e o inconsciente coletivo** – volume IX/1 das *Obras completas* -, tenta estabelecer uma relação entre *forma e conteúdo*, ao afirmar que

nenhum arquétipo pode ser reduzido a uma simples forma. Trata-se de um recipiente que nunca podemos esvaziar, nem encher. Ele existe em si apenas potencialmente e quando toma forma em alguma matéria, já não é mais o que era antes. Persiste através dos milênios e sempre exige novas interpretações. Os arquétipos são elementos inabaláveis do inconsciente, mas mudam constantemente de forma. (JUNG, [1940] 2000b § 301).

Ainda no mesmo livro, mas no já citado texto *O arquétipo com referência especial ao conceito de anima*, Jung assevera:

parece-nos provável que um arquétipo em estado de repouso, não projetado, não possui forma determinável, mas constitui uma estrutura formalmente indefinida,

¹⁹Inicialmente, no volume XVIII, em *Psicologia de Grupo e a Análise do Ego* (FREUD, [1921] 1976a, p. 98) e, posteriormente, no volume XXIII, em *Moisés e o monoteísmo* (FREUD, [1936] 1976b).

mas com a possibilidade de manifestar-se em formas determinadas, através da projeção (JUNG, [1936/1954] 2000b § 142)

Outro aspecto do arquétipo apontado por Jung é o seu fator *psicóide*²⁰ isto é, “sob forma alguma imaginável” (PIERI, [1998] 2002, p. 401). De acordo com Samuels, para Jung, “o arquétipo é um conceito psicossomático” que une “corpo e psique, instinto e imagem” (SAMUELS, [1986] 1988, p. 38).

No texto *Sincronicidade: um princípio de conexões acausais* de seu livro **A dinâmica do inconsciente** – volume VIII das *Obras completas* –, Jung afirma que os arquétipos

são *indefinidos*, isto é, só podem ser conhecidos e determinados de maneira aproximativa. Embora estejam associados a processos causais, ou “portados” por eles, contudo estão continuamente ultrapassando os seus próprios limites, procedimento este a que eu daria o nome de *transgressividade porque os arquétipos não se acham de maneira certa e exclusiva na esfera psíquica, mas podem ocorrer também em circunstâncias não psíquicas* (equivalência de um processo físico externo com um processo psíquico). As equivalências arquetípicas são *contingentes* à determinação causal, isto é, entre elas e os processos causais não há relações conformes a leis [sic]. (JUNG, [1952] 1984 § 954).

Jung, em outro texto, *Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico*, do mesmo livro, diz sobre a

natureza do arquétipo. Não devemos confundir as representações arquetípicas que nos são transmitidas pelo inconsciente com o *arquétipo em si*. Essas representações são estruturas amplamente variadas que nos remetem para uma forma básica *irrepresentável* que se caracteriza por certos elementos formais e determinados significados fundamentais, os quais, entretanto, só podem ser apreendidos de maneira aproximativa. O arquétipo em si é um fator psicóide que pertence, por assim dizer, à parte invisível e ultravioleta do espectro psíquico.[...] parece-me provável que a verdadeira natureza do arquétipo é incapaz de tornar-se consciente, quer dizer, é transcendente, razão pela qual eu a chamo de psicóide. (JUNG, [1947/1954]1984 § 417).

Numa relação quanto à idéia de *predisposição*, Jung afirma, em **Símbolos da transformação**, que o arquétipo consistiria numa “predisposição funcional para produzir idéias iguais ou semelhantes [não herdadas]” (JUNG, [1912/1952]1986 §154). Ou então, uma

²⁰De acordo com Pieri, em seu **Dicionário junguiano**, “o termo foi cunhado pelo biólogo Driesch, que o usa para indicar a força psíquica, a qual – na teoria vitalista – é posta para presidir a formação e o desenvolvimento dos organismos.” (PIERI, [1998] 2002, p. 401). Jung, no texto *Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico* no livro **A dinâmica do inconsciente** – volume VIII de suas *Obras completas*, afirma que “ao usar o termo ‘psicóide’, estou plenamente cômico de que ele entra em choque com a mesma palavra criada por Driesch.” (JUNG, [1947/1954] 1984 § 368)

predisposição inata para criação de fantasias paralelas, de estruturas idênticas, universais, da psique, que [chamou] mais tarde de inconsciente coletivo. [Deu] a estas estruturas o nome de arquétipos. Elas correspondem ao conceito biológico do “pattern of behaviour” (idem § 224)²¹

Numa tentativa de tentar diferenciar o que seria *arquétipo* e *imagem arquétípica*, Jung afirma que

Os arquétipos são determinados apenas quanto à forma e não quanto ao conteúdo, e no primeiro caso, de um modo muito limitado. Uma imagem primordial só pode ser determinada quanto ao seu conteúdo, no caso de tornar-se consciente e portanto preenchida com o material da experiência consciente. Sua forma, por outro lado [...] poderia ser comparada ao sistema axial de um cristal, que pré-forma, de certo modo, sua estrutura no líquido-mãe, apesar de ele próprio não possuir uma existência material. Esta última só aparece através da maneira específica pela qual os íons e depois as moléculas se agregam. O arquétipo é um elemento vazio e formal em si, nada mais sendo do que uma *facultas praeformandi*, uma possibilidade dada a priori da forma da sua representação. O que é herdado não são as idéias, mas as formas, as quais sob esse aspecto particular correspondem aos instintos igualmente determinados por sua forma. Provar a essência dos arquétipos em si é uma possibilidade tão remota quanto a de provar a dos instintos, enquanto os mesmos não são postos em ação *in concreto*. (JUNG, [1938/1954] 2000b § 155)

Segundo Jung, “aquilo que entendemos por ‘arquétipos’ é, em si, irrepresentável, mas produz efeitos que tornam possíveis certas visualizações, isto é, representações arquétípicas” (JUNG, [1947/1954] 1984 § 417).

Quanto às experiências vivenciadas e os arquétipos, Jung observa, em **Estudos sobre psicologia analítica** – volume VII de suas *Obras completas* –, no texto *Psicologia do inconsciente*, que os mesmos “podem ser interpretados como efeito e sedimento de experiências realizadas, mas também se manifestam como fatores que provocam tais experiências” (JUNG, [1917/1943] 1978 § 151 nota 3)

Dentro do ponto de vista junguiano, poderia existir um número infinito de arquétipos (SAMUELS, [1986] 1988, p. 38), uma vez que, segundo Jung,

há tantos arquétipos quanto situações típicas da vida. Intermináveis repetições imprimiram essas experiências na constituição psíquica, não sob forma de imagens preenchidas de um conteúdo, mas precipuamente formas sem conteúdo, representando a mera possibilidade de um determinado tipo de percepção e ação. Quando algo ocorre na vida que corresponde a um arquétipo, este é ativado e surge uma compulsão que se impõe a modo de uma reação instintiva contra toda a razão e vontade, ou produz um conflito de dimensões eventualmente patológicas, isto é, a neurose. (JUNG, [1936] 2000b § 99).

²¹Sobre arquétipo e *pattern of behaviour* ver acima. Ou no texto de Jung, já também citado, *Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico*, item G. *Pattern of behavior [forma comportamental] e arquétipo* (JUNG, [1947/1954] 1984 §§ 397-420).

Sobre a origem dos arquétipos, Jung afirma, que “é impossível explicar” de onde eles viriam (JUNG, [1936/1954] 2000b § 140 nota 29). Mais que isso, que seria uma questão difícil de se responder, pois ele assevera:

saber se a estrutura anímica e seus elementos, isto é, os arquétipos, tiveram uma origem de algum modo, é uma questão metafísica e não comporta por isso uma resposta. A estrutura é aquilo que sempre é dado, isto é, o que sempre preexistiu, Isto é, a condição prévia. [E arquétipo] é as duas coisas: forma e energia (JUNG, [1938/1954] 2000b § 187).

Em outro momento, no texto *Tentativa de uma interpretação psicológica do dogma da trindade em Psicologia da religião ocidental e oriental* – volume XI de suas *Obras completas* –, diz que já lhe perguntaram muitas vezes de onde procederia o arquétipo, se seria algo adquirido ou não, o que ele responde tentando traçar a mesma linha de raciocínio:

É-nos impossível responder diretamente a esta pergunta. Como diz a própria definição, os arquétipos são fatores e temas que agruparam os elementos psíquicos em determinadas imagens (que denominamos arquetípicas), mas de um modo que só pode ser reconhecido pelos seus efeitos. Os arquétipos são anteriores à consciência e, provavelmente, são eles que formam as dominantes estruturais da psique em geral, assemelhando-se ao sistema axial dos cristais que existe em potência na água-mãe, mas não diretamente perceptível pela observação. Como condições a priori, os arquétipos representam o caso psíquico especial do “pattern of behaviour” (esquema de comportamento), familiar aos biólogos e que confere a cada ser vivente a sua natureza específica. Assim como as manifestações deste plano biológico fundamental podem variar no decurso da evolução, o mesmo ocorre com as manifestações dos arquétipos. Do ponto de vista empírico, contudo, o arquétipo jamais se forma no interior da vida orgânica em geral. Ele aparece ao mesmo tempo que a vida. (JUNG, [1942/1948] 1983 § 222 nota 2)

Jung, ao estabelecer paralelos às “représentations mystiques” de Lévy-Bruhl, afirma, analogamente, que os arquétipos não estão ligados “a nenhuma época específica, ou a alguma região do planeta, ou a alguma raça. Onipresentes no espaço e no tempo, de origem desconhecida, podem reproduzir-se mesmo onde está excluída a tradição por meio de migração dos povos.” (JUNG, [1961] 1998 § 530).

2.5. Os arquétipos e a linguagem científica

Outra característica que se pode perceber do arquétipo é seu aspecto *paradoxal* (JUNG, [1947/1954] 1984 § 414). Em distintos textos do livro **Os arquétipos e o inconsciente coletivo** – volume XI/1 de suas *Obras completas* – percebemos este aspecto apontado por Jung. Para ele, os arquétipos conteriam uma bipolaridade (JUNG, [1946/1948] 2000b § 413), “um aspecto positivo e outro negativo” (JUNG, [1934/1954] 2000b § 79) e até mesmo uma multiplicidade de sentidos (idem § 80). Além disso, gozariam de certa autonomia e não se poderia “integrá-los simplesmente por meios racionais” (idem § 85). Desta forma, não haveria um “um substitutivo ‘racional’ para o arquétipo”. O que se poderia fazer é descrevê-lo fenomenologicamente (JUNG, [1940] 2000b § 272).

Afinal, para Jung,

o intelecto discriminador sempre procura estabelecer o seu significado unívoco e perde o essencial, pois a única coisa que é possível constatar e que corresponde à sua natureza [do arquétipo] é a multiplicidade de sentido, a riqueza de referências quase ilimitadas que impossibilita toda e qualquer formulação unívoca. (JUNG, [1934/1954] 2000b § 80)

No livro **Cartas III**, numa intensa seqüência de correspondências com *Dr. Edward A. Bennet* (quatro cartas no período de 22/05/1960 à 23/06/1960), Jung estabelece um diálogo reagindo à crítica de que não haveria “prova científica” sobre a “hipótese dos arquétipos” (JUNG, [1956-1961] 2003a, p.255).

Nesse sentido, diz, em carta de 22/05/1960, que “a única prova é a sua aplicabilidade” e se admira que Bennet “deseje melhor prova” do que isso. Mais adiante, Jung escreve que

O arquétipo mostra que há formações de pensamentos de natureza paralela ou idêntica em todo o mundo [...] e que, além disso, elas podem ser encontradas em indivíduos que nunca ouviram falar de tais paralelos. Eu dei ampla evidência desses paralelos e com isso evidenciei a aplicabilidade de meu ponto de vista. Alguém deve provar que minha idéia *não* é aplicável e mostrar qual é o outro ponto de vista mais aplicável.[...] Existe melhor prova de uma hipótese do que sua aplicabilidade? Ou consegue provar que a idéia do “arquétipo” é uma bobagem em si mesma? (idem p.255-256)

Em outra correspondência, datada em 03/06/1960, Jung continua:

Fiquei surpreso, pois, com sua afirmação de que faltava prova científica para a concepção de arquétipo e pensei que tivesse algo especial na manga quando a fez. Como não existe algo como “prova absoluta”, eu me pergunto qual a diferença que o senhor faz entre a aplicabilidade de uma teoria e aquilo que o senhor chama de “prova científica”? (idem, p.259).

Dr. Bennet, por sua vez, respondeu em 08/06/1960 a esta pergunta afirmando que:

Por prova científica entendo uma explicação de fenômenos que podem ser observados e comprovados também por outras pessoas e nos quais é possível constatar uma regularidade imutável e predizível. Isso pressupõe uma concordância geral (...) sobre os fatos em discussão [...] Mas não é possível apresentar semelhante prova, segundo minha opinião, na psicologia. Naturalmente isto não contradiz o emprego de uma teoria ou hipótese científica. (idem, p.260 nota 3).

Numa última correspondência desta seqüência, de 23/06/1960, Jung esclarece que

Os acontecimentos psíquicos são fatos observáveis e podem ser tratados de maneira “científica”. Ninguém me provou até agora que meu método não tenha sido científico. Alguns se contentaram em gritar “anticientífico”. Sob essas circunstâncias eu reclamo a conotação de “científico”, porque faço exatamente o que o senhor descreve como método “científico”. Eu observo, eu classifico, eu estabeleço relações e seqüências entre os dados observados e também mostro a possibilidade de predição. Quando falo do inconsciente coletivo, não o considero um princípio, mas dou apenas um nome à totalidade de fatos observáveis, isto é, os arquétipos. Não derivado nada disso, pois é apenas um *nomen*. [...] É evidente que a psicologia tem o direito de ser “científica”, mesmo que não esteja ligada apenas a métodos físicos e fisiológicos (altamente inadequados) (idem, p.265)

Dr. Bennet, em sua última carta, datada em 07/07/1960, diz a Jung:

o senhor mencionou diferenças no uso do conceito “científico”. Sou da opinião que também no ambiente anglo-saxão este termo tenha o mesmo significado que em outras partes do mundo, quando se trata da aplicação de um método. Tanto no Continente, como aqui, o modo de ver “adequado, lógico e sistemático” – para usar suas palavras – é científico. Por isso o seu método deve ser considerado indubitavelmente científico. [...] Suas explicações terminaram por esclarecer definitivamente minha opinião. (idem, p.266 nota 2)

Objetivando reforçar o aspecto científico de suas idéias, Jung afirma que, se os arquétipos “produzem certas formas anímicas, temos que explicar onde e como podemos apreender o material que torna as formas anímicas visíveis”. (JUNG, [1936] 2000b § 100)

Assim sendo, segundo ele, teríamos algumas fontes mais específicas de acesso a este material.

Os sonhos são a “fonte principal”, pois não têm influência da intencionalidade da consciência e neles podemos encontrar motivos que não são

do conhecimento do sonhador. (idem). “Outra fonte” é a imaginação ativa²² – “uma seqüência de fantasias que é gerada pela concentração intencional” (idem § 101) –, e ambas as fontes trazem à tona “um rico material de formas arquetípicas”. (idem § 102).

Também nos “delírios dos doentes mentais, das fantasias em estados de transe e dos sonhos da primeira infância (dos 3 aos 5 anos de idade)” se encontram outras fontes. Este material só tem validade se “encontrar paralelos históricos convincentes” que extrapolem o significado individual do símbolo, mas que contenham o mesmo significado, com “descrições exaustivas”²³ (idem § 103).

Diante de tudo o que foi descrito até então, podemos entender que a hipótese do arquétipo é um referencial ou uma representação construídos a partir de observações realizadas por Jung que poderiam ser utilizados em diversas áreas.

Em correspondência pessoal datada de 12/03/2005, Walter Boechat²⁴ afirma que

A teoria dos arquétipos é um modelo, assim como o modelo da estrutura do átomo de Bohr. Como modelo, acho interessante, desde que seja operativa, em clínica, terapia de família, estudos sociais, mas não se deve pretender que seja uma verdade da natureza. Qualquer teoria, mesmo as ditas científicas, não podem pretender ser um espelho da natureza. Assim entendendo a questão do modelo [...] o arquétipo deve ser visto, dentro de uma perspectiva construtivista. (BOECHAT, 2005)

Neste sentido, Boechat aponta também um aspecto que parece ser de grande importância, no texto *Considerações gerais sobre a teoria dos complexos* do livro **A dinâmica do inconsciente – Obras completas** volume VIII (JUNG, [1934] 1984), no qual Jung articula a teoria dos arquétipos à dos complexos.

Segundo Boechat, em sua tese de doutorado, denominada **O corpo psicóide**: a crise de paradigma e o problema da relação corpo-mente, no texto

Uma Revisão da Teoria dos Complexos [sic]²⁵, Jung procurou integrar as duas partes de seu construto teórico, uma psicodinâmica da primeira fase de sua obra,

²²Segundo Pieri, imaginação ativa seria “[...] em sentido específico, forma de objetivação forçada das imagens. Neste sentido foi aplicada por Jung em primeiro lugar sobre si mesmo durante a assim chamada ‘viagem à descoberta do inconsciente’. Organizada de modo mais sistemático, tal modalidade constitui um método dirigido a desenvolver a imaginação do paciente durante a psicoterapia, a fim de acelerar os processos de formação de símbolos e de imagens individuais e coletivas [imagens arquetípicas]” (PIERI, [1998] 2002, p.236).

²³Talvez daí a preocupação sempre presente nos textos de Jung em dar inúmeros exemplos.

²⁴Analista Junguiano diplomado pelo *Instituto C.G.Jung*, Zürich, Suíça. Doutor pelo Instituto de Medicina Social, UERJ, Membro Fundador da *Associação Junguiana do Brasil - AJB*.

até 1912, isto é, a psicodinâmica dos complexos, com a psicologia que construiu baseada na teoria dos arquétipos e do inconsciente coletivo, a partir de 1912, quando publicou *Símbolos de Transformação* [sic]²⁶. (BOECHAT, 2004, p. 90)

Parece ser relevante Boechat apontar esta articulação complexo-arquétipo, senão incorreria na possibilidade de ficar com o conceito de arquétipo numa dimensão *exclusivamente platônica* em que os *arquétipos* estariam como que *pairando no ar*. Na prática clínica, no núcleo de um arquétipo está um complexo, e aquele se manifesta por este, enraizado no corpo no paciente – como a experiência de associações demonstra.

Em linha de raciocínio semelhante, Jolande Jacobi afirma que “a noção de complexo aparece ligada por laços de parentesco à de arquétipo numa estreita relação de complementação e reciprocidade; é *como se*²⁷ o próprio Jung sugerisse a tentativa de clarificar também esse conceito”. (JACOBI, [1957] 1990, p. 36)

Todavia, cumpre lembrar que a própria Jacobi adverte, neste mesmo texto:

Os conceitos de Jung que procuramos apresentar aqui abrem perspectivas de longo alcance e, em certo sentido, revolucionárias, à compreensão do complexo. Elas são o resultado de uma evolução viva nascida do desdobramento e aprofundamento do ensinamento de Jung, que ele próprio não chegou a esboçar claramente ou a coordenar em lugar algum. (idem, p. 35)²⁸

Uma característica da experiência do arquétipo é o seu aspecto de *numinosidade*. De acordo com Pieri, o termo *numinoso* “ocorre na psicologia analítica como sinônimo de *fascinosum* para indicar o caráter com que uma coisa, cujo sentido é ignorado ou ainda não conhecido, se transforma em força que fascina a consciência do sujeito” (PIERI, [1998] 2002, p. 347). Na maioria das vezes, a categoria de *numinoso* é a experiência que a consciência tem do inconsciente.

Jung, em diversas passagens, aponta para a *numinosidade* do arquétipo. Em **Símbolos da transformação** – volume V de suas *Obras completas* –, diz que o arquétipo teria uma qualidade psicológica “de caráter *numinoso* inerente” (JUNG,

²⁵ *Considerações gerais sobre a teoria dos complexos* (JUNG, [1934] 1984). Boechat utilizou o mesmo texto, porém com título distinto da versão brasileira: “*A review of the complex theory*, O.C. vol. 8.; London: Routledge & Kegan Paul, 1972.” (BOECHAT, 2004, p. 163)

²⁶ **Símbolos da transformação** (JUNG, [1912/1952] 1986a). Boechat utilizou o mesmo texto, porém traduziu o título de forma distinta da versão brasileira: “*Symbols of transformation*, O.C. vol.5, Princeton: Princeton University Press, 1974.” (BOECHAT, 2004, p. 163)

²⁷ Itálico nosso.

²⁸ Por outro lado, cumpre também lembrar o que já foi dito anteriormente: Jung não só prefaciou este livro de Jacobi, como também este prefácio está contido em suas *Obras completas*, em **Vida simbólica II** – volume XVIII/2 (JUNG, [1957] 2000a §§ 1256-1258).

[1912/1952] 1986 § 467) ou, em **Os arquétipos e o inconsciente coletivo** – volume IX/1 das *Obras completas* –, no texto *Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo*, uma “numinosidade natural” (JUNG, [1934/1954] 2000b § 82). Em *Símbolos e interpretação dos sonhos*, em **Vida simbólica I** – volume XVIII/1 de suas *Obras completas* –, “pode-se perceber a energia específica dos arquétipos quando se é tomado por um legítimo sentimento de *numinosidade* que a acompanha como uma fascinação ou encanto que deles emanam”. (JUNG, [1961]1998 §547)

Em outro texto, *Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico*, em **A dinâmica do inconsciente** – volume VIII de suas *Obras completas* –, Jung afirma que

os arquétipos, quando surgem, têm um caráter pronunciadamente numinoso, que poderíamos definir como “espiritual”, para não dizer “mágico”. Conseqüentemente, este fenômeno é da maior importância para a psicologia da religião. O seu efeito, porém, não é claro. Pode ser curativo ou destruidor, mas jamais indiferente, pressupondo-se, naturalmente, um certo grau de clareza. Este aspecto merece a denominação de “espiritual” por excelência. [...] Há uma aura mística em torno de sua numinosidade, e esta exerce um efeito correspondente sobre os afetos. Ele mobiliza concepções filosóficas e religiosas em pessoas que se acreditam a milhas de distância de semelhantes acessos de fraqueza. Frequentemente ele nos impele para seu objetivo, com paixão inaudita e lógica implacável que submete o sujeito ao seu fascínio, de que este, apesar de sua resistência desesperada, não consegue e, finalmente, já não quer se desvencilhar, e não o quer justamente porque tal experiência traz consigo uma plenitude de sentido até então considerada impossível. (JUNG, [1947/1954]1984 § 405)

No livro **Psicologia da religião ocidental e oriental**, Jung se vale do conceito de *numinoso* e, numa conhecida passagem deste livro, no texto *Psicologia e religião*, Jung diz que entende religião como

uma *acurada e conscienciosa observação* daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. (JUNG, [1938/1940] 1983 § 6)

Distinto de seu estilo erudito e rebuscado, Jung, que sempre cita vários exemplos e transcreve excertos em diversas línguas, não o faz – em momento algum de sua obra – quando se refere ao conceito de *numinoso* de Otto.

Desta forma, buscamos ter acesso à obra **O sagrado** (OTTO, [1917] [19 — ?) e verificamos que Otto, ao falar dos “elementos do numinoso”, antes de

descrever “a reacção [sic] provocada na consciência pelo sentimento do objecto [sic]²⁹ numinoso” (idem, p. 17), adverte o leitor de maneira singular:

Convidamos o leitor a fixar a atenção num momento em que experimentou uma emoção religiosa profunda e, na medida do possível, exclusivamente religiosa. Se não for capaz ou se até não conhece tais momentos, pedimos que termine aqui a sua leitura. (ibidem).

Luiz José Veríssimo, em sua dissertação de mestrado **A experiência religiosa como expressão do si mesmo** – um estudo do pensamento de C.G. Jung, afirma que Otto, nesta passagem, “parece negar qualquer acesso a um entendimento do numinoso” (VERÍSSIMO, 1997, p. 37). Afinal, suas

afirmações [...] provocam a impressão de nos deixar numa aporia. Pois, se é tão problemática a apresentação do sagrado pelo discurso conceitual, como se justifica a elaboração de uma obra versando sobre um tema que é considerado inexprimível em seus próprios fundamentos? (ibidem)

Fica evidenciado que a idéia de numinoso de Otto é algo de difícil entendimento numa perspectiva conceitual. Ao mesmo tempo, uma das características da idéia junguiana de arquétipo é, justamente, o aspecto numinoso. Esta perspectiva remete, mais uma vez, à dificuldade em se apreender o que seria de fato arquétipo.

Jolande Jacobi, em seu já citado livro **Complexo, arquétipo, símbolo na psicologia de C.G. Jung**, deixa clara a grande dificuldade em definir o que seria a idéia de arquétipo. Segundo ela,

não é fácil estabelecer uma definição exata de arquétipo; talvez seja até bom entender o termo “esboçar” em seu sentido mais amplo de “circunscrever” e não de “descrever”, porque o arquétipo representa um enigma profundo, que ultrapassa a nossa capacidade racional de compreender [...] ele sempre contém mais alguma coisa, que permanece desconhecida e não formulável. Por isso, toda interpretação forçosamente encontrará o seu limite no “como se” (JACOBI, [1957] 1990, p. 37)

Diante desta questão, como já visto anteriormente, Jung se atém mais ao aspecto fenomenológico e menos ao aspecto conceitual para elucidar o que é arquétipo. Lançando mão de uma metáfora biológica – ciências naturais – para talvez se legitimar, Jung diz que

[...] toda afirmação que ultrapasse os aspectos puramente fenomênicos de um arquétipo expõe-se necessariamente à crítica [...]. Em momento algum devemos sucumbir à ilusão de que um arquétipo possa ser afinal explicado e com isso

²⁹A presente tradução foi publicada em Portugal.

encerrar a questão. Até mesmo a melhor tentativa de explicação não passa de uma tradução mais ou menos bem-sucedida para outra linguagem metafórica. [...] O arquétipo – e nunca deveríamos esquecer disso – é um órgão anímico presente em cada um. Uma explicação inadequada significa uma atitude equivalente em relação a este órgão, através do qual este último pode ser lesado. O último que sofre, porém, é o mau intérprete. A “explicação” deve portanto levar em conta que o sentido funcional do arquétipo precisa ser mantido, isto é, uma conexão suficiente e adequada quanto ao sentido da consciência com o arquétipo deve ser assegurada. (JUNG, [1940] 2000b § 271)

2.6. O aspecto enigmático do arquétipo

Em **Os arquétipos e o inconsciente coletivo** – volume IX/1 de suas *Obras completas* –, no texto *Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo*, Jung diz que não só os arquétipos, mas também as imagens arquetípicas possuiriam “um sentido a priori tão profundo que *nunca* questionamos seu sentido real” (JUNG, [1934/1954] 2000b § 22).³⁰

Entende-se que, quando Jung tenta estabelecer conexões e conceitos referentes à idéia de arquétipo, ele também se depara, de forma análoga, com a postura de Otto em seu conceito de numinoso – uma das características atribuídas ao arquétipo por Jung: lida-se com algo irracional, de que não se pode aproximar a não ser dentro de uma perspectiva fenomenológica. De acordo com Jung, ainda no mesmo texto,

os princípios fundamentais, os [arquétipos] do inconsciente, são indescritíveis, dada a riqueza de referências, apesar de serem reconhecíveis. O intelecto discriminador sempre procura estabelecer o seu significado unívoco e perde o essencial, pois a única coisa que é possível constatar e que corresponde à sua natureza é a multiplicidade de sentido, a riqueza de referências quase ilimitadas que impossibilita toda e qualquer formulação unívoca (idem § 80)

Cumprido dizer que compartilhamos da concepção de que o viés racional é limitado e limitador em diversas instâncias e não tem condições de abarcar uma série de elementos psíquicos – ainda mais levando-se em conta a possibilidade da dimensão inconsciente. Em consequência, não temos a pretensão de restringir ou dissecar a psique por este viés.

³⁰Itálico nosso.

De forma evidente, levam-se em consideração, também e a todo instante, os aspectos clínicos, fenomenológicos e as outras possibilidades de aplicação da idéia de arquétipo.

Todavia, sem descartar a importância destes aspectos, parece inevitável inferir –dentro do que apresentamos até então – a possibilidade de uma *dimensão enigmática* amalgamada à idéia de arquétipo desenvolvida por Jung.

Se essa inferência for legítima, somos levados a crer que esta *dimensão enigmática* seja um aspecto problemático dentro de uma perspectiva dialogal acadêmica. Afinal, esta dimensão do *objeto* – arquétipo – aponta para uma certa dificuldade de interlocução e compreensão devido ao fato de Jung querer trabalhar numa linguagem científica, que é, justamente, desejosa de inteligibilidade e objetividade.

Observa-se, em um lugar-comum no meio acadêmico, talvez por influências positivistas ou racionalistas, que, ao se falar de uma *dimensão enigmática* de determinado pensamento, isso resultaria numa diminuição da relevância de determinada idéia – cumpre dizer que não seria esta a direção desejada. O que desejamos apontar aqui é aquilo que entendemos dificultar a compreensão, e conseqüente aceitação – extra-campo junguiano – da idéia de arquétipo.

Podemos observar uma ligação da palavra arquétipo com algo enigmático ou misterioso, o que facilitou sua associação a uma dimensão religiosa. De acordo com Pieri, bem antes de Jung, o aspecto religioso da palavra arquétipo é observado nos filósofos da

tardia Antigüidade para denotar a idéia platônica enquanto modelo originário [...] das formas das quais as coisas sensíveis são simples cópias, mas também e mais freqüentemente para denotar as idéias existentes na mente de Deus enquanto modelo das coisas criadas [...]. Plotino, com efeito, junto com Proclo, compreendeu como tais os materiais com os quais Deus tinha criado o mundo das idéias às quais, enquanto modelos, o próprio Deus – formando o mundo sensível – tinha se referido. Com essas características teológicas, a teoria dos arquétipos foi acolhida pelos Padres da Igreja e adaptada à visão cristã [como em santo Ambrósio e santo Agostinho]. (PIERI, [1998] 2002, p. 44)

Independentemente desta perspectiva histórico-filosófica, a idéia de arquétipo no pensamento de Jung em si evidencia-se, ainda nas palavras de Pieri,

o quanto esteja presente [...] uma aspiração de tipo holístico e onicompreensivo, que o leva à construção de uma *psychologia perennis*. Por outro lado, na direção dessa hipótese de uma psicologia *sine tempore*, movia-se já o Jung da primeira redação de *Símbolos e transformações da libido* [...], em que anuncia a presença

na psique humana de “imagens” e “disposições às imagens” que têm um caráter imutável, universal e imperecível (idem, p. 45)

A dimensão enigmática do arquétipo, que estamos tentando salienta, pode ser apreendida em distintas passagens e aspectos da obra de Jung.

Na perspectiva deste autor, em seu livro **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, o arquétipo é atemporal, incontável por haver “tantos arquétipos quantas situações típicas na vida” (JUNG, [1936] 2000b § 99). Mais que isso, seria também inesgotável (JUNG, [1934/1954] 2000b § 80), inefável e inexplicável (JUNG, [1940] 2000b § 271).

De acordo ainda com Jung, “uma vez que os arquétipos são relativamente autônomos como todos os conteúdos numinosos, não se pode integrá-los simplesmente por meios racionais” (JUNG, [1934/1954] 2000b § 85) e, mais que isso, “não há substitutivo ‘racional’ para o arquétipo” (JUNG, [1940] 2000b § 272).

Segundo ele, o arquétipo seria, em relação à imagem arquetípica, “uma forma básica *irrepresentável* que se caracteriza por certos elementos formais e determinados significados fundamentais, os quais, entretanto, só podem ser apreendidos de maneira aproximativa.” (JUNG, [1947/1954] 1984 § 417)

Diretamente, o arquétipo não pode ser observado, mas ele pode ser acompanhado pelas manifestações da “fenomenologia arquetípica” (JUNG, [1940] 2000b § 272). Mais do que isso, quando se trata de arquétipos, de acordo com Jung, as

delimitações agudas e formulações estritas de conceitos são praticamente impossíveis [...], pois a interpenetração recíproca e fluida pertence à [sua] natureza. Estes [os arquétipos] só podem ser circunscritos na melhor das hipóteses de modo aproximativo. O seu sentido vivo resulta mais de sua apresentação como um todo do que sua formulação isolada. *Toda tentativa de uma apreensão mais aguda pune-se imediatamente pelo fato de apagar a luminosidade do núcleo inapreensível de significado.* (idem, §301)³¹

Os arquétipos, de acordo com Jung, não são “invenções arbitrárias, mas elementos autônomos da psique consciente, anteriores a qualquer invenção. Eles representam a estrutura inalterável de um mundo psíquico, o qual mostra que é ‘real’ mediante efeitos determinantes sobre a consciência” (JUNG, [1946/1948] 2000b § 451).

³¹ Itálico nosso.

Para Jung, as neuroses, “doenças mentais [...], delírios psicóticos [...] [e] numerosos documentos histórico-literários comprovam que tais arquétipos existem praticamente por toda parte” (JUNG, [1934/1954] 2000b §83), ou seja, são “onipresentes no espaço e no tempo” (JUNG, [1961] 1998 § 530) e se manifestam nos aspectos físicos, psíquicos (JUNG, [1952] 1984 § 954) e instintivos (JUNG, [1957] 2000a § 1271).

Ao se levar em conta a possibilidade do arquétipo, entendemos que esta se encaminha para uma perspectiva de uma *essência* apriorística inata ao ser humano, que não seria uma *tabula rasa* (JUNG, [1957] 2000a §1271) (JUNG, [1961] 1998 § 540). De acordo com Jung,

na medida em que a criança vem ao mundo com o cérebro diferenciado, predeterminado pela hereditariedade e portanto individualizado, ela responde aos estímulos sensoriais externos, não com *quaisquer* predisposições, mas sim com predisposições *específicas*, que condicionam uma seletividade e organização da percepção que lhe são próprias (individuais). Tais predisposições são comprovadamente instintos herdados e pré-formações. Estas últimas são as condições apriorísticas e formais da a percepção, baseadas nos instintos. Sua presença imprime no mundo da criança e do sonhador o timbre antropomórfico. Trata-se dos arquétipos [...]. (JUNG, [1936/1954] 2000b §136)

Todavia, segundo este autor, “provar a essência dos arquétipos em si é uma possibilidade tão remota quanto a de provar a dos instintos, enquanto os mesmos não são postos em ação *in concreto*” (JUNG, [1938/1954] 2000b § 155).

De acordo com Jung, “parece-me provável que a verdadeira natureza do arquétipo é incapaz de tornar-se consciente, quer dizer, é transcendente” (JUNG, [1947/1954] 1984 § 417).

Para Jung, sua “origem é desconhecida” (JUNG, [1961] 1998 § 530), pois “é impossível explicar de onde vem o arquétipo” (JUNG, 2000b § 140 nota 29). Vale lembrar aqui o início de uma passagem, já citada, do texto *Tentativa de interpretação psicológica do dogma da trindade em Psicologia da religião ocidental e oriental*, em que Jung assevera: “Já me perguntaram muitas vezes donde procede o arquétipo. É um dado adquirido ou não? É-nos impossível responder diretamente esta pergunta [...]. Os arquétipos são anteriores à consciência. [O arquétipo] aparece ao mesmo tempo que a vida” (JUNG, [1942/1948] 1983 § 222 nota 2).

De acordo ainda com Jung, a multiplicidade de sentidos (JUNG, [1934/1954] 2000b § 80) dificulta “saber se a estrutura anímica e seus elementos,

isto é, os arquétipos, tiveram origem de algum modo, é uma questão metafísica e não comporta por isso uma resposta” (JUNG, [1938/1954] 2000b § 187).

De difícil limitação, “nenhum arquétipo pode ser reduzido a uma simples forma. Trata-se de um recipiente que nunca podemos esvaziar, nem encher” (JUNG, [1940] 2000b § 301). Já seu conhecimento é apenas aproximativo, afinal os arquétipos “são *indefinidos*, isto é, só podem ser conhecidos e determinados de maneira aproximativa.” (JUNG, [1952] 1984 § 954).

Por outro lado, sua experiência direta é perigosamente fascinante (JUNG, [1934/1954] 2000b § 82), tremenda, misteriosa, impactante e avassaladora – isto é, numinosa (JUNG, [1957] 2000a §§ 1272 - 1273).

De difícil definição, intangível e avesso a uma perspectiva conceitual, há de se ater à sua fenomenologia, não se devendo tentar explicá-lo, pois quem sofrerá com isso será o “mau intérprete” (JUNG, [1940] 2000b § 271).

Diante de tudo isso, o que se pode depreender é que este possível aspecto enigmático do arquétipo se circunscreve em algumas particularidades que gostaríamos de retomar.

Como vimos, para Jung, o arquétipo se caracteriza como algo atemporal, autônomo, incontável, inesgotável, inefável, inexplicável, anterior à consciência, e surge simultaneamente com a vida.

Além disso, não se pode abarcá-lo, por ser irracional e irrepresentável. Todavia, o arquétipo pode ser observável apenas por suas manifestações, que são sempre mutáveis. Seria ele também algo inalterável e onipresente que se manifesta, como se viu acima, em aspectos físicos, psíquicos e instintivos.

Filosoficamente, o arquétipo se encontra numa perspectiva em que a essência precederia a existência, sendo que, ao mesmo tempo, a prova da essência do arquétipo em si é uma possibilidade difícil.

Por sua natureza ser transcendente, sua origem desconhecida e seus sentidos múltiplos nos remetem a uma questão metafísica que o próprio Jung recusa, dizendo-se empirista.

Também de acordo com o exposto, o arquétipo não pode ser reduzido e o seu conhecimento é apenas aproximativo. Mas sua experiência direta é fascinante, tremenda, misteriosa, impactante e avassaladora - isto é, numinosa.

De difícil definição, intangível e avesso a uma perspectiva conceitual, há de se ater à sua fenomenologia, não se devendo, contudo, tentar explicá-lo. Pois quem sofrerá com isso, será aquele que não consegue compreendê-lo.

Diante de tudo isso, é se levado a entender que os aspectos aqui levantados apontam para uma direção cuja idéia de arquétipo, descrita por Jung, encontra, intencionalmente ou não, ressonância numa *seara enigmática* em que, aparentemente, somente os *iniciados* poderiam vislumbrar uma possível compreensão.

Todavia, como já foi dito anteriormente, mesmo sabendo que arquétipo se trata de um modelo – e também do amplo leque de possibilidades da aplicabilidade deste modelo na clínica psicológica, na compreensão de fatos sociais, de sua possível fenomenologia e da limitação da razão diante de aspectos psíquicos –, fica difícil estabelecer epistemologicamente, numa busca conceitual mais apurada, uma clara linha divisória do que seria arquétipo.

Pieri parece direcionar-se numa orientação semelhante ao afirmar que “no plano epistemológico a psicologia analítica acaba por indulgenciar em enrijecimento meta ou extrapsicológicos onde formula acriticamente a noção de arquétipo” (PIERI, [1998] 2002, p.50).

De forma análoga aponta Jolande Jacobi, alertando que, na tentativa de se definir o que seria arquétipo fica-se, na verdade, apenas buscando esboçá-lo ou circunscrevê-lo. Assim, acaba-se trabalhando “como se” se compreendesse o que ele é (JACOBI, [1957] 1990 p. 37).

Entende-se que, ao trabalhar dentro deste “como se”, torna-se mais delicado o diálogo acadêmico. Parece que se passa para uma perspectiva de não só *intuir* ou *supor* o que seria arquétipo, como também *acreditar* que seja algo, epistemologicamente, tangível.

Entendemos que esta perspectiva de *crença epistemológica* amalgamada aos aspectos descritos dos arquétipos reforça – se logramos êxito em nossa exposição – a possibilidade de se inferir que a idéia de arquétipo tem, em seu bojo, significativos aspectos enigmáticos que, em nosso entender, pouco esclarecem sua compreensão conceitual.

Finalizando, podemos depreender também que, a partir da concepção de arquétipo, uma outra se faz necessária dentro da teoria proposta por Jung,

surgindo como um *locus* onde os arquétipos se encontrariam: o *inconsciente coletivo*.

Seus textos, por vezes, sugerem que uma concepção está diretamente ligada à outra, não apresentando ao certo qual delas (i.e. das concepções) – arquétipo ou inconsciente coletivo – se situaria em primeiro lugar.

Em **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, no texto *O conceito de inconsciente coletivo*, Jung é enfático: “O conceito de arquétipo [...] constitui um correlato indispensável da idéia do inconsciente coletivo” (JUNG, [1936] 2000b § 89). Em **Símbolos da transformação**, Jung aponta para “uma predisposição inata para a criação de fantasias paralelas, de estruturas idênticas, universais, da psique, que mais tarde chamei de inconsciente coletivo. Dei a estas estruturas o nome de arquétipos” (JUNG, [1912/1952] 1986 §224).

Sendo assim, parece fundamental tentarmos compreender a concepção de Jung acerca do *inconsciente coletivo*. Justamente o que tentaremos realizar no próximo capítulo.

3 Sobre o inconsciente coletivo

3.1. Uma concepção apropriada e incompreendida por muitos

Já no primeiro parágrafo do texto *Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo*, do livro **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, volume IX/1 de suas *Obras completas*, Jung reconhece que

a hipótese de um inconsciente coletivo pertence àquele tipo de conceito que a princípio o público estranha, mas logo dele se apropria, passando a usá-lo como uma representação corrente, tal como aconteceu com o conceito de inconsciente em geral. (JUNG, [1934/1954] 2000b § 1)

Esta *apropriação* e o *uso* do termo de uma forma abrangente nos sugere uma *compreensão* deste público do que é a concepção junguiana de inconsciente coletivo. Todavia, no mesmo livro, mas no texto *O conceito de inconsciente coletivo*, Jung afirma que “certamente nenhum de [seus] conceitos encontrou tanta incompreensão como a idéia de inconsciente coletivo” (JUNG, [1936] 2000b § 87).

Podemos sempre observar, nos textos de suas *Obras completas*, que Jung, a todo instante, busca tentar esclarecer suas idéias, sendo pródigo em analogias, exemplos e explicações. Igualmente, em suas cartas, procura sempre oferecer respostas didáticas e explicativas a todos os seus correspondentes. Sua postura, no que se refere à sua concepção de *inconsciente coletivo*, não é diferente. Assim, parece-nos estranha esta *incompreensão* que se queixa Jung.

Pode-se inferir que um dos fatores que contribuem para esta suposta ambigüidade entre a apropriação pública da concepção de inconsciente coletivo e, ao mesmo tempo, a dificuldade de compreensão desta mesma concepção, talvez sejam os contornos distintos e complexos que o próprio Jung verteu em torno deste termo.

Ao longo de sua obra, podemos notar que Jung lidou com a concepção de *inconsciente coletivo* com designações e aproximações analógicas diversas.

O capítulo V do texto *Psicologia do inconsciente*, do livro **Estudos sobre psicologia analítica** – volume VII de suas *Obras completas* –, recebe o nome de *O inconsciente pessoal e o inconsciente suprapessoal ou coletivo*. Numa passagem deste mesmo capítulo, apesar do título, Jung diz que “temos que distinguir o inconsciente pessoal do inconsciente *impessoal* ou *suprapessoal*” (JUNG, [1917/1943] 1978 §103). No mesmo livro, mas no texto *O eu e o inconsciente*³², aparece o termo “psique coletiva” (JUNG, [1928] 1978 § 235).

No texto *A psicologia do arquétipo da criança*, do livro **Os arquétipos e o inconsciente coletivo** – volume IX/1 de suas *Obras completas* –, antes de se referir diretamente ao inconsciente coletivo, fala “de um substrato anímico coletivo” (JUNG, [1940] 2000b §262). De forma semelhante, no texto *Comentário ao “Segredo da flor de ouro”*, do livro **Estudos alquímicos**, volume XIII de suas *Obras completas*, fala de um “substrato comum” da psique (JUNG, [1929/1957] 2003b §11).

No livro **Cartas I**, em correspondência ao *Dr. Kurt Plachte*, datada em 10/01/1929, Jung diz que “para meu uso particular chamo a esfera da existência paradoxal, isto é, o inconsciente instintivo, de *pleroma*, um termo tirado da gnose.” (JUNG, [1906-1945] 1999a, p. 76). O caráter particular com que utiliza o termo *pleroma* pode ser observado no livro **Memórias, sonhos e reflexões**, no primeiro sermão de *Septem Sermones ad Mortuos* (1916), que, inicialmente, foram escritos para “distribuir a pessoas amigas” (JUNG, [1961] 1996, p.332). Todavia, no texto da carta ao *Dr. Kurt Plachte* há uma nota, que não é de Jung, afirmando que “na literatura gnóstica, o *pleroma* (a plenitude) significa o universo espiritual como morada de Deus e o conjunto de forças divinas, emanções, tempos. Jung usa às vezes este conceito em analogia ao inconsciente coletivo.” (JUNG, [1906-1945] 1999a, p.78 nota 5)³³

Apesar de Jung dizer que utiliza o termo *pleroma* para seu uso particular, podemos encontrá-lo, em passagens de suas obras completas³⁴, em intrincadas analogias simbólicas.

³²Na tradução dos textos de Jung podemos observar também a utilização do termo *ego* e, por vezes, ao mesmo tempo, dos termos *ego* e *eu* (JUNG, [1944] 1991b §137). Todavia, como se verá adiante, optamos pela utilização do termo *eu*.

³³Não conseguimos depreender a autoria desta nota.

³⁴Exemplarmente, em **Psicologia da religião ocidental e oriental**, volume XI de suas *Obras completas*, em *Resposta a Jó* (JUNG, [1952] 1983 §§ 727, 733, 748 e 754); em **Estudos alquímicos**, volume XIII de suas *Obras completas*, nos textos *As visões de Zóximo* (JUNG,

No já citado texto *Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo*, Jung se refere aos perigos do inconsciente coletivo, dizendo que

mal o inconsciente nos toca e já o somos, na medida em que nos tornamos inconscientes de nós mesmos. Este é o perigo originário que o homem primitivo conhece instintivamente, por estar tão próximo deste pleroma, e que é objeto de seu pavor. (JUNG, [1934/1954] 2000b § 47).

Em carta ao *Pastor Dr. Jakob Amstutz*, datada em 23/05/1955, no livro **Cartas II**, afirma que “a vida psíquica coletiva é fortemente influenciada pelas mudanças no ‘pleroma’ do ‘mundus archetypus’”(JUNG, [1946-1955] 2002, p.423).

Segundo Pieri, em seu **Dicionário junguiano**, pleroma é

um termo da literatura gnóstica, na qual ocorre em dois significados fundamentais: 1) como o conjunto de todos os espíritos ou éons [...] que, pelo fato de serem postos enquanto “complemento”, recobrem a distância entre o divino e a matéria; 2) como a totalidade da vida divina que, pelo fato de ser “plenitude”, recolhe em si todas as suas emanações. O termo figura na literatura junguiana em ambas as acepções [...]. (PIERI, [1998] 2002, p.386)

No livro **Cartas III**, na correspondência a *John Trinick*, datada em 15/10/1957, Jung aponta uma outra designação para inconsciente coletivo ao afirmar que “quanto mais jovem a pessoa, mais próxima está do inconsciente primordial com seus conteúdos coletivos” (JUNG, [1956-1961] 2003b, p.111).

Epistemologicamente, Jung tratou o inconsciente coletivo também como um objeto de contornos distintos. A este, atribui categorias como *hipótese*, *conceito*, *idéia*, *tese*, *suposição*, um *nome* para algo observável, que *deve existir* ou que *existe* indubitavelmente, mas que se apresenta de maneira difícil de se provar no cotidiano das pessoas *comuns*. Este amplo *leque epistemológico* pode ser notado em diversos textos de Jung, tanto em suas *Obras completas* quanto em suas cartas.

Assim sendo, podemos observar o *inconsciente coletivo* enquanto *hipótese* em seu texto *Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico* – no livro **A dinâmica do inconsciente**, volume VIII de suas *Obras completas* –, em que Jung afirma que “a existência destes reguladores inconscientes – que eu às vezes chamo também de dominantes, por causa de sua maneira de funcionar – me parece tão importante, que baseei sobre eles minha hipótese de um inconsciente coletivo” (JUNG, [1947/1954]1984 § 403).

[1938/1954] 2003b §§ 116 nota 146); e em *A árvore filosófica* (JUNG, [1945/1954] 2003b pp. 316, 334 e 449).

No já citado texto *O conceito de inconsciente coletivo*, diz que “a hipótese do inconsciente coletivo é algo tão ousado como a suposição de que existem instintos” (JUNG, [1936] 2000b § 92).

Em carta ao *Prof. Pascual Jordan*, datada em 10/11/1934, Jung escreve que “no que se refere à hipótese do inconsciente coletivo, ainda não publiquei, nem de longe, todo o material” (JUNG, [1906-1945] 1999a, p. 190).

No texto *Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo*, coaduna dois termos, ao afirmar que “a hipótese de um inconsciente coletivo pertence [...] [a um] tipo de conceito”. (JUNG, [1934/1954] 2000b § 1)

Vemos o *inconsciente coletivo* enquanto *conceito* na carta a *Ladis K. Kristof*, datada em julho de 1956, em que Jung assevera que “a concepção de inconsciente coletivo não é um conceito filosófico, mas empírico” (JUNG, [1956-1961] 2003a, p.39).

Sobre o *inconsciente coletivo* apontado enquanto *idéia*, relembremos o trecho inicial do texto *O conceito de inconsciente coletivo*, em que Jung reúne também dois termos ao afirmar, que “nenhum de meus conceitos encontrou tanta incompreensão como a idéia de inconsciente coletivo” (JUNG, [1936] 2000b § 87)

Nesta mesma concepção, no texto *Fundamentos de psicologia analítica*, no livro **Vida simbólica I** – volume XVIII/1 –, Jung afirma que “a idéia de inconsciente coletivo é bastante simples” (JUNG, [1935] 1998 § 85)

Podemos observar o *inconsciente coletivo* enquanto *tese*, no texto *O conceito de inconsciente coletivo*, em que Jung afirma que “minha tese é a seguinte: à diferença da natureza pessoal da psique consciente, existe um segundo sistema psíquico [...] o inconsciente coletivo” (JUNG, [1936]2000b § 90).

O inconsciente coletivo enquanto uma *suposição* pode ser verificado no texto *Psicologia do arquétipo da criança*: Jung diz que existem “casos [...] tão numerosos que não podemos deixar de supor a existência de um substrato anímico coletivo. Designei este último por *inconsciente coletivo*.” (JUNG, [1940] 2000b § 262)

Enquanto apenas um *nome*, vemos, numa correspondência ao *Dr. Edward Bennet*, em 23/06/1960, que Jung afirma: “quando falo do inconsciente coletivo, não o considero um princípio, mas dou apenas um nome à totalidade de fatos

observáveis, isto é, os arquétipos. Não derivo nada disso, pois é apenas um *nomen*.” (JUNG, [1956-1961] 2003a, p. 265).

No texto *O simbolismo da mandala* do livro **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, Jung assevera que “deve existir uma disposição inconsciente universalmente disseminada, uma disposição capaz de produzir em todos os tempos e lugares os mesmos símbolos, ou pelo menos, muito semelhantes entre si. [...] eu a designei inconsciente coletivo [...]” (JUNG, [1950] 2000b § 711).

No livro **A dinâmica do inconsciente**, no texto *Os fundamentos psicológicos da crença nos espíritos*, diz que “naturalmente, não é fácil provar, sem mais, a existência de um inconsciente coletivo em um indivíduo normal, mas de tempos em tempos aparecem representações mitológicas em seus sonhos.” (JUNG, [1920/1948] 1984 § 589).

Apesar de, epistemologicamente, usar denominações de contornos distintos para o inconsciente coletivo, em geral, Jung as usa cuidadosamente. Todavia, no texto *O símbolo da transformação na missa* do livro **Psicologia da religião ocidental e oriental** – volume XI de suas *Obras completas* –, afasta-se de uma posição mais cautelosa, ao tratá-lo como algo irrefragável, afirmando que “[...] não é fácil entender como se pode duvidar, ainda em nossos dias, da *existência*³⁵ do inconsciente coletivo” (JUNG, 1983 § 419).

3.2. O inconsciente

Entendemos que, antes de procurar compreender o que seria a concepção de inconsciente coletivo de Jung, deveríamos tentar compreender o que poderia ser o *inconsciente*, num sentido mais amplo, para este autor. Posteriormente, buscar entender que concebe o inconsciente em duas instâncias, isto é, *inconsciente pessoal* e, enfim, *inconsciente coletivo*.

Nesta perspectiva, ao buscarmos uma aproximação daquilo que seria a concepção de inconsciente para Jung, deparamo-nos com uma espécie de paradoxo, pois chama a atenção o fato de este autor atribuir, como uma de suas

³⁵Itálico nosso.

características, a incognoscibilidade. Neste sentido, em suas correspondências – em momentos e com interlocutores distintos – publicadas nos livros **Cartas I**, **Cartas II** e **Cartas III**, Jung indica esta particularidade de sua compreensão do inconsciente.

Em **Cartas I**, em 07/09/1935, em carta ao *Pastor Lic. Ernst Jahn*, Jung assevera que “eu nunca afirmei, nem acho que sei o que é, em última análise o inconsciente em si e para si. É a região desconhecida da psique.” (JUNG, [1906-1945] 1999a, p. 209)

Em **Cartas II** escreve, em 08/02/1946, ao *Pastor Max Frischknecht*, que “o conceito de inconsciente não *estabelece nada*, designa apenas meu *desconhecimento*.” (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 15)

No mesmo livro, em 25/04/1952, numa carta ao *Dr. N. Kostyleff*, afirma que “não podemos estabelecer o que seja o inconsciente, exatamente porque é inconsciente”. (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 30)

Em **Cartas III**, em correspondência ao *Prof. Karl Schmid*, datada em 11/06/1958, Jung estabelece a equação “inconsciente = desconhecido” (JUNG, [1956-1961] 2003a, p.159). Em uma outra carta, *To Harold Lloyd Long*, datada em 15/11/1958, Jung escreve: “como diz o termo ‘inconsciente’, nós não o conhecemos” (idem, p. 175).

Mesmo com Jung se dizendo, em correspondência a *Alwine von Keller*, em 02/01/1949, “impressionado com o fato de que sabemos muito pouco sobre o ‘inconsciente’” (JUNG, [1946-1955] 2002, p.121) e atribuir a este características incognoscíveis, em **A dinâmica do inconsciente**, no texto *Determinantes psicológicas do comportamento humano*, afirma que “eu defino o inconsciente como a totalidade de todos os fenômenos psíquicos em que falta a qualidade de consciência.” (JUNG, [1937]1984 § 270)

Em carta ao *Rev. Morton T.Kelsey*, datada em 03/05/1958, assevera que

o inconsciente é um constituinte da natureza que nossa razão não consegue entender. Só consegue esboçar modelos de uma compreensão possível e parcial. O resultado é muito imperfeito, mesmo que nos orgulhemos de ter “penetrado” os mais íntimos segredos da natureza (JUNG, [1956-1961] 2003a, p. 150).

Neste sentido, de acordo com Jung, na já citada carta *To Harold Lloyd Long*, por ser o inconsciente algo desconhecido, “[...] podemos dizer tudo o que queremos. Mas nenhuma de nossas afirmações será necessariamente verdadeira.

[...] Admito que o inconsciente seja uma charada para qualquer um que se ponha a refletir sobre ele”. (idem, p. 175)

Desta forma, se Jung afirma que *qualquer um* pode refletir sobre esta *charada*, parece ser razoável que ele mesmo tenha sua própria *reflexão* daquilo que entende por inconsciente.

Assim sendo, em uma carta a um *Destinatário não identificado*, de 05/02/1934, afirma que “o inconsciente não é de forma alguma, como aparece na concepção de Freud, um saco vazio em si, onde são reunidos os restos da consciência, mas é toda a outra metade da psique viva.” (JUNG, [1906-1945] 1999a, p. 157)

No texto *Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo*, Jung afirma que

a princípio o conceito de inconsciente limitava-se a designar o estado dos conteúdos reprimidos ou esquecidos. O inconsciente, em Freud, apesar de já aparecer – pelo menos metaforicamente – como sujeito atuante, nada mais é do que o espaço de concentração desses conteúdos esquecidos e recalcados, adquirindo um significado prático graças a eles. Assim sendo, segundo Freud, o inconsciente é de natureza exclusivamente pessoal, muito embora ele tenha chegado a discernir as formas de pensamento arcaico-mitológicas do inconsciente. (JUNG, [1934/1954] 2000b § 2)³⁶

Ainda em relação a Freud e Jung, no que se refere à concepção de inconsciente, no resumo do texto de uma conferência de 1932, denominado *A hipótese do inconsciente coletivo*, que se encontra no livro **Vida simbólica II** – volume XVIII/2 de suas *Obras completas* –, Jung diz que “enquanto para Freud o inconsciente é uma função da consciência, eu o considero como uma função psíquica independente, anterior e oposta à consciência” (JUNG, [1932] 2000a § 1224).

Outrossim, se, para Jung, no texto *Consciência, inconsciente e individuação*, também do livro **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, “o inconsciente é vida” (JUNG, [1939] 2000b § 521), as conseqüências e qualidades deste aspecto *vivo* sugerem, justamente, apontar uma direção para o que seria a sua concepção do inconsciente.

³⁶Apesar de Jung ter feito uma revisão deste texto em 1954, não apontou que Freud “modificou seu ponto de vista fundamental aqui indicado em trabalhos posteriores: a psique instintiva foi por ele designada como ‘id’ e o ‘superego’ corresponde ao consciente coletivo, em parte consciente e em parte inconsciente (reprimido) pelo indivíduo.” (JUNG, [1934/1954] 2000b § 2, nota 2)

Neste sentido, observamos, no mesmo texto, que o inconsciente possui de tal sorte uma “autonomia” (idem, § 497) em relação à consciência, que esta “sucumbe facilmente às influências inconscientes [que se tornam] [...] muitas vezes mais verdadeiras e lúcidas do que o pensar consciente” (idem, § 504). Por conseguinte, é “impossível descartar a hipótese da atividade espontânea do inconsciente” (idem).

Além desta autonomia, o inconsciente teria também uma espécie de *sabedoria* que deveria ser sempre levada em consideração. Em carta ao *Conde Hermann Keyserling*, datada em 23/04/1931, Jung orienta que este, assolado por “conteúdos [inconscientes] que o perturbam constantemente” (JUNG, [1906-1945] 1999a, p. 99), deveria procurar atentar a estes conteúdos surgidos e “deixar ao comando do inconsciente. O senhor deve estar sempre convencido de que possui o conhecimento posterior e nada mais – neste caso é realmente o inconsciente que sabe melhor.” (idem, p. 100) Desta maneira, deve-se ater constantemente a esta *sabedoria* do inconsciente que se manifesta através de formas distintas; afinal, ele também é “criativo” – como acena Jung em carta a *Wilhelm Laiblin*, em 16/04/1936 (idem, p. 226).

De mais a mais, ainda no texto *Consciência, inconsciente e individuação*, Jung reconhece que “há uma série de observações que quase sugerem a possibilidade de uma consciência no inconsciente, como por exemplo certos sonhos, visões e experiências místicas” (JUNG, [1939] 2000b § 506).

Todavia, ainda em suas palavras, afirma que não vê

qualquer mérito em especular sobre coisas que não podemos saber. Abstenho-me portanto de fazer afirmações que ultrapassem os limites da ciência. Nunca pude descobrir algo assim como uma personalidade no inconsciente, comparável ao nosso eu. Embora um “segundo eu” não possa ser encontrado (exceto em raros casos de dupla personalidade), as manifestações do inconsciente denotam pelo menos *vestígios de personalidades*. (idem, § 507)

No mesmo texto, mais adiante, Jung também aponta que, apesar das “manifestações inconscientes” terem, em geral, os aspectos “caótico e irracional”, o inconsciente tem “certos sintomas de inteligência e propósito” (idem, § 509).

Na concepção de Jung, além de uma meta, no inconsciente encontraríamos também uma dupla capacidade não só de prognosticação, como também de estabelecer raízes no passado, pois, para este autor, o inconsciente

é uma *realidade in potentia*: o pensamento que pensaremos, a ação que realizaremos e mesmo o destino de que amanhã nos lamentaremos já estão inconscientes no hoje [...] por um lado seus conteúdos apontam para trás, em direção a um mundo do instinto pré-consciente e pré-histórico; por outro, antecipa potencialmente um futuro, devido a uma prontidão instintiva dos fatores determinantes do destino. (idem, § 498)

Continuando ainda no mesmo texto, para Jung, o ser humano

contém inconscientemente como um dado apriorístico toda a estrutura psíquica desenvolvida pouco a pouco em um sentido ascendente ou descendente através de sua ancestralidade. Este fato confere ao inconsciente o aspecto “histórico” característico, ao mesmo tempo que [sic] constitui a *conditio sine qua non* de uma determinada configuração do futuro. Por este motivo muitas vezes é difícil decidir se a manifestação autônoma do inconsciente deve ser interpretada como *efeito* (portanto histórica) ou como *finalidade* (portanto teleológica e de antecipação) (idem, § 499)

Em outra passagem, ainda no mesmo texto, Jung aponta também a perspectiva *compensatória* do inconsciente em relação à consciência. De acordo com ele,

se o indivíduo ou grupo social se desvia demasiado do fundamento instintivo, vivenciará todo o impacto das forças inconscientes. A colaboração do inconsciente é sábia e orientada para a meta, e mesmo quando se comporta em oposição à consciência, sua expressão é sempre compensatória de modo inteligente, como se estivesse tentando recuperar o equilíbrio perdido. (idem, § 505)

Da mesma forma, podemos observar na carta a *Udo Rukser*, datada em 06/09/1947, a concepção junguiana de que o inconsciente estabeleceria uma função compensatória, que leva Jung a escrever: “uma orientação unilateral da consciência sempre leva a uma contra-reação [do inconsciente]” (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 82)

Em uma carta a um *Destinatário não identificado*, datada em 20/05/1957, Jung aponta para semelhante linha de raciocínio:

sempre que e onde quer que o senhor se volte de certa forma para o inconsciente, ele raras vezes ou nunca responde com aquilo que se espera, mas é como se a própria natureza respondesse. Sua resposta não se refere necessariamente àquele aspecto da realidade que o senhor tem em vista, mas ela reage sobre a pessoa toda e revela aquilo que a pessoa toda deveria saber; em outras palavras, é a compensação para um conhecimento que falta à consciência.(JUNG, [1956-1961] 2003a, p.79)

Também, em carta ao *Eng. Robert Dietrich*, datada em 27/03/1957, Jung aponta que “conteúdos compensadores brotam do inconsciente devido ao fato de terem poder curativo e serem necessários à consciência”. (idem, p. 73)

No texto *Psicologia do inconsciente*, Jung diz que “a psique é um sistema de auto-regulação” (JUNG, [1917/1943] 1978 § 92). Assim sendo, este aspecto compensatório do inconsciente ocorreria devido ao fato de que, para Jung, a psique seria um fenômeno energético, em que se poderia observar processos constantes de auto-regulação ou compensação, que resultariam num equilíbrio energético deste sistema. Os conteúdos e as tendências que surgem do inconsciente compensariam qualquer atitude unilateral exacerbada da consciência, através da ênfase em atitudes opostas.

No texto *Da essência dos sonhos*, do livro **A dinâmica do inconsciente**, Jung afirma que “a compensação [...] é, como o próprio termo está dizendo, uma confrontação e uma comparação entre diferentes dados ou diferentes pontos de vista, da qual resulta um *equilíbrio* ou uma *retificação*.” (JUNG, [1945/1948] 1984 § 545)

Segundo Pieri, em seu **Dicionário junguiano**, “para Jung, com efeito, a compensação torna-se o modelo em base ao qual o domínio consciente e diurno do homem é continuamente corrigido pelo domínio inconsciente e noturno” (PIERI, [1998] 2002, p. 249).

De mais a mais, Jung diz que considera o inconsciente “como uma função psíquica independente, anterior e oposta à consciência” (JUNG, [1932] 2000a § 1224). Para ele, os “fenômenos ditos inconscientes têm tão pouca relação com o eu, que muitas vezes se hesita em negar a sua própria existência.” (JUNG, [1939] 2000b § 490).

Para Jung, tanto a consciência quanto o eu seriam pós-existentes ao inconsciente mas já existiriam “*in potentia*” (idem, 503). Segundo Pieri, na concepção junguiana, “a consciência é como que um apêndice do inconsciente, em si essencial apenas na tarefa de reconhecê-lo como elemento do qual toma origem” (PIERI, [1998] 2002, p. 245)

Neste sentido, nas próprias palavras de Jung,

nossa consciência desenvolveu-se [...] a partir da escuridão ou estado crepuscular da inconsciência originária. Havia funções e processos psíquicos bem antes de existir uma consciência do eu. [...] [e] o inconsciente [seria] a mãe da consciência (JUNG, [1939] 2000b §§ 500-501).

De acordo com Jung, a posição da psique inconsciente continua sendo de autonomia, mesmo com o surgimento posterior de uma consciência. Para ele, mesmo sendo a consciência derivada de uma psique inconsciente, que é

mais antiga do que a primeira, [esta] continua a funcionar juntamente com a consciência ou apesar dela. Embora haja muitos casos em que conteúdos conscientes se tornam de novo inconscientes (por ex., através da repressão), o inconsciente como um todo está longe de representar um resto de consciência. (idem, § 502)

Neste sentido, de acordo com a concepção junguiana, o inconsciente também contém aspectos que ultrapassam a consciência. Segundo Jung,

se o inconsciente fosse constituído realmente apenas de conteúdos casualmente privados de consciência, não se distinguindo em outros aspectos do material consciente, poderíamos identificar de modo aproximado o eu com a totalidade da psique. Na realidade porém a situação não é assim tão simples. [...] o inconsciente apresenta conteúdos completamente diversos da consciência, tão estranhos que ninguém os pode compreender (idem, § 493)

Desta forma, o *lugar* do eu seria apenas o de ser o centro da consciência que, por sua vez, faria parte de um *todo psíquico maior*, cujo centro, certamente, não seria o eu (idem, § 503) mas sim, o si-mesmo – o *centro* e o *todo* da esfera psíquica que engloba a consciência e o inconsciente³⁷.

Para Jung, seria

insustentável supor um eu que expressasse a totalidade psíquica. Pelo contrário, tornou-se evidente que o todo deve necessariamente incluir tanto o campo imprevisível dos acontecimentos inconscientes, como a consciência, o eu só podendo ser o centro da consciência. (idem, § 491).

Consoante esta perspectiva de uma “inconsciência originária” (idem, § 500) e deste *todo psíquico maior* pré-existent, encontramos, por conseguinte, a idéia de *inconsciente coletivo*³⁸ proposta por Jung.

3.3. O inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo

³⁷Ver-se-á, em outro capítulo, sobre o *si-mesmo*.

³⁸No capítulo anterior pudemos observar que Jung não contempla a psique como uma *tabula rasa* (JUNG, [1957] 2000a §1271) (JUNG, [1936/1954] 2000b § 136) já que o inconsciente coletivo “consiste de formas preexistentes, arquétipos” (JUNG, [1936] 2000b § 90).

Acreditamos que, antes de nos aprofundar naquilo que Jung entende por inconsciente coletivo, seria interessante tentar depreender aquilo que ele compreende por inconsciente pessoal.

3.3.1.

O inconsciente pessoal

Na concepção junguiana, o inconsciente pessoal estaria relacionado às camadas mais superficiais do inconsciente, cuja relação com a consciência estaria demarcada com limites pouco precisos. Além disso, como o próprio nome aponta, estaria relacionado a questões e conteúdos individuais.

Em seu livro **A dinâmica do inconsciente**, volume VIII de suas *Obras completas*, no texto *A estrutura da alma*, Jung afirma que o inconsciente pessoal

se compõe, primeiramente, daqueles conteúdos que se tornaram inconscientes, seja porque perderam sua intensidade e, por isso, caíram no esquecimento, seja porque a consciência se retirou deles (é a chamada repressão) e, depois, daqueles conteúdos, alguns dos quais percepções sensoriais, que nunca atingiram a consciência, por causa de sua fraquíssima intensidade, embora tenham penetrado de algum modo na consciência (JUNG, [1927/1931] 1984 § 321)

De forma análoga, no texto *Psicologia do inconsciente* do livro **Estudos sobre psicologia analítica**, volume VII de suas *Obras completas*, Jung diz que a camada individual do inconsciente conteria as

lembranças perdidas, reprimidas (propositalmente esquecidas), evocações dolorosas, percepções que, por assim dizer, não ultrapassam o limiar da consciência (subliminais), isto é, percepções dos sentidos que por falta de intensidade não atingiram a consciência e conteúdos que ainda não amadureceram para a consciência (JUNG, [1917/1943]1978 § 103)

A partir destas passagens de Jung, entendemos que, apesar deste autor tentar apontar, como se viu anteriormente, suas dessemelhanças com Freud em relação à concepção de inconsciente, o que se pode depreender é que a concepção de inconsciente pessoal de Jung guarda semelhanças com a concepção de inconsciente de Freud.

Neste sentido, podemos observar no texto de Freud *O inconsciente* (FREUD, [1915] 1976c pp. 183-245) – volume XIV da **Edição standard brasileira das obras completas** –, que, para este autor, o *inconsciente* seria o *locus* onde estariam elementos instintivos, que nunca foram conscientes e que seriam inacessíveis à consciência. Mais que isso, haveria também certos conteúdos que foram excluídos da consciência, censurados ou reprimidos. Estes conteúdos não foram esquecidos ou perdidos, mas não teriam *permissão* para serem lembrados.

Quanto àquilo que Freud chama de *pré-consciente*, seria também uma porção do inconsciente que com certa facilidade poderia se tornar consciente. Uma espécie de memória que, quando a consciência desempenhasse seu papel, tornar-se-ia acessível.

A aproximação entre Freud e Jung se deu quando Jung começou seus estudos sobre o inconsciente na *Clínica Bughölzli* – um hospital psiquiátrico em Zurique –, com o chamado *teste de associação de palavras*. O teste foi “inventado por Galton, modificado por Wundt” (SAMUELS, [1986] 1988, p. 212), posteriormente ampliado e modificado por Aschaffenburg e Kraepelin e, mais tarde, por Ziehan. (idem)

Jung também trabalhou e aperfeiçoou este teste que tinha como referencial teórico o *associacionismo* – uma concepção em voga no final do século XIX, que advogava que os processos mentais se articulariam por associação de idéias. Entedia-se que, com a compreensão destas associações, seria possível encontrar respostas terapêuticas para transtornos mentais.

O teste, sucintamente, consistia em dizer uma série de *palavras-estímulo* ao paciente, que deveria responder a primeira *palavra-resposta* que lhe viesse à mente. O aplicador tinha o controle do tempo, da forma, do silêncio, do conteúdo das respostas e também das mais diversas reações físicas – a alteração destas manifestações seria um indicador da existência de um *complexo* sobre o qual o testando, por sua vez, não tinha controle. Como auxiliares do teste, Jung se valia de cronômetro, pneumógrafo, amperímetro e galvanômetro. Controlava, assim, o tempo de resposta, o volume de gás carbônico expirado, ritmo respiratório, variação da corrente elétrica que passava pelo corpo e a sudorese.

Historicamente, este teste é interessante devido ao fato de apontar, experimentalmente, para a existência de complexos que estavam numa instância inconsciente.

Jung começou a estudar aquilo que chamou, no texto *A psicologia da demência praecox: um ensaio* – em **Psicogênese das doenças mentais**, volume III de suas *Obras completas* –, de “complexos de tonalidade afetiva”. (JUNG, [1907]1999b § 77)³⁹. Na época, era inevitável que Jung tivesse Freud como uma referência. Em seu prefácio a este texto, datado em julho de 1906, afirma: “um exame superficial das páginas de meu trabalho mostra o quanto devo às geniais concepções de Freud”. (idem, p. XIII)

Todavia, mais adiante no mesmo prefácio, já ressaltava que isso não quer dizer que atribua

ao trauma sexual da juventude uma significação exclusiva, como Freud parece fazer; muito menos que eu coloque a sexualidade em primeiro plano, acima de tudo, ou lhe confira universidade psicológica que, como parece, é postulada por Freud, pela impressão do papel poderoso que a sexualidade desempenha na psique. A terapia freudiana consiste, no melhor dos casos, em uma das várias possibilidades e talvez nem sempre ofereça aquilo que teoricamente dela se pressupõe. Mas essas concepções são secundárias, desaparecendo por completo ante a descoberta dos princípios psicológicos que é o maior mérito de Freud [...]. (idem, p. XIV).

Mais de cinquenta anos depois, em seu livro **Memórias, sonhos e reflexões**, Jung afirma que se encontrou pessoalmente com Freud em fevereiro de 1907, ou seja, depois deste texto ser escrito – o que sugere que Jung já tivesse suas próprias idéias. Neste mesmo livro afirma que,

no que concerne ao conteúdo do recalque eu não concordava com Freud. Como causa do recalque, ele apontava o trauma sexual, e eu achava isso insatisfatório. Através do trabalho prático, conhecera numerosos casos em que a sexualidade desempenhara papel secundário, enquanto outros fatores ocupavam o lugar principal. [...] continuei a defender Freud e suas idéias. A única diferença era que, apoiado em minhas próprias experiências, não podia concordar que todas as neuroses fossem causadas por recalques ou traumas sexuais. (JUNG [1961] 1996, p. 134-135)⁴⁰

De acordo com Samuels et al.,

³⁹Boechat observa que o termo *complexo de tonalidade afetiva* foi proposto por Ziehen (BOECHAT, 2004, p. 77).

⁴⁰Em uma entrevista ao repórter John Freeman, para um programa – *Face to face* – da BBC que foi ao ar em outubro de 1959, Jung afirma que, em relação a Freud, “desde o início eu tinha uma certa *reservatio mentalis*. Eu não podia concordar com um bom número de idéias dele.” Esta entrevista pode ser encontrada no livro *C.J.Jung: Entrevistas e Encontros* (McGUIRE e HULL, 1982).

Por toda a obra sobre o teste de associação de palavras, Jung considerou Freud uma autoridade. O próprio Freud acompanhava⁴¹ com interesse a pesquisa sobre associações e usava termos tais como cadeia, fio, série ou linha de associação para descrever os caminhos da chamada “associação livre”. Jung percebia que suas próprias pesquisas sobre os complexos e indicadores de complexos confirmavam a existência de grupos de conteúdos inconscientes reprimidos e davam base empírica às descobertas, por Freud, de reminiscências traumáticas. (SAMUELS, [1986] 1988, p. 213)⁴²

Segundo Boechat, Jung partiu

de um de *um método que pertence essencialmente ao campo da psicologia experimental*, o teste da associação de palavras, para detectar os complexos inconscientes, tijolo fundamental de seu construto teórico, a psicologia analítica. Esta a razão de Toni Wolff, colaboradora de Jung, ter nomeado o seu método de *Psicologia Complexa*, isto é, *a psicologia dos complexos*, nome usado nos primeiros anos e depois substituído por *Psicologia Analítica*. (BOECHAT, 2004, p. 80)

Todavia, numa direção distinta, Nise da Silveira assevera que

a psicologia jungueana [sic] é, as vezes, designada pelo nome de Psicologia Complexa. Não se pense que haja [sic] aí alusão aos complexos, que tal denominação possa significar que se trate de uma psicologia dos complexos. Essa expressão pretende indicar orientação psicológica que se ocupa dos fenômenos psíquicos vistos na complexidade, ao contrário de outras correntes que visam reduzir o mais possível os fenômenos complexos e seus elementos. A denominação, proposta pela colaboradora de Jung, Toni Wolf, não se difundiu (SILVEIRA, [1981] 1984, p. 39)

Independentemente da origem da denominação *Psicologia Complexa*, o que podemos depreender deste momento inicial da vida acadêmica de Jung é que, para se falar em sua concepção de inconsciente pessoal, temos que, inevitavelmente, levar em conta suas descobertas e construções teóricas acerca dos complexos⁴³.

Neste sentido, Jung, em uma conferência de Eranos proferida em 1934, mas revista em 1954, estabeleceu uma das diferenciações do inconsciente pessoal e do

⁴¹Ambos se corresponderam entre 1906 e 1913. Todavia, só se encontraram pessoalmente em fevereiro de 1907.

⁴²Apesar de Freud ter obtido uma base empírica para sua teoria, escreveu seu *texto A história do movimento psicanalítico* – volume XIV da ESB – reconhecendo o trabalho de Jung, mas, aparentemente, ainda influenciado com o recente cisma entre ambos: “Há uma [...] contribuição feita pela Escola suíça, a ser talvez atribuída totalmente a Jung, à qual eu não dou tanto valor quanto outros, menos ligados a esses assuntos do que eu. Refiro-me a teoria dos ‘complexos’ [...]. Nem ela em si mesma produziu uma teoria psicológica, nem mostrou-se capaz de fácil incorporação ao contexto da teoria psicanalítica. O termo ‘complexo’, por outro lado, foi naturalizado, por assim dizer, pela linguagem psicanalítica; é um termo conveniente e muitas vezes indispensável para resumir um estado psicológico de maneira descritiva.” (FREUD, [1914] 1976d, p. 41)

⁴³Todavia, posteriormente, como veremos mais adiante, o interesse de Jung pelos complexos o levou às pesquisas sobre os arquétipos.

inconsciente coletivo. Suas palavras ficaram registradas no texto *Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo*: segundo ele, “os conteúdos do inconsciente pessoal são principalmente os *complexos de tonalidade emocional*, que constituem a intimidade pessoal da vida anímica. Os conteúdos do inconsciente coletivo, por outro lado, são chamados *arquétipos*” (JUNG, [1934/1954] 2000b § 4). Sobre os *complexos*, no texto *Considerações gerais sobre a teoria dos complexos*, no livro **A dinâmica do inconsciente**, Jung escreve:

O que é portanto, cientificamente falando, um “complexo afetivo”? É a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência. Esta imagem é dotada de poderosa coerência interior e tem sua totalidade própria e goza de um grau relativamente elevado de *autonomia*, vale dizer: está sujeita ao controle das disposições da esfera do inconsciente, como um *corpus alienum* [corpo estranho], animado de vida própria. Com algum esforço de vontade, pode-se, em geral, reprimir o complexo, mas é impossível negar suas existência, e na primeira ocasião favorável ele volta à tona com toda a sua força original. (JUNG, [1934] 1984 § 201)

Jung entende que a maior parte dos conteúdos do inconsciente pessoal seria constituída de complexos desta natureza, mas que estariam de alguma maneira vinculados a uma dinâmica arquetípica. Nos textos *A importância do pai no destino do indivíduo* (JUNG, [1909/1949] 1989 §§ 738 e 743), do volume IV de suas *Obras completas – Freud e a psicanálise*, e *Aspectos psicológicos do arquétipo materno* (JUNG, [1938/1954] 2000b § 161), aponta para esta vinculação.

No *Prefácio ao livro de Jacobi: “Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C.G. Jungs” – Vida simbólica II*, é explícito ao afirmar que

a experiência foi mostrando que os complexos não são variáveis infinitamente, mas pertencem em geral a certas categorias que foram recebendo suas denominações [...] por exemplo, complexo de inferioridade, de poder, de pai, de mãe [...]. O simples fato de haver tipos de complexos bem caracterizados e facilmente reconhecíveis indica que eles residem em fundamentos igualmente típicos, isto é, em disposições emocionais, ou *instintos*. Estes se manifestam nos pessoas como imagens da fantasia, atitudes e ações irrefletidas e involuntárias que estão, por um lado, em conexão íntima entre si e, por outro, são idênticos às reações instintivas próprias da espécie *homo sapiens*. Os instintos têm um aspecto dinâmico e um aspecto formal. Este se expressa, entre outras coisas, através de imagens de fantasia que podem ser encontradas em todos os tempos e lugares numa semelhança impressionante, como era de se esperar. [...] Escolhi [...] o termo *arquétipo* para o aspecto formal do instinto. A Dra. Jacobi assumiu a tarefa de expor a importante conexão entre o complexo individual e o arquétipo-instinto universal (JUNG, [1957] 2000a §§ 1257-1258).

Nise da Silveira (SILVEIRA, [1981] 1984, p. 38-39), Walter Boechat (BOECHAT, 2004, pp. 56, 83 e 112) e, evidentemente, Jolande Jacobi (JACOBI, [1957] 1990, p. 33) apontam para esta ampliação da concepção junguiana de complexo, vinculando-a ao arquétipo.

Nas palavras de Nise da Silveira, “não se surpreenda o leitor de encontrar através da obra de Jung definições de complexo que não se superponham exatamente” (SILVEIRA, [1981] 1984, p. 39). Desta forma, o que se pode apreender é que, muitas vezes, a divisão entre inconsciente individual e coletivo se apresenta mais de forma didática; todavia, na prática, encontramos uma linha divisória de grande porosidade.

Quanto a uma perspectiva mais específica de um inconsciente coletivo, Jung aponta que, inicialmente, começou a se deparar com a possibilidade de um inconsciente que extrapolaria uma perspectiva individual, através dos conteúdos psíquicos observados em pacientes esquizofrênicos. Em seu livro **Psicogênese das doenças mentais**, volume III de suas *Obras Completas*, no texto *A Esquizofrenia*, assevera que

a freqüente retomada de formas e imagens arcaicas de associação observadas na esquizofrenia me forneceu, pela primeira vez, a idéia de um inconsciente que não consta apenas de conteúdos originários da consciência que se perderam, mas de uma camada mais profunda, dotada de caráter universal, como são os motivos míticos característicos da fantasia humana. Esses motivos [arquétipos] não são de modo algum *inventados* e sim *descobertos* (JUNG, [1958]1999b § 565)

Assim sendo, talvez uma das contribuições mais singulares de Jung seja a possibilidade de sua concepção de inconsciente extrapolar a esfera da dimensão individual – teríamos uma dimensão psíquica comum a todos os seres humanos. Desta forma, em seu livro **A dinâmica do inconsciente**, no texto *A estrutura da alma*, afirma, didaticamente, que “devemos distinguir, por assim dizer, três níveis psíquicos, a saber: 1) a *consciência*; 2) o *inconsciente pessoal* [...] e 3) o *inconsciente coletivo*” (JUNG, [1927/1931] 1984 § 321)

No texto *Considerações em Torno da Psicologia da Meditação Oriental* do livro **Psicologia da religião ocidental e oriental**, Jung assevera que o inconsciente pessoal é “uma camada superficial que se assenta em uma base de natureza inteiramente diversa. Esta base é o que chamamos de *inconsciente coletivo*” (JUNG, [1943]1983 § 944)

Na distinção do inconsciente entre *pessoal* e *impessoal* ou *suprapessoal*, Jung chama

este último de inconsciente *coletivo*, porque é desligado do inconsciente pessoal e por ser totalmente universal; e também porque seus conteúdos podem ser encontrados em toda parte, o que obviamente não é o caso dos conteúdos pessoais. (JUNG, [1917/1943]1978 § 103)

3.3.2.

O inconsciente coletivo

Historicamente, Jung expõe de forma pouco clara como surgiu a possibilidade do *inconsciente coletivo* – o que sugere que ela foi construída aos poucos. Entretanto, somos levados a crer que ela foi elaborada em tandem com a de arquétipo.

Em diversas passagens, Jung se refere às analogias dos delírios e alucinações de um paciente com os rituais de uma extinta religião⁴⁴. Segundo ele, em 1906, teve contato com um paciente esquizofrênico que estabelecia uma curiosa relação entre os movimentos de sua cabeça e o pênis do sol, que, por sua vez, originava o vento.

De acordo ainda com Jung, ele descobriu, anos depois⁴⁵, através de um livro de Albrecht Dieterich – *Eine Mithrasliturgie* (Uma liturgia de Mitra) –, que estas

⁴⁴Jung cita, inicialmente, este exemplo em **Símbolos da transformação**, volume V de suas *Obras completas* (JUNG, [1912/1952] 1986, §§ 151-155 e 223). Encontramo-lo também nos livros **A dinâmica do inconsciente**, volume VIII de suas *Obras completas*, nos textos *A estrutura da alma* (JUNG, [1927/1931] 1984 § 317-319) e *O significado da constituição e da herança para a psicologia* (JUNG, [1929] 1984 § 228), *A vida simbólica*, volume XVIII/1 de suas *Obras completas*, no texto *Fundamentos de psicologia analítica (Tavistock Lectures)* na *Segunda conferência* (JUNG, [1935]1998 § 85) e **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, volume IX/1 de suas *Obras completas*, no texto *O conceito de inconsciente coletivo* (JUNG, [1936] 2000b § 105). Na já citada entrevista a *Face to face* (1959), Jung relata também esta passagem.

⁴⁵Nos textos em que Jung descreve tal experiência, afirma que o livro de Dieterich – escrito a partir de um papiro grego da *Bibliothèque Nationale de Paris* – foi publicado depois, ou seja, quatro anos após (1910) seu contato com o paciente. Todavia, esta edição a que Jung teve acesso seria uma segunda, já que este livro foi publicado sete anos antes (1903). Evidentemente, este paciente havia sido hospitalizado bem antes disso e seria praticamente impossível que tivesse algum contato com este papiro escrito em grego. Mesmo assim, apesar de Jung saber, posteriormente, desta nova datação – como aponta uma nota que não é de sua autoria nem explícita quando Jung soube desta nova informação, do texto *O conceito de inconsciente coletivo em Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (JUNG, [1936] 2000b § 105 nota 5) –, nunca corrigiu este dado. Em sua entrevista a *Face to Face* (1959), Jung reafirma que o livro de Dieterich havia sido publicado quatro anos mais tarde.

alucinações e delírios tinham contundentes paralelos com a liturgia mitraica. Uma liturgia à qual, certamente, este paciente – internado há anos e de cultura limitada (JUNG, [1912/1952] 1986 § 223) – jamais teria acesso.

Em relação a esta experiência, Jung afirma, em seu livro **Símbolos da transformação**, que

esta observação não ficou isolada: naturalmente não se trata de idéias hereditárias, e sim de uma predisposição inata para a criação de fantasias paralelas, de estruturas idênticas, universais, da psique, que mais tarde chamei de inconsciente coletivo. Dei a estas estruturas o nome de arquétipos. (JUNG, [1912/1952] 1986 § 224)

Em **Memórias, sonhos e reflexões**, relata que – na ocasião de sua viagem com Freud para os Estados Unidos, em 1909 – teve diversos sonhos, considerados por ele significativos. Assim sendo, nas palavras de Jung,

um deles me pareceu importante, levando pela primeira vez à noção do “inconsciente coletivo”: por esta razão, constitui uma espécie de prelúdio a meu livro *Metamorfoses e Símbolos da Libido* [**Símbolos da Transformação**].

Eis o sonho: eu estava numa casa desconhecida, de dois andares. Era a “minha” casa. Estava no segundo andar onde havia uma espécie de sala de estar, com belos móveis de estilo rococó. As paredes eram ornadas de quadros valiosos. Surpreso de que essa casa fosse minha, pensava: “Nada mau!” De repente, lembrei-me de que ainda não sabia qual era o aspecto do andar inferior. Desci a escada e cheguei ao andar térreo. Ali, tudo era mais antigo. Essa parte da casa datava do século XV ou XVI. A instalação era medieval e o ladrilho vermelho. Tudo estava mergulhado na penumbra. Eu passeava pelos quartos, dizendo: “Quero explorar a casa inteira!” Cheguei diante de uma porta pesada e a abri. Deparei com uma escada de pedra que conduzia à adega. Descendo-a, cheguei a uma sala muito antiga, cujo teto era em abóbada. Examinando as paredes descobri que entre as pedras comuns de que eram feitas, havia camadas de tijolos e pedaços de tijolo na argamassa. Reconheci que essas paredes datavam da época romana. Meu interesse chegara ao máximo. Examinei também o piso recoberto de lajes. Numa delas, descobri uma argola. Puxei-a. A laje deslocou-se e sob ela vi outra escada de degraus estreitos de pedra, que descí, chegando enfim a uma gruta baixa e rochosa. Na poeira espessa que recobria o solo havia ossadas, restos de vasos, e vestígios de uma civilização primitiva. Descobri dois crânios humanos, provavelmente muito velhos, já meio desintegrados. – Depois acordei. (JUNG, [1961] 1996, p.143)

Para Jung, neste sonho “a casa representava uma espécie de imagem da psique, isto é, da [...] [sua] situação consciente de então, com complementos ainda inconscientes” (idem, p.144). Era uma representação onírica da psique que, de acordo com Jung, teria profundidades distintas e, até então, não presumidas.

A consciência era a sala, e no “andar térreo já começava o inconsciente” (idem), que se aprofundava *pari passu* em que descia até chegar aos aposentos mais subterrâneos da casa. Em cada nível descido entranhava-se cada vez mais em

instâncias profundas da psique – “o mundo do homem primitivo em mim” (idem). De acordo ainda com o relato de Jung, “por causa desse sonho pensei, pela primeira vez, na existência de um a-priori [sic] coletivo da psique pessoal (idem, p.145).

No livro **Vida simbólica II**, volume XVIII/2 de suas *Obras Completas*, no texto *Discurso por ocasião da fundação do Instituto C. G. Jung em Zurique*, Jung afirma que foi por volta de 1912 que descobriu o “*inconsciente coletivo* [sendo que] este termo técnico foi cunhado mais tarde.” (JUNG, [1948] 2000a § 1131).

Todavia, em outro texto deste mesmo livro, *Jung e a fé religiosa*, declara que, em seu livro **Símbolos da transformação** (JUNG, [1912/1952]1986), estava ainda “bem no começo. Foi quando rompi com Freud, em 1912. Encontrava-me em grandes dificuldades interiores, porque não tinha idéia alguma do inconsciente coletivo ou dos arquétipos” (JUNG, [1956/1957] 2000a § 1636).

Independentemente de uma precisão histórica de sua concepção, para Jung, o inconsciente coletivo – uma instância psíquica comum a todos os indivíduos – estaria alheio à geografia, cultura, tempo ou hereditariedade e seus conteúdos não poderiam ser explicados por difusão⁴⁶. Em momentos distintos de seus escritos, podemos encontrar excertos que corroboram estas perspectivas.

No texto *Sincronicidade: um princípio de conexões acausais*, do livro **A dinâmica do inconsciente**, Jung afirma que o inconsciente coletivo “representa uma ‘psique’ idêntica em todos os indivíduos” (JUNG, [1952]1984 § 840).

Numa correspondência ao *Pastor Max Frischknecht*, datada em 08/02/1946, Jung escreve que “só existe um inconsciente coletivo que é idêntico a si mesmo em toda parte, do qual todo o psíquico recebe sua forma antes de ser personalizado, modificado, assimilado etc. por influências externas.” (JUNG, [1946-1955] 2002, p.13).

Inicialmente, Jung estava vendo como possibilidade a existência de um *inconsciente racial*, mas descartou isso logo em seguida.

Na ocasião em que estive nos Estados Unidos, diz que realizou pesquisas

em doentes mentais negros. Pude convencer-me, nesta ocasião, que o conhecido tema do Íxion na roda solar [...] ocorreu no sonho de um negro inculto. Esta e algumas outras experiências semelhantes foram suficientes para orientar-me: não

⁴⁶Apesar de Jung utilizar a expressão *migração* (JUNG, [1940] 2000b § 262) (JUNG, [1956-1961] 2003a, p. 39), achamos mais adequado utilizar o termo antropológico *difusão*. De acordo com este termo, certo conteúdo teve seu início em determinada cultura para, então, ser difundido de diversas maneiras a partir de sua manifestação inicial.

se trata de uma hereditariedade característica de uma determinada raça, mas de uma propriedade humana geral.[...] mais tarde denominei esta predisposição de arquétipo. (JUNG, [1912/1952] 1986 § 154)⁴⁷

Em **Vida simbólica II**, no texto *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, Jung afirma que o inconsciente coletivo “é uma disposição psíquica, independente de tempo e raça, para um funcionamento regular. Seus produtos podem ser comparados aos ‘motivos mitológicos’” (JUNG, [1932/1959] 2000a § 1224).

No texto *A psicologia do arquétipo da criança*, do livro **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, Jung diz que existem imagens de fantasias e sonhos que

têm, sem dúvida, uma analogia mais próxima com os tipos mitológicos. Presume-se por este motivo que elas correspondem a certos elementos estruturais coletivos (e não pessoais) da alma humana em geral e que são herdadas tais como os elementos morfológicos do corpo humano. Embora a tradição e a expansão mediante a migração de fato existam, há [...] inúmeros casos que não podem ser explicados desse modo, exigindo pois a hipótese de uma revivescência “autóctone”. (JUNG, [1940] 2000b § 262)

Em correspondência a *Ladis K. Kristof*, de julho de 1956, Jung fala que sua concepção de inconsciente coletivo é observável. O que sustenta esta perspectiva seria aquilo que entende

como idéias míticas [...]. A existência e a [sic] surgimento espontâneo de semelhantes idéias [arquetípicas], independentemente de tradição e migração, permitem concluir que existe uma disposição psíquica universal, isto é, um instinto que causa a formação de idéias típicas. (JUNG, [1956-1961] 2003a, p. 39)

Em **Tipos psicológicos**, volume VI de suas *Obras Completas*, em sua definição de inconsciente, Jung diz que, ao lado de

conteúdos inconscientes pessoais, há outros conteúdos que não provêm das aquisições pessoais, mas da possibilidade hereditária do funcionamento psíquico em geral [...]. São as conexões mitológicas, os motivos e imagens que podem nascer de novo, a qualquer tempo e lugar, sem tradição ou migração históricas. Denomino esses conteúdos de *inconsciente coletivo*. (JUNG,[1921] 1991a § 851)

⁴⁷Neste texto, Jung agradece “a bondosa permissão do Diretor do *Government Hospital* de Washington D.C., *Dr. A. White*” (JUNG, [1912/1952] 1986 § 154 nota 53). Em **Cartas I**, uma nota da carta *To the Psychoanalytic Review*, de novembro de 1913, diz que “William Alanson White, [era] diretor do hospital St. Elizabeth, Whashington, onde Jung realizou em 1912 uma análise com quinze negros.” (JUNG, [1906-1945] 1999a, p.45 nota 1). Apesar de hoje em dia o termo *raça* ser uma conceituação inadequada para algo que se refira à genética, no texto *O significado da constituição e da herança para a psicologia* do livro **A dinâmica do inconsciente**, volume VIII de suas *Obras completas* Jung afirma que investigou “sonhos de negros puros do sul dos Estados Unidos da América do Norte. Nestes sonhos [, diz Jung,] encontrei temas da mitologia grega que dissiparam as dúvidas que eu tinha quanto a saber se eram ou não uma herança racial.” (JUNG, [1929]1984, § 228). É preciso relativizar o uso do conceito de raça, hoje inadequado, mas comum na época em que Jung escrevia.

De acordo com Jung, os casos são “tão numerosos que não podemos deixar de supor a existência de um substrato anímico coletivo. Designei este último por *inconsciente coletivo*” (JUNG, [1940] 2000b § 262).

A idéia de arquétipo, como já apontamos, está tão estreitamente ligada à de inconsciente coletivo que, por vezes, torna-se delicado perceber onde Jung delimita uma linha divisória, quando fala de arquétipo e quando fala de inconsciente coletivo. Todavia, aponta que os arquétipos concorrem para formar o inconsciente coletivo e não são, exclusivamente, o inconsciente coletivo.

Neste sentido, em seu texto *Instinto e inconsciente*, do livro **A dinâmica do inconsciente**, afirma que no inconsciente coletivo são encontradas

também as qualidades que não foram adquiridas individualmente mas [...] herdadas.[...] Os instintos e os arquétipos formam conjuntamente o *inconsciente coletivo*. [Jung o chama de] “coletivo”, porque, ao contrário do inconsciente [pessoal] [...], não é constituído de conteúdos individuais, isto é, mais ou menos únicos, mas de conteúdos universais e uniformes onde quer que ocorram. O instinto é essencialmente um fenômeno de natureza coletiva, isto é, universal e uniforme, que nada tem a ver com a individualidade do ser humano. Os arquétipos têm esta mesma qualidade em comum com os instintos, isto é, são também fenômenos coletivos. (JUNG, [1919]1984 § 270)

De acordo com Jung, mesmo sendo o inconsciente coletivo um substrato psíquico comum a todos, seria, a princípio, mais difícil provar sua existência em pessoas ditas *normais*. Nestas, as manifestações arquetípicas seriam menos explícitas do que em doentes mentais mais graves, cuja debilidade egóica e dificuldade de simbolizar facilitariam a emergência mais direta de uma expressão arquetípica.

Neste sentido, em seu texto *Fundamentos psicológicos da crença nos espíritos*, ainda no livro **A dinâmica do inconsciente**, Jung assevera que

não é fácil provar, sem mais, a existência de um inconsciente coletivo em um indivíduo normal, mas de tempos em tempos aparecem representações mitológicas em seus sonhos. [Todavia] nos casos de perturbações mentais, e especialmente na esquizofrenia [cuja consciência se apresenta de forma mais fragilizada], em que mais nitidamente se destacam esses conteúdos. É nesses casos em que as imagens mitológicas freqüentemente apresentam uma variedade surpreendente. Os doentes mentais muitas vezes produzem combinações de idéias e símbolos que não se pode atribuir às experiências de sua existência individual, mas unicamente à história do espírito humano. É o pensamento mitológico primitivo que reproduz suas imagens primordiais, e não a reprodução de experiências inconscientes.(JUNG, [1920/1948] 1984 § 589)

Em diversas passagens de sua obra, Jung busca explicitar que suas idéias e conclusões são baseadas em fatos empíricos, que podem ser observados por todos aqueles que se dedicarem, como ele, à fenomenologia do inconsciente. Em relação a sua concepção de inconsciente coletivo, não se posiciona de forma divergente.

Em seu livro **Vida simbólica I**, no texto *Fundamentos de psicologia analítica (Tavistock Lectures)*, de sua *Segunda conferência*, Jung diz que

A idéia do inconsciente coletivo é bastante simples, caso contrário poder-se-ia falar de um milagre. E, em absoluto, não sou do tipo milagreiro. Atenho-me simplesmente à experiência. Se houvesse possibilidade de narrar-lhes as experiências, [...] tirariam as mesmas conclusões (JUNG, [1935]1998 § 85)

Jung, na mesma linha de raciocínio que afirma se basear em experiências, também diz se ater a observações e fatos. Em carta à *Baronesa Tinti*, datada em 10/01/1936, diz que os

conteúdos do inconsciente coletivo [não podem ser baseados em hipótese que se identificam em] artigos de fé, mas a ciência está sempre no papel do humilde pedinte que deve contentar-se com o que vê. Se não fosse assim, seria mero engodo. Esta é a razão por que me limito essencialmente a fatos e observações [...]. (JUNG, 1999a, p. 221)

Em **Vida simbólica II**, no texto *Psicologia e religião*, Jung diz que, “ao que chamei de *inconsciente coletivo*, [trata-se] [...] de *fatos empíricos*” (JUNG, [1944-1957] 2000a § 1536).

Nesta mesma direção de encadeamento de idéias, em **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, no texto *O conceito de inconsciente coletivo*, é mais contundente ao afirmar que, “apesar de me terem acusado freqüentemente de misticismo, devo insistir mais uma vez em que o inconsciente coletivo não é uma questão especulativa nem filosófica, mas sim empírica” (JUNG, [1936] 2000b § 92).

Na já citada correspondência a *Ladis K. Kristof*, de julho de 1956, Jung diz: “o senhor sabe perfeitamente que não sou filósofo, mas empírico. Por isso minha concepção de inconsciente coletivo não é um conceito filosófico, mas empírico.” (JUNG, [1956-1961] 2003a, p. 39)

Numa correspondência ao *Dr. Edward Bennet*, em 23/06/1960, Jung afirma que o inconsciente coletivo é uma designação “à totalidade de fatos observáveis, isto é, os arquétipos” (JUNG, [1956-1961] 2003a, p. 265). E, como diz na correspondência já citada à *Baronesa Tinti*, estes fatos podem e devem ser

observados pela ciência, “que deve se contentar com o que vê” (JUNG, [1906-1945]1999a, p. 221).

Em carta a *Arnold Künzli* de 04/02/1943, afirma: “eu não ‘postulo’ um inconsciente [coletivo]. Meu conceito é um *nomen* que abrange fatos empíricos, comprováveis a qualquer tempo” (idem, p.334).

Em seu **Dicionário crítico de análise junguiana**, Samuels, Shorter e Plaut afirmam que “o inconsciente coletivo opera independentemente do ego por causa de sua origem na estrutura herdada no cérebro” (SAMUELS, [1986] 1988, p.104-105). Jung, em sua já citada definição de inconsciente em **Tipos psicológicos**, diz que as aquisições não pessoais provêm desta “possibilidade hereditária do funcionamento psíquico em geral, ou seja, da estrutura cerebral herdada” (JUNG, [1921]1991a § 851).

Nesta mesma direção de construção de pensamento – ainda no seu texto *Fundamentos psicológicos da crença nos espíritos* –, Jung afirma que os conteúdos coletivos

não foram adquiridos durante a vida do indivíduo; são produtos de formas inatas e dos instintos. Embora a criança não tenha idéias inatas, possui, contudo, um cérebro altamente desenvolvido, com possibilidades de funcionamento bem definidas. Este cérebro é herdado de seus antepassados. É a sedimentação da função psíquica de todos os seus ancestrais. A criança nasce, portanto, com um órgão que está pronto a funcionar pelo menos da mesma maneira como funcionou através da história da humanidade. É no cérebro que foram pré-formados os instintos e todas as imagens primordiais que sempre foram a base do pensamento humano, ou seja, portanto, toda a riqueza dos temas mitológicos. (JUNG, [1920/1948] 1984 § 589)⁴⁸

Com a perspectiva do inconsciente coletivo, Jung aponta também para novas possibilidades da relação *eu-objeto*. O que podemos observar em seu livro **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, no texto *Sobre Os arquétipos do inconsciente coletivo*:

o inconsciente é considerado geralmente como uma espécie de intimidade pessoal encapsulada [...] Este é o modo como o inconsciente é visto pelo lado consciente. A consciência, porém, parece ser essencialmente uma questão de cérebro, o qual vê tudo, separa e vê isoladamente, inclusive o inconsciente, encarado sempre como *meu* inconsciente. Pensa-se por isso de um modo geral que quem desce ao inconsciente chega a uma atmosfera sufocante de subjetividade egocêntrica. (JUNG [1934/1954] 2000b § 42)

⁴⁸Jung diz que se refere “não às formas existentes do tema, mas à sua estrutura fundamental pré-consciente (e, portanto, não diretamente observável)” (JUNG, [1920/1948] 1984 § 589 nota 6).

Numa ótica distinta, para Jung, o *eu* seria o *objeto* que se relaciona com os *sujeitos* – instâncias intra-psíquicas – presentes no inconsciente coletivo.

Neste sentido, diz mais adiante no mesmo texto, que

o inconsciente coletivo é tudo, menos um sistema pessoal encapsulado, é objetividade ampla como o mundo e aberta ao mundo. Eu sou o objeto de todos os sujeitos, numa total inversão de minha consciência habitual, em que sempre sou sujeito que *tem* objetos. (idem § 46)

Filosoficamente, Jung tenta estabelecer analogias, semelhanças e pontes que, em seus construtos, auxiliam no esclarecimento ou da sustentação de sua concepção de inconsciente coletivo. Assim, busca referendar suas idéias sobre o inconsciente coletivo em autores como Hegel e Kant.⁴⁹

Curiosamente, apesar de não reconhecer influências de Hegel em suas idéias e até criticá-lo⁵⁰, Jung diz encontrar pontos de interseção entre a filosofia hegeliana e suas concepções de inconsciente coletivo. Em 27/04/1959, na carta a *Joseph F. Rychlak*, assevera que

o ponto de vista aristotélico nunca exerceu grande influência sobre mim; nem Hegel que, na minha opinião bem incompetente, não é propriamente um filósofo, mas um psicólogo camuflado. [...] No mundo intelectual em que cresci, o pensamento de Hegel não teve importância; pelo contrário, foi Kant e sua epistemologia, por um lado, e um crasso materialismo, por outro que desempenharam algum papel. [...] Se me conheço bem, posso dizer que a dialética de Hegel não exerceu influência sobre mim. [...] Nunca estudei propriamente Hegel, isto é, suas obras originais. Há que se excluir uma dependência direta, mas como já disse, a confissão de Hegel contém (alguns do) conteúdos muito importantes do inconsciente e por isso pode ser chamado de “un psychologue raté”. Naturalmente há uma coincidência notável entre certos pontos da filosofia de Hegel e minhas descobertas sobre o inconsciente coletivo. (JUNG, [1956-1961] 2003a, p. 209-210)

⁴⁹Como podemos observar, a concepção de arquétipo está intimamente ligada à concepção de inconsciente coletivo. Optamos por levantar aqui as possibilidades filosóficas apontadas por Jung, associadas à sua concepção de inconsciente coletivo. Trabalhamos, em outro capítulo, as correspondências filosóficas em relação, especificamente, à concepção de arquétipo.

⁵⁰Em relação a estes dois filósofos e à crítica que faz a Hegel, Jung assevera, no texto *Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico*, do livro **A dinâmica do inconsciente**, volume VIII de suas *Obras completas*, que “a vitória de Hegel sobre Kant significa uma gravíssima ameaça para a razão e o futuro desenvolvimento espiritual sobretudo do povo alemão, sobretudo se levarmos em conta que Hegel era um psicólogo camuflado e projetava as grandes verdades da esfera do sujeito sobre um cosmo por ele próprio criado. [...] Hegel oferece uma solução do problema levantado pela crítica epistemológica que dava às idéias uma chance de provar sua autonomia desconhecida. Essas idéias ocasionaram aquela *Hybris* (orgulho) da razão que conduziu ao super-homem de Nietzsche e, conseqüentemente, à catástrofe que traz o nome de Alemanha. [...] Uma filosofia como a de Hegel é uma auto-revelação de fatores psíquicos situados nas camadas profundas do homem, e, filosoficamente, uma presunção. Psicologicamente, ela equivale a uma irrupção do inconsciente.” (JUNG, [1947/1954] 1984 §358-360). Um pouco sobre a utilização da filosofia kantiana, veremos adiante, no próximo capítulo.

Em carta ao *Dr. Kurt Plachte*, datada em 10/01/1929, Jung diz: “entendo o pensamento ‘perceptível’ de Hegel como pensamento em analogia com os arquétipos” (JUNG, [1906-1945] 1999a, p.76)

Em relação ao pensamento kantiano, Jung se sente mais identificado e próximo do mesmo não só em relação ao inconsciente coletivo, como também em diversas outras passagens⁵¹.

Em uma carta ao *Dr. A. Vetter*, datada em 08/04/1932, Jung diz que, conceitualmente, seria possível

dizer do inconsciente coletivo o mesmo que Kant disse da coisa em si, isto é, que ele é simplesmente um conceito-límitrofe negativo, o que no entanto não pode impedir-nos de formular sobre isso [...], ou hipótese, como poderia acontecer se se tratasse de um objeto da experiência humana. Mas não sabemos se o inconsciente, ilimitado em si, seja experimentável em parte ou em geral. (JUNG, [1906-1945] 1999a p.107)

Jung, de forma mais concreta e alegórica, no livro **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, no texto *Estudo empírico do processo de individuação*, compreende o inconsciente coletivo como “uma raiz comum” (JUNG, 2000b § 552).

Em carta a *Hélène Kiener*, de 13/08/1949, compara simbolicamente o inconsciente coletivo “ao céu estrelado – especialmente por Paracelso” (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 140). Também neste mesmo sentido, em seu texto *Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico*, em **A dinâmica do inconsciente**, Jung diz que Paracelso “considera a psique como um céu noturno semeado de estrelas cujos planetas e constelações fixas representam os arquétipos em toda a sua luminosidade e numinosidade” (JUNG, [1947/1954]1984 § 392).

Em carta ao *Pastor Max Frischknecht*, datada em 08/02/1946, afirma, igualmente numa perspectiva mais alegórica, que o inconsciente coletivo “é como o ar que é sempre o mesmo em toda a parte, que é respirado por todos e a ninguém pertence” (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 13).

Jung, por vezes, também estabelece analogias em relação ao corpo humano além da possibilidade de o inconsciente coletivo, como se viu, ter uma origem na estrutura herdada no cérebro.

⁵¹Ilustrativamente, citamos: (JUNG, [1936/1954] 2000b § 136 nota 26) (JUNG, [1944] 1991b § 247) (JUNG, [1929/1957] 2003b § 82) (JUNG, [1938/1954] 2000b § 160) (JUNG, [1916/1948] 1984 § 454) (JUNG, [1906-1945] 1999a, p. 364).

No já citado texto *Consciência, inconsciente e individuação*, do livro **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, Jung designa o inconsciente coletivo como um “substrato filogenético” (JUNG, [1939] 2000b § 518). Mais adiante, no mesmo parágrafo, prossegue afirmando que,

tal como o corpo representa uma espécie de museu de sua história filogenética, com o psíquico dá-se o mesmo. Não temos razão alguma para supor que a estrutura peculiar da psique seja a única coisa no mundo que não tem qualquer história além de suas manifestações individuais [...] A psique inconsciente no entanto é, não apenas infinitamente velha, mas tem igualmente a possibilidade de evoluir rumo a um futuro igualmente remoto. Ela forma a *species humana* e constitui um componente da mesma, assim como o corpo que é efêmero individualmente, mas de idade incomensurável, coletivamente. (idem)

Em **Estudos alquímicos**, no texto *Comentário a “O segredo da flor de ouro”*, Jung estabelece não só analogia, como, ao mesmo tempo, retoma a idéia da estrutura cerebral ligada ao inconsciente coletivo, asseverando:

assim como a anatomia do corpo humano é a mesma, apesar das diferenças raciais, assim também a psique possui um substrato comum, que ultrapassa todas as diferenças de cultura e de consciência. A este substrato dei o nome de *inconsciente coletivo* [...].O inconsciente coletivo é a mera expressão psíquica da identidade da estrutura cerebral, independentemente das diferenças raciais.(JUNG, [1929/1957] 2003b §11)

No já mencionado texto *Fundamentos de psicologia analítica*, Jung retoma a mesma analogia:

nossa mente inconsciente, bem como nosso corpo, é um depósito de relíquias e memórias do passado [ex.: apêndice e timo]. Um estudo da estrutura do inconsciente coletivo revelaria as mesmas descobertas que se fazem da anatomia comparada. (JUNG, [1935] 1998 § 84).

Segundo Jung, no texto *Psicologia do inconsciente*, em **Estudos sobre psicologia analítica**, um dos sustentáculos da concepção de inconsciente coletivo – que conteria os arquétipos – seria que sua existência oportunizaria a compreensão de temas mitológicos e lendas que se repetem “no mundo inteiro e em formas idênticas, além de explicar por que os nossos doentes mentais podem reproduzir exatamente as mesmas imagens e associações que conhecemos dos textos antigos” (JUNG, [1917/1943] 1978 §101).

De acordo com Jung, no livro **Psicogênese das doenças mentais**, no texto *A psicogênese da esquizofrenia*, também existiriam sonhos que “possuem um caráter coletivo, evocando imagens predominantemente mitológicas, lendárias ou arcaicas em geral. Para explicar este tipo de sonho é necessário considerar o

simbolismo histórico e primitivo” (JUNG, [1939] 1999b § 524), cujo conteúdo seria “altamente impressionante e numinoso” (JUNG, [1957/1959] 1999b § 549) – continua Jung, ainda no mesmo livro, mas no texto *Novas considerações sobre a esquizofrenia*.

Segundo Jung, diante destes

sonhos, visões e idéias delirantes dos homens de hoje [...] seria em vão procurar [...] uma causa pessoal para explicar sua forma e significado arcaicos. Assim, é mais honesto aceitar que se trata de conteúdos que existem de maneira universal no inconsciente, formando uma camada mais profunda, de natureza coletiva (idem §§ 449-550)

Podemos depreender que outras implicações surgem com a possibilidade de existência de um inconsciente coletivo. Uma delas seria a idéia de que, através do inconsciente coletivo, encontraríamos um ponto “onde somos todos iguais” (JUNG, [1935] 1998 § 87), através de “uma condensação de milhões de anos de experiência humana” (JUNG, [1928/1931]1984 § 738), como afirma Jung em seu texto *Psicologia analítica e cosmovisão* de seu livro **A dinâmica do inconsciente**.

Outra implicação é o fato de que nossa sensação de liberdade e consciência individual é altamente abalada. No texto *O significado da constituição e da herança para a psicologia* do mesmo livro, Jung

indica que a consciência individual não é absolutamente isenta de pressupostos. [...] acha-se condicionada em alto grau por fatores herdados [...].É o pressuposto e a matriz de todos os fatos psíquicos e por isso exerce também uma influência que compromete altamente a liberdade da consciência, visto que tende constantemente a recolocar todos os processos conscientes em seus antigos trilhos. (JUNG, [1929] 1984 § 230)

Ainda no mesmo texto, Jung estabelece ligações da Psicologia com aspectos somáticos. Segundo ele, o inconsciente coletivo “constitui um outro ponto em que a psicologia pura se depara com fatores orgânicos, onde ela, com toda probabilidade, tem de reconhecer um fato de natureza não psicológica que se apóia em uma base fisiológica.” (idem, § 231)

Assim, retomando e considerando tudo que foi apontado nos excertos de Jung até então, o que podemos depreender, em relação ao inconsciente coletivo, é que Jung não restringe os acontecimentos psíquicos à consciência (JUNG, [1927/1931] 1984 § 295); ao contrário, para ele a maioria das atividades psíquicas estaria relacionada ao inconsciente e, principalmente, ao inconsciente coletivo, que estaria presente em todos os processos psíquicos.

Por ser *coletivo*, está ligado a uma dinâmica que extrapola, evidentemente, o individual. É constante, imutável e se manifesta de maneira semelhante. Psiquicamente é pré-existente e, sendo assim, podemos verificar suas manifestações em diversas instâncias e articulações historicamente antigas.

A experiência com o inconsciente coletivo, tendo em vista sua íntima ligação com uma dinâmica arquetípica, é impactante, por estar relacionada a uma perspectiva energética psíquica superior ao eu. Desta forma, a percepção desta relação é de uma experiência caracterizada pela *numinosidade*.

Organicamente, além de Jung buscar se referendar com analogias biológicas, aponta que o inconsciente coletivo se manifesta também de forma somática (JUNG, [1927/1931] 1984 §§ 303-311)

Talvez possamos reencontrar em Pieri numa incrível capacidade de síntese, estes aspectos. De acordo com este autor, o inconsciente coletivo – que ele chama de “absoluto”, diferenciando-o daquele que denomina de “relativo”⁵² – teria as seguintes características:

- a) é de tipo *formal*, no sentido de que é inerente à forma dos conteúdos psíquicos e portanto é essencial a eles, tornando-se o fator formativo das representações singulares e tornando possível sua estruturação [...];
- b) é de tipo *impessoal e coletivo*, no sentido de que as suas características formais não são individuais, mas universais, ou em todo caso relativas a um grupo inteiro [...];
- c) é de tipo *uniforme*, no sentido que, jamais diferindo, é mais fundamentalmente *repetível*, ou seja, é quase constante e imutável, assim como se podia dizer uma vez falando de uniformidade das leis da natureza;
- d) é de tipo *congênito*, no sentido de patrimônio psíquico pré-formado [...]; além disso,
- e) é *arcaico-mitológico*, enquanto suas assim chamadas “informações” se verificam na linguagem típica do mito e da psicologia “primitiva”; e, em consequência disso,
- f) [...] *numinoso*, no significado essencial de experiência de uma energia dinâmica que capta e domina a subjetividade [...]. Finalmente,
- g) é *radicado no corpo* e mostra muitas analogias com o corpo [...] (PIERI, [1998] 2002, p.245)

Como se viu anteriormente, dentro da teoria junguiana, a possibilidade de arquétipo “constitui um correlato indispensável da idéia de inconsciente coletivo,

⁵²Pieri chama o inconsciente coletivo de *absoluto* ao remeter ao texto de Jung *A estrutura da alma* em **A dinâmica do inconsciente**, volume VIII de suas *Obras completas* onde diz que denomina “uma espécie de atividade psíquica supra-pessoal, um *inconsciente coletivo*, como o chamei, para distingui-lo de um *inconsciente* superficial, relativo ou *pessoal*” (JUNG, [1927/1931]1984 § 311).

indica[ndo] a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar” (JUNG, [1936] 2000b § 89).

Além disso, no texto *O simbolismo da mandala*, no mesmo livro, Jung postula como “fundamento dos produtos simbólicos do [inconsciente coletivo] a existência de imagens originárias: os *arquétipos*.” (JUNG, [1950] 2000b § 711)

Jung não considera o inconsciente coletivo “um princípio, mas [...] apenas um nome à totalidade de fatos observáveis, isto é, os arquétipos. [Nada é derivado disso], pois é apenas um *nomen*” (JUNG, [1956-1961] 2003a, p.265)

Mesmo Jung afirmando que os arquétipos advêm do inconsciente coletivo (JUNG, [1935] 1998 § 80), somos levados a depreender que a concepção de um inconsciente coletivo surge como um corolário de sua noção de arquétipo.

Para Jung, o inconsciente coletivo “consiste de formas preexistentes, arquétipos” (JUNG, [1936] 2000b § 90) que “devem sua existência apenas à hereditariedade” (idem, § 88). Nas palavras de Jung,

uma existência psíquica só pode ser reconhecida pela presença *de conteúdos capazes de serem conscientizados*. Só podemos falar, portanto, de um inconsciente na medida em que comprovamos os seus conteúdos.[...] Os conteúdos do inconsciente coletivo [...] são chamados *arquétipos*. (JUNG, [1934/1954] 2000b § 4)

Como visto acima, Jung associa, epistemologicamente, ao inconsciente coletivo termos como *hipótese, conceito, idéia, tese, suposição*, um *nome* para algo observável e que *deve existir* ou que *existe*. Mesmo assim, observamos que aponta para um “método de comprovação” da existência do inconsciente coletivo (JUNG, [1936] 2000b §§ 87 e 100), articulando-o calcado na tentativa de comprovação da existência dos arquétipos (idem, §§ 100-103).

No texto *A psicologia do arquétipo da criança*, Jung propõe um “princípio metodológico” de sua psicologia (JUNG, [1940] 2000b § 265), que trata os

produtos do inconsciente [...]: conteúdos de natureza arquetípica são manifestações de processos no inconsciente coletivo. Não se referem a algo consciente agora ou no passado, mas a algo essencialmente inconsciente. Em última análise é impossível indicar aquilo a que se refere. Toda interpretação estaciona necessariamente no “como se”. O núcleo de significado último pode ser circunscrito, mas não descrito. (idem)

Pelo que podemos depreender, até então, Jung propõe ao *inconsciente coletivo* uma circunscrição praticamente ilimitada. Afinal, se o inconsciente, de

uma maneira geral, *é vida* (JUNG, [1939] 2000b § 521), o inconsciente coletivo, certamente, também está associado a esta perspectiva.

De forma não menos ampla, também foi circunscrito a uma sabedoria (JUNG, [1906-1945] 1999a p.100) inteligência e propósito (JUNG, [1939] 2000b § 509). É portador de uma criatividade (JUNG, [1906-1945] 1999a p.226), de uma espécie de consciência (JUNG, [1939] 2000b § 506) e de uma pré-existência que afeta nossa liberdade (JUNG, [1929] 1984 § 230). Originário no passado e apontando para o futuro (JUNG, [1939] 2000b § 498), é criador de uma compensação curativa à consciência (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 82). Autônomo (JUNG, [1939] 2000b § 497) e independente, é onipresente e universal (JUNG, [1958] 1999b § 565), com ramificações somáticas e psíquicas (JUNG, [1929] 1984 § 231). É o somatório dos arquétipos e dos instintos (JUNG, [1919]1984 § 270), suprapessoal (JUNG, [1917/1943] 1978 § 103), e com ele somos o objeto, e não o sujeito (JUNG, [1934/1954] 2000b § 46). Conceitualmente, mostra que somos todos iguais perante ele (JUNG, [1935] 1998 § 87), que é imutável e apresenta conteúdos numinosos (JUNG, [1957/1959] 1999b § 549). Desconhecido (JUNG, [1956-1961] 2003a, p.175), é um *nomen* de aspectos demonstráveis (JUNG, [1906-1945]1999a p 334).

Sem dúvida alguma, a concepção de inconsciente coletivo é deveras interessante e fascinante, como uma possível *chave de leitura* para diversos fenômenos históricos, culturais, antropológicos e clínicos.

Todavia, quando nos deparamos com estas circunscrições tão amplas e nestes “como se” da concepção de inconsciente coletivo de Jung, ficamos, novamente dentro do pensamento junguiano, numa seara do intangível, ao buscarmos uma precisão maior.

Em carta ao *Rev. Morton T. Kelsey* datada em 03/05/1958, assevera que a

imperfeição chocante da imagem de Deus precisa ser explicada ou entendida. A analogia mais próxima dela é nossa experiência do inconsciente: é uma psique, cuja natureza só pode ser descrita por paradoxos: é tanto pessoal quanto impessoal, moral e imoral, justa e injusta, ética e não ética, muito inteligente e ao mesmo tempo estúpida, muito forte e muito fraca, etc. [sic] Este é o fundamento psíquico que produz a matéria-prima de nossas estruturas conceituais. O inconsciente é um constituinte da natureza que nossa razão não consegue entender. Só consegue esboçar modelos de uma compreensão possível e parcial. O resultado é muito imperfeito, mesmo que nos orgulhemos de ter “penetrado” os mais íntimos segredos da natureza. (JUNG, [1956-1961] 2003a, p.150),

Este terreno intangível nos deixa, mais uma vez, nas palavras de Jung, diante de “uma charada [e] qualquer um [pode] refletir sobre ela [inconsciente]”. (JUNG, [1956-1961] 2003a, p.175). Neste sentido, a impressão que se tem, ao ler os textos de Jung, é que eles apontam para um território hipoteticamente tão amplo, que possivelmente nos perderíamos ao percorrê-lo. Por outro lado, ao mesmo tempo, também sugerem que o mapa epistemológico oferecido por ele para percorrer este território pode ser limitado e, ainda, deixar áreas incógnitas ou pouco sinalizadas.

Observamos, de forma apenas indicativa, que Jung aponta um centro do inconsciente coletivo que denominou de si-mesmo (JUNG, [1944]1991b § 265). Mais que isso, que os conteúdos coletivos inconscientes “[constituíram] *parte do si-mesmo*” (JUNG, [1951] 1990 §43). Assim, mesmo que este autor afirme não saber nada a “respeito da natureza do ‘centro’ [por ele ser] incognoscível” (JUNG, [1944] 1991b §327), entendemos que se deve procurar compreender este si-mesmo, que é, por esse motivo, assunto do próximo capítulo.

4 Sobre o si-mesmo

Presente em grande parte dos escritos de Jung, a concepção de si-mesmo⁵³ adquiriu significativa importância em sua teoria a ponto de, em 1951, publicar *Aion* - Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo, que, em suas *Obras Completas*, se situa no volume IX/2 (JUNG, [1951] 1990)⁵⁴.

Todavia, de acordo com este autor, em carta ao *Dr. Herbert E. Bowman*, em 18/06/1958, esta idéia já era conhecida “na filosofia antiga e moderna do Oriente” – em especial na filosofia Zen. No ocidente, “mestre Eckhart foi o primeiro na Europa em que o si-mesmo começou a ter papel importante. Depois dele, alguns dos grandes alquimistas alemães assumiram a idéia e a transmitiram a Jacob Böhme, Ângelo Silésio e outros espíritos afins.” (JUNG, [1956-1961] 2003, p. 165)

⁵³Podemos observar que o termo original em alemão *Selbst* é grafado em formas distintas, quando vertido para a língua portuguesa. Encontramos, no **Dicionário junguiano** (Co-edição Vozes e Paulus), de Pieri, “Si-mesmo” (PIERI, [1998] 2002, p.462); em *Jung: vida e obra*, de Nise da Silveira (Editora Paz e Terra), “self” – versão inglesa para a palavra *Selbst* – e “si mesmo”, sem hífen (SILVEIRA, [1981] 1984 p. 99); no livro *O homem e seus símbolos*, como “self” (JUNG, [1964] [19—?], p. 161), e, em **Memórias, sonhos e reflexões**, como “self” (JUNG, [1961] 1996, p.7), “si-mesmo” (idem, p. 289) e também como “Si-mesmo” (idem, p.293) (ambos os livros da Editora Nova Fronteira); no **Dicionário crítico de análise junguiana** (SAMUELS [1986] 1988, p.193) e em **Jung e os pós-junguianos** (SAMUELS, [1985] 1989, p.33), ambos da Editora Imago, como “self”; nos três volumes das *Cartas de C. G. Jung* (Editora Vozes), como “si-mesmo” (JUNG, [1906-1945] 1999a) (JUNG, [1946-1955] 2002) (JUNG, [1956-1961] 2003); nas *Obras Completas de C.G. Jung* (também da Editora Vozes), encontramos grafias distintas num mesmo volume, como na segunda edição do texto **Psicologia da religião ocidental e oriental**: “Si-mesmo” (JUNG, [1948] 1983 § 232) e “si-mesmo” (JUNG, [1954] 1983 § 394), e, em **Psicologia e alquimia**, encontramos somente a grafia “Si-mesmo” (JUNG, [1944] 1991b § 22), referindo-se, por vezes, a “Selbst” (idem §§ 20 e 247). Optamos pela grafia *si-mesmo* – exceto quando o termo ocorrer numa citação – pelo fato de nosso texto ser redigido em português, por ser a mais utilizada nas *Obras Completas de C.G. Jung*, da Editora Vozes, e também porque a palavra *Self* tem um sentido amplo, já que é utilizada em outras linhas teóricas da psicologia.

⁵⁴A data do prólogo de *Aion*, escrito por Jung, é de 1950, e nele o autor se refere ao “oitavo volume de [...] [seus] Tratados de psicologia” (JUNG, [1951] 1990 p. viii). Mas, dentro das obras de Jung, sua data de publicação é 1951 e, como visto acima, faria parte do volume IX tomo 2. De acordo com a “Nota dos editores” das *Obras Completas de C. G. Jung*, “o volume IX [...] é dedicado a estudos sobre os arquétipos específicos. A primeira parte do volume [IX/1], intitulada: ‘Os arquétipos e o inconsciente coletivo’, é composta de ensaios mais breves [estes com datas de edições definitivas que variam de 1936 a 1955]; a segunda parte [IX/2], denominada ‘Aion’, é uma extensa monografia sobre o arquétipo do si-mesmo. O antigo subtítulo: ‘Estudos sobre a História do Símbolo’ se referia à segunda parte da edição de 1951, isto é, ao trabalho de MARIE-LOUISE VON FRANZ sobre ‘A *Passio Perpetuae*’ [...]. Com o consentimento do Autor, utilizamos, no presente volume [IX/2], o subtítulo que figura no índice das matérias: ‘Estudos sobre o Simbolismo do Si-mesmo’” (JUNG, [1951] 1990, p. vii).

Nesta mesma carta, Jung afirma que Goethe, em **Fausto**, e Nietzsche, em **Zaratustra**, tentaram, em vão, se aproximar da idéia do si-mesmo. Assim, em suas palavras, “no curso de meus estudos psiquiátricos e psicológicos defrontei-me com este fato óbvio e, por isso, comecei a falar *de novo* do si-mesmo”⁵⁵ (idem, p. 166).

De acordo ainda com Jung, em carta ao *Pastor Max Frischknecht*, datada em 07/04/1945, “eu não inventei esta denominação [si-mesmo]. Ela existe com o mesmo sentido e para a mesma coisa há muitos séculos antes de minha existência.” (JUNG, [1906-1945] 1999a, p. 364)

Apesar de Jung afirmar, em correspondência à *Dra. Jolande Jacobi*, em 13/03/1956, que “a idéia de totalidade” é uma expressão que usou “para descrever [...] o si-mesmo”, para ele, “os conceitos não têm muita importância”. Isso, porque Jung assevera não fazer “pressuposições filosóficas; [...] por isso nunca” partiu “da ‘idéia da totalidade’.” (JUNG, [1956-1961] 2003, p. 18)

Segundo Jung, o si-mesmo é um fator psíquico de que só se pode ter uma

idéia satisfatória [...] a partir de uma experiência mais ou menos completa [...] [e] uma crítica filosófica [...] encontrará toda espécie de defeitos, se não se atentar previamente que se trata de *fatos* e que o chamado conceito, neste caso, não é mais do que uma descrição ou definição resumida desses fatos. [...] Não se trata do conceito, mas sim de uma palavra, de uma ficha de jogar que só tem importância e aplicação por representar a soma das experiências que, lamentavelmente, não posso transmitir aos meus leitores [...] Sempre que meu método é aplicado [descrição da natureza dessas experiências e o método de obtê-las], são confirmadas as minhas indicações referentes aos fatos. Na época de Galileu qualquer um poderia ver as luas de Júpiter, se se desse ao trabalho de usar o telescópio por ele inventado. (JUNG, [1951] 1990 § 63)

Ainda de acordo com Jung, a filosofia não seria uma ferramenta apropriada para compreender seu conceito do si-mesmo. No texto “*Religião e psicologia*”: *Uma resposta a Martin Buber*, ele afirma que uma perspectiva filosófica não seria adequada para lidar com seus

conceitos empíricos [que] são de natureza irracional. O filósofo que os critica, como se fossem conceitos filosóficos, trava uma batalha contra moinhos de vento e se envolve, como Buber com seu conceito do *si-mesmo*, nas maiores dificuldades. Os conceitos empíricos são nomes que usamos para designar complexos de fatos reais e existentes. (JUNG, [1952] 2000a § 1511)

⁵⁵Itálico nosso.

Neste mesmo sentido, Jung remete, mais uma vez, ao **Fausto**, de Goethe, em carta datada de 27/12/1958 ao *Rev. Morton T. Kelsey*, quando diz: “‘Nome é som e fumaça’ [...] Contudo, esses nomes apontam para algo fundamental, para uma grandeza que atua secretamente e que afeta o ser humano todo. Por isso a ciência, que atua de fora para dentro, do conhecido para o desconhecido, chamou-a de si-mesmo” (JUNG, [1956-1961] 2003, p. 182)

Para Jung, “embora a ‘totalidade’, à primeira vista, não pareça mais que uma noção abstrata [...], contudo [como já dito anteriormente] é uma noção empírica” (JUNG, [1951] 1990 §59). Por outro lado, ainda segundo Jung, “empiricamente, a consciência é incapaz de abarcar a totalidade” (idem § 171), pois, conforme carta enviada ao *Prof. Arvind U. Vasavada*, em 22/11/1954, “só podemos dizer que o si-mesmo é ilimitado, mas não podemos *experimentar* sua infinitude.” (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 365)

Dificultando mais ainda uma tentativa de precisão, o si-mesmo, que é a totalidade, é uma palavra cujo significado “permanece envolto numa obscuridade ‘metafísica’[...] [e] nada podemos afirmar acerca de seus conceitos possíveis” (JUNG, [1944] 1991b § 247). Por ser, segundo Jung, “simplesmente incognoscível” (idem § 327), o si-mesmo se apresenta como um paradoxo (JUNG, [1951] 1990 §§ 257, 341, 355) “absoluto” que é “consciente até certo ponto” (JUNG, [1942/1948] 1983 § 233). Mais que isso, é também “indefinido” (JUNG, [1944] 1991b § 22) e de caráter “indefinível” e “indescritível” (idem § 20) – “um mero postulado” (idem § 247).

De acordo ainda com o autor, o si-mesmo se apresenta sem “condições de estabelecer quaisquer limites” sobre ele (idem § 247) e se aproxima de um grau de demarcação, no mínimo, complexo, “já que representa a tese, a antítese e a síntese em todos os aspectos.” (idem § 22)

Jung afirma que “é impossível chegar a uma consciência aproximada do si-mesmo [...], [que] sempre constituirá uma grandeza que nos ultrapassa” (JUNG, [1928] 1978 § 274), e adverte, em carta datada de 31/07/1954 a uma *Destinatária não identificada*: “o si-mesmo é mais do que podemos compreender. Por isso, não tente compreender [...]” (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 350), pois, “ainda que saibamos alguma coisa do si-mesmo, nós não o conhecemos”, diz Jung na carta ao *Prof. Arvind U. Vasavada*, em 22/11/1954 (idem, p. 364).

Por outro lado, Jung afirma que se sentiu “impelido [...] a dar o nome psicológico de *Si-mesmo* (Selbst) [...], suficientemente determinado para dar uma idéia da totalidade humana e insuficientemente determinado para exprimir o caráter indescritível e indefinível da totalidade.” (JUNG, [1944] 1991b §20)

Assim, Jung lida com o si-mesmo como um “conceito” (JUNG, [1951] 1990 § 1), em momentos e passagens distintas⁵⁶. Desta forma, apesar de não aceitar que suas concepções possam ser questionadas por um viés filosófico, o si-mesmo é definido por ele mesmo, *filosoficamente*, como um “conceito limite, algo como a ‘coisa-em-si’ de Kant” (JUNG, [1944] 1991b § 247). _

O que podemos depreender da expressão *coisa em si*, utilizada por Kant na **Crítica da razão pura** (KANT, [1781] 1994), é que ela nos remete a algo que existe em si mesmo, diferentemente do fenômeno que se apresenta. É algo que não é passível de ser objeto de conhecimento científico, por ser inacessível ao conhecimento humano. Isso ocorre por encontrar-se numa instância que extrapola os limites das estruturas do próprio ato cognitivo⁵⁷.

Também em carta ao *Pastor Max Frischknecht*, de 07/04/1945, ao fazer algumas observações sobre seu livro *Die Religion in der Psychologie C. G. Jungs* (JUNG, [1906-1945] 1999a, p. 366 nota 1), Jung aponta, entre outras questões, que sua idéia do si-mesmo tem afinidade com aquilo que Kant chamou de “‘Ding an sich’” – *a coisa em si* –, como um “‘conceito limite simplesmente negativo’” (idem, p. 364).

Em outras passagens também podemos observar esta mesma linha de raciocínio. Em **Psicologia e alquimia**, Jung afirma que, “devido ao fato de a personalidade humana ser fundamentalmente indefinível, o si-mesmo é um

⁵⁶Exemplarmente, citamos (JUNG, [1948] 1983 § 233) (JUNG, [1944] 1991b § 902) (JUNG, [1906-1945] 1999^a, p. 364) (JUNG, [1946-1955] 2002, p.241).

⁵⁷De acordo com Pieri, em seu **Dicionário junguiano**, Jung afirma “que a psicologia como ciência não possui métodos e critérios que garantam em absoluto os procedimentos cognitivos que a própria psicologia desenvolve [neste sentido ele retoma a noção da *coisa em si*] e a utiliza para criticar as quedas científicas do positivismo. Dessa forma a expressão ocorre especificamente na sua acepção *relativamente negativa* para salientar os intentos e limites do saber psicológico”. (PIERI, [1998] 2002, p.93). No seu *Comentário a “Segredo da flor de ouro”*, Jung diz: “o fato de que eu me contente com o que é psiquicamente experimentável e rejeite o metafísico não implica, como qualquer pessoa inteligente poderá compreender, um gesto de ceticismo ou de agnosticismo dirigido contra a fé e a confiança em poderes mais altos, mas significa aproximadamente o que KANT pretendeu dizer, referindo-se à ‘coisa em si’, ao designá-la como um ‘conceito-limite meramente negativo’. Dever-se-ia evitar qualquer afirmação acerca do transcendental, uma vez que isso representa apenas uma presunção ridícula de um espírito humano inconsciente de suas limitações. Portanto, ao designar-se Deus ou o Tao como um impulso ou estado da alma, com isso só se diz algo sobre o cognoscível e nada sobre o incognoscível; acerca deste último, até agora, nada foi descoberto.” (JUNG, [1929/1957] 2003b § 82)

conceito-limite, expressando uma realidade ilimitada em si.” (JUNG, [1944] 1991b § 452 nota 13). Em carta a *Robert C. Smith*, de 29/06/1960, Jung define, mais uma vez, “o si-mesmo como um *conceito-limite*. Isto deve ser um enigma para pessoas [...] que não conhecem a epistemologia do empírico” (JUNG, [1956-1961] 2003, p. 269).

Trata-se não só de um *conceito limite*, como também de um “conceito psicológico” (JUNG, [1951] 1990 § 426), “transcendente” (idem § 115) e empírico de natureza irracional (JUNG, [1952] 2000a § 1511). Ele afirma, outrossim, que, “em virtude de suas qualidades empíricas, o si-mesmo se manifesta por fim como o ‘eidos’ (idéia)” (JUNG, [1951] 1990 § 64).

De acordo ainda com Jung,

o si-mesmo não é apenas um conceito abstrato, ou um postulado lógico, mas uma realidade psíquica que só é consciente até certo ponto, abrangendo também a vida do inconsciente, razão pela qual não é diretamente perceptível à observação, só podendo exprimir-se por símbolos. (JUNG, [1942/1948] 1983 § 233)

Neste sentido,

embora a “totalidade”, à primeira vista, não pareça mais que uma noção abstrata [...], contudo é uma noção empírica, antecipada na psique por símbolos espontâneos ou autônomos [...] que afloram não somente nos sonhos do homem moderno, que os ignora, como também aparecem amplamente difundidos nos monumentos históricos de muitos povos e épocas. Seu significado como símbolos da unidade e da totalidade é corroborado no plano da história e também no plano da psicologia empírica. O que parece à primeira vista uma noção abstrata é, na realidade, algo de empírico que revela espontaneamente sua existência apriorística. (JUNG, [1951] 1990 § 59).

4.1.

As metáforas do si-mesmo

Assim sendo, buscando se referendar, Jung é pródigo em tentar apontar, em diversas passagens, exemplos do simbolismo do si-mesmo. De acordo com ele, seriam os símbolos da quaternidade, as mandalas, a idéia de *anthropos* no pensamento gnóstico, os símbolos circulares ou redondos e muitos outros.

A relação dos *símbolos da quaternidade* com a totalidade, ou com o si-mesmo, sempre foi apontada, sobejamente, por Jung. Segundo ele, em **Aion**, “os símbolos quaternários que surgem espontaneamente nos sonhos indicam [...], a

totalidade ou o si-mesmo.” (idem § 203 nota 37). Mais adiante, um “[...] quarto elemento vem completar e transformar uma tríade, tornando-a totalidade.” (idem § 288).

Em outra passagem do mesmo livro, Jung afirma que “[...] o si-mesmo aparece, a priori, nos produtos do inconsciente, ou seja, nos conhecidíssimos símbolos [...] quaternários [...]” (idem § 297).

No artigo *A psicologia profunda*, no livro **Vida simbólica II**, Jung afirma que “o simbolismo associado a este arquétipo [si-mesmo] se expressa [também por] [...] imagens quaternárias (também da ‘quadratura do círculo’)” (JUNG, [1948] 2000a § 1158).

Em *Tentativa de uma interpretação psicológica da Trindade*, em **Psicologia da religião ocidental e oriental**, Jung diz que “a quaternidade é um símbolo do Si-mesmo” (JUNG, [1942/1948] 1983 § 281). No mesmo livro, em *O símbolo da transformação na missa*, Jung fala em “[...] uma totalidade dividida em quatro partes, símbolo clássico do si-mesmo” (JUNG, [1942/1954] 1983 § 430).

Na obra **Psicologia e alquimia**, em relação aos símbolos do si-mesmo, Jung diz que “desde o início [o que] mais [o] [...] impressionou foi o fenômeno da quaternidade” (JUNG, [1944] 1991b § 327).

Também em carta a *Stephen Abrams*, datada em 21/10/1957, ressalta “as qualidades aritméticas do arquétipo fundamental do si-mesmo [...] e suas variantes histórica e empiricamente bem documentadas do arquétipo do quatro.” (JUNG, [1956-1961] 2003 p.117)

Quanto ao *simbolismo da mandala*⁵⁸ relacionado ao si-mesmo, Jung afirma, em **Aion**, que “o si-mesmo é percebido como uma união nupcial de duas metades antagônicas e representado como uma totalidade composta, nas mandalas que se manifestam espontaneamente” (JUNG, [1951] 1990 § 117). Neste mesmo livro, mais adiante, o autor diz que “o si-mesmo manifesta-se espontaneamente sob a forma de símbolos específicos: como totalidade, ele emerge (como é fácil de provar) antes de tudo sob a forma de mandalas e suas inúmeras variantes” (idem § 426).

⁵⁸Podemos observar traduções de textos de Jung vertidas para o português pela editora Vozes, a palavra *mandala* sendo referida algumas vezes como um substantivo masculino – exemplarmente (JUNG, [1951] 1990 §§ 59, 117). Optamos por nos referir a este termo como um substantivo feminino, por ser o que mais encontramos nos textos de Jung desta mesma editora. Cumpre dizer que, no **Dicionário Houaiss da língua Portuguesa**, o verbete *mandala* é apresentado como feminino (HOUAISS, 2001, p. 1830).

No texto *A psicologia profunda*, em **Vida simbólica II**, Jung assevera que “o simbolismo associado a este arquétipo [si-mesmo] se expressa [...] [também pelo] chamado simbolismo das mandalas” (JUNG, [1948] 2000a § 1158).

Neste mesmo livro, no *Prefácio ao livro de Allenby: “A Psychological Study of the Origins of Monotheism”*, Jung afirma que “pode-se demonstrar empiricamente, a partir da história dos símbolos e dos casos de pacientes, que existe realmente tal ‘imagem de deus’, uma imagem que chamei de *símbolo do si-mesmo*. Neste sentido entram em consideração na maioria das vezes os chamados símbolos das mandalas” (JUNG, [1950] 2000a § 1495).

No texto *Sobre a ressurreição*, também em **Vida simbólica II**, Jung diz que “o si-mesmo como arquétipo representa uma totalidade numinosa que pode ser expressa apenas em símbolos (p.ex., mandala [...])” (JUNG, [1954] 2000a § 1567).

Em carta à psicóloga analítica *Elined Kotschnig*, de 23/07/1934, Jung analisa um quadro falando, entre outras coisas, de uma rosa central da tela, “isto é, a mandala, símbolo do si-mesmo” (JUNG, [1906-1945] 1999a, p. 183). Também em carta ao *Father Victor White* de 31/12/1949, Jung se diz “profundamente convencido da unidade do si-mesmo, como fica demonstrado no simbolismo da mandala” (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 147).

Em **Aion**, Jung estabelece relação entre a “idéia do *ánthropos*⁵⁹ [sic]” *gnóstico* e o que denominou si-mesmo (JUNG, [1951] 1990 §296). Também no texto *A psicologia profunda*, em **Vida simbólica II**, Jung afirma que “o simbolismo associado a este arquétipo [si-mesmo] se expressa [...] [também] através da imagem da personalidade sobreposta (simbolismo do *anthropos*)” (JUNG, [1948] 2000a §1158).

Quanto aos *símbolos circulares e redondos*, Jung afirma, em **Aion**, que “o si-mesmo aparece [...] nos conhecidíssimos símbolos circulares” (JUNG, [1951] 1990 § 297). No texto *A psicologia profunda*, em **Vida simbólica II**, Jung assevera que “o simbolismo associado a este arquétipo [si-mesmo] se expressa, por um lado, através de formas circulares ou esféricas” (JUNG, [1948] 2000a § 1158).

⁵⁹Itálico nosso

Em carta a uma *Destinatária não identificada*, de 26/06/1956, Jung fala sobre um sonho da Dra. N., em que uma bola que assumiu uma “forma perfeita” seria “um símbolo do si-mesmo” (JUNG, [1956-1961] 2003, p.32).

No *Sonho 11*, da seqüência de sonhos analisada em **Psicologia e alquimia**, Jung associa o “tema do ‘redondo’ [a] [...] um símbolo da totalidade, ou seja, do Si-mesmo” (JUNG, [1944] 1991b § 150). Na mesma seqüência, no *Sonho 48*, Jung diz que o objeto “torno, por ser redondo, alude ao Si-mesmo” (idem § 281).

Também no artigo chamado *A psicologia profunda*, Jung afirma que “o simbolismo associado a este arquétipo [si-mesmo] se expressa, [...] através de formas circulares ou esféricas” (JUNG, [1948] 2000a §1158).

Em outra passagem de **Aion**, Jung assevera, numa conjunção de imagens simbólicas, que

a imagem primordial da quaternidade se unifica, entre os gnósticos, na figura do Demiurgo ou do *Ánthropos* [sic].[...] A imagem da ‘anima mundi’ ou do homem primordial latente na escuridão da matéria expressa a existência de um centro que transcende a consciência e que concebemos como um símbolo da totalidade, por causa de sua quaternidade e rotundidade. Assim procedendo, não podemos admitir senão com cautela que se trata de uma totalidade psíquica (como, por exemplo, consciente + inconsciente), embora a história do símbolo nos mostre que ele sempre foi utilizado como imagem de Deus (JUNG, [1951] 1990 § 308).

Ao longo dos textos de Jung, o que se pode depreender é que, além das formas aparentemente comuns e apontadas até então, o si-mesmo se apresenta de maneira tão diversificada que parece ser difícil estabelecer onde *não* estaria representado.

Poderia ser o *Lapis philosophorum* dos alquimistas (JUNG, [1951] 1990 § 418), a árvore (JUNG, 2000b § 582) (JUNG, [1954] 2000a §1567), a cidade (JUNG, [1935] 1998 § 269), o sol (JUNG, [1944] 1991b § 108), a rosa (JUNG, [1906-1945] 1999a, p..183), o peixe (idem, p. 290), o faraó (idem, p. 270), a águia (JUNG, [1944] 1991b § 305), o arco-íris e a *rebis* alquímica (idem).

Diante desta multiplicidade, em **Aion**, Jung afirma que “o si-mesmo surge em todas as formas, das mais elevadas às mais ínfimas, uma vez que tais formas ultrapassam as fronteiras da personalidade do eu, à maneira de um ‘daimon’”. E, mais adiante, Jung aponta diversas outras

figuras mais freqüentes nos sonhos modernos [...] as do elefante, do cavalo, do touro, do urso, do pássaro branco e preto, do peixe e da serpente. [...] a tartaruga, o caracol, a aranha [...], o escaravelho [...], a flor [...], a árvore, o monte, [...] o lago, [...] [e até] em forma de falo. (JUNG, [1951] 1990 §§ 356-357).

Em **Psicologia da religião ocidental e oriental**, Jung reafirma a “série dos numerosos símbolos do Si-mesmo” (JUNG, [1942/1948] 1983 § 276). Nesta passagem, refere-se

à simbólica da Alquimia, que, além da figura pessoal, estabeleceu também outras formas não-humanas, *geométricas*, tais como a esfera, o círculo, o quadrado, o octógono, ou *físico-químicas*, como a pedra, o rubi, o diamante, o mercúrio, o ouro, a água, o fogo, o espírito, (o *spiritus* entendido como substância volátil). Encontramos esta coletânea de símbolos, mais ou menos em concordância nos produtos modernos do inconsciente. Deste contexto faz parte igualmente a circunstância de que existem numerosos símbolos teriomórficos de natureza espiritual, entre os quais figuram o *Cordeiro* (Cristo), a *pomba* (Espírito Santo), a *serpente* (Satanás), além de outros, no âmbito cristão. Como símbolo do *Nous* e do *Agathodaemon* dos gnósticos, a serpente toma um significado pneumático (O Diabo também é espírito). Acha-se aí expresso o caráter não humano do Si-mesmo ou da totalidade [...] (idem)

4.2.

O si-mesmo e a divindade

De acordo com Jung, também as representações da divindade são um receptáculo privilegiado para a projeção e representação do si-mesmo (JUNG, [1951] 1990 § 305), e, em **Aion**, Jung traça, em diversas passagens, esta linha de raciocínio.

Segundo ele, as figuras de Cristo (encarnação de Deus) e do Anticristo são representações da totalidade do si-mesmo. Sendo que o segundo representaria a sombra desta totalidade. (idem §§ 76 e 77).

Em outro momento de **Aion**, afirma que, “do mesmo modo que o peixe significa mais ou menos o Cristo, assim também o si-mesmo significa a divindade.” (idem § 286). Mais adiante, diz que “o que se pode é constatar que o simbolismo da totalidade psíquica coincide com a imagem divina, embora não possa demonstrar que uma imagem divina é o próprio Deus ou que o si-mesmo substitui Deus” (idem § 308). Em outra passagem, os símbolos do si-mesmo “acham-se historicamente testemunhados como imagens divinas.” (idem § 426).

No texto *Jung e a fé religiosa*, de **Vida simbólica II**, ele afirma que “os símbolos do si-mesmo coincidem com os da divindade. O si-mesmo não é o eu,

ele simboliza a totalidade do homem, e este obviamente não é completo sem Deus.” (JUNG, [1956/1957] 2000a § 1624)

Todavia, para Jung, em **Aion**, “na prática é impossível distinguir entre os símbolos espontâneos do si-mesmo (da totalidade) e uma imagem divina” (JUNG, [1951] 1990 § 73) ou a “‘imago dei’ [imagem de Deus]” (idem § 320), visto que, empiricamente, é impossível separar ou distinguir estas imagens (idem § 42) do si-mesmo.

A impossibilidade de distinguir imagens divinas do si-mesmo é também explicitada em distintos textos do livro **Psicologia da religião ocidental e oriental**. Em *Tentativa de uma interpretação psicológica do dogma da trindade*, Jung vê “o Si-mesmo como totalidade [...] não se distinguindo de uma imagem de Deus” (JUNG, [1942/1948] 1983 § 233).

Em *Resposta a Jó*, Jung se aprofunda nesta questão, afirmando que

só por meio da psique podemos constatar que a divindade age em nós; dessa forma somos incapazes de distinguir se essas atuações provêm de Deus ou do inconsciente, i.é., não podemos saber se a divindade e o inconsciente constituem duas grandezas diferentes; ambos são conceitos-limite para conteúdos transcendentais. Podemos, entretanto, observar, empiricamente com suficiente verossimilhança, que existe no inconsciente um arquétipo da totalidade, que se manifesta espontaneamente nos sonhos etc., e que existe uma tendência independente do querer consciente, cuja meta é a de pôr outros arquétipos em relação com esse centro [si-mesmo]. Por este motivo, não me parece de todo improvável que o arquétipo da totalidade possua, como tal, uma posição central que o aproxime singularmente da imagem de Deus. Esta semelhança é ainda confirmada, em particular, pelo fato de este arquétipo criar um simbolismo que sempre serviu para caracterizar e exprimir imagisticamente a divindade. Estes fatos tornam possível uma limitação do sentido de nossa afirmação, feita acima, sobre o caráter indiferenciável da imagem de Deus e do inconsciente: a imagem de Deus não coincide propriamente com o inconsciente em si, mas com um conteúdo particular deste último, i.e., com o arquétipo do si-mesmo. Este último já não podemos separar, empiricamente, da imagem de Deus. (JUNG, [1952] 1983 § 757).

Em *O Santo Hindu*, do mesmo volume, Jung afirma que “o si-mesmo [...] e Deus são termos essencialmente sinônimos” (JUNG, [1944]1983 § 956).

Em carta a *Hélène Kiener*, datada em 15/06/1955, Jung toma a mesma direção ao afirmar que o “‘si-mesmo’ é algo que podemos verificar psicologicamente. Nós experimentamos ‘símbolos do si-mesmo’, que não se deixam distinguir dos ‘símbolos de Deus’. Não posso provar que o si-mesmo e Deus sejam idênticos, mesmo que na prática pareçam idênticos” (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 432).

De acordo com Jung restaria, então, à Psicologia “apenas [o fato de] constatar esta impossibilidade, e nada mais. É digno de nota [ressalta Jung] que a constatação ‘metafísica’ ultrapassa muito a constatação psicológica” (JUNG, [1942/1948] 1983 § 289).

Para Jung, de acordo com carta enviada ao *Father Victor White* em 05/10/1945, Deus

é um símbolo do si-mesmo, um fenômeno psicológico bem definido, que alguém poderia chamar de Deus, mas o cientista não pode provar ser Deus. Como cientista [diz Jung] devo guardar distância dos dogmáticos ou metafísicos [...] O cientista [...] pode apenas tentar o melhor em seu campo delimitado (JUNG, [1906-1945] 1999a, p.389),

já que “a imagem de Deus se acha imediatamente ligada ou identificada ao si-mesmo, e tudo o que acontece com a primeira repercute inevitavelmente no último” (JUNG, [1951] 1990 § 170)

Como já apontado e ainda nas palavras de Jung,

nunca podemos discernir empiricamente em que consiste um símbolo do Si-mesmo, nem o que é uma imagem de Deus, estas duas idéias aparecem sempre misturadas, apesar das tentativas no sentido de diferenciá-las [...]. Psicologicamente, a esfera do “divino” começa imediatamente do outro lado da consciência, onde o homem se acha entregue ao risco da instância natural. Ele designa os símbolos da totalidade que daí provém [sic] com diversos nomes, conforme épocas e lugares.” (JUNG, [1942/1948] 1983 § 231)

Em outra passagem, Jung assevera que

a unidade e a totalidade se situam a [sic] um nível superior na escala dos valores objetivos, uma vez que não podemos distinguir os seus símbolos da *imago dei* (imagem de Deus). Tudo o que se diz sobre a imagem de Deus pode ser aplicado sem nenhuma dificuldade aos símbolos da totalidade (JUNG, [1951] 1990 § 60)

Jung sempre busca enfatizar que se refere à *imago dei*, e não a Deus (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 93). Segundo ele, em outra passagem,

a psicologia [...] não está em condições de fazer afirmações metafísicas. O que pode é constatar que o simbolismo da totalidade psíquica coincide com a imagem divina, embora não possa demonstrar que uma imagem divina é o próprio Deus ou que o si-mesmo substitui Deus. (JUNG, [1951] 1990 § 308)

Além desta diferenciação, Jung afirma, numa carta ao *senhor H. Irminger*, datada de 22/09/1944, que o “‘si-mesmo’ nunca está no lugar de Deus, mas é talvez um recipiente para a graça divina” (JUNG, [1906-1945] 1999a, p. 354).

Jung também se dedica, especialmente, aos símbolos de Cristo, relacionando-os ao si-mesmo (JUNG, [1951] 1990 § 70). Já no prólogo de *Aion*, Jung afirma que irá “tratar da relação entre a figura tradicional de Cristo e os símbolos naturais da totalidade, isto é, do si-mesmo” (idem, p. IX). Neste mesmo livro, no texto *Cristo, símbolo do si-mesmo*, Jung diz que “Cristo é para nós a analogia mais próxima do si-mesmo e de seu significado” (idem § 79).

Mais adiante, enfatiza: “não há dúvida de que no universo das concepções cristãs Cristo representa o si-mesmo” (idem § 115). Diz também que

o paralelo [...] entre Cristo e o si-mesmo não é senão um tema psicológico [...] para a Psicologia moderna, uma interrogação [...]: é o si-mesmo um símbolo de Cristo, ou Cristo é um símbolo do si-mesmo? No presente estudo [Cristo, símbolo do si-mesmo], respondi afirmativamente à última parte da questão. Procurei mostrar como a imagem tradicional de Cristo engloba as características de um arquétipo, que, no caso, são idênticas às do si-mesmo. (idem §§ 122-123).

Cristo “corresponde como ‘Ánthropos’[sic]” [...] [ao] si-mesmo” (idem § 318). Em **Vida simbólica II**, no texto *Sobre a ressurreição*, Jung afirma que “[...] a história da ressurreição representa a projeção de um conhecimento indireto do si-mesmo que apareceu na figura de um certo homem, Jesus de Nazaré [...]” (JUNG, [1954] 2000a § 1568).

Ainda em **Vida simbólica II**, no texto *Jung e a fé religiosa*, o autor afirma que “o si-mesmo ou Cristo está presente em cada um de nós a priori [...] O si-mesmo (ou Cristo) não pode tornar-se real e consciente sem o retraimento das projeções externas.” (idem § 1638)⁶⁰.

Em **Psicologia e alquimia** diz que “o ‘símbolo de Cristo’ é da maior importância para a psicologia, porquanto constitui [...] talvez o símbolo mais desenvolvido e diferenciado do Si-mesmo” (JUNG, [1944] 1991b § 22) no ocidente. No oriente, Jung aponta, em carta ao *Monsieur le Pasteur Willian Lachat*, de 29/06/1955, a imagem de Buda ou do Tao, mesmo este último não sendo “nenhuma personificação, mas uma hipótese metafísica”. (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 434).

⁶⁰Em muitas passagens Jung relaciona a figura de Cristo como um símbolo do si-mesmo. Apenas a título de ilustração, sugerimos não só trechos de sua obra (JUNG, [1954] 1983 § 414), (JUNG, [1950] 2000b § 661), (JUNG, [1944] 1991b § 452) (JUNG, [1951] 1990 §§ 115-117), como também de suas cartas (JUNG, [1946-1955] 2002, pp.111, 189, 190, 241, 259, 285, 300, 305, 434).

Ciente de trilhar um caminho delicado e passível de críticas, Jung tenta ser, sempre que possível, cauteloso ao se posicionar a respeito do ponto de vista a que se refere, ao afirmar que,

quando a teologia faz afirmações metafísicas, a consciência do cientista não pode endossá-las. Uma vez que Cristo nunca significou mais para mim do que eu podia entender dele, e uma vez que esta compreensão coincide com meu conhecimento empírico do si-mesmo, devo admitir que penso no si-mesmo quando me ocupo com a idéia de Cristo. Além do mais, não tenho outro acesso a Cristo a não ser pelo si-mesmo, e uma vez que não conheço nada além do si-mesmo, agarro-me a este arquétipo. Digo a mim mesmo: “aqui está o arquétipo vivo e palpável que foi projetado em Cristo, ou que nele se manifestou historicamente”. (JUNG, [1956/1957] 2000a § 1669)

Todavia, Jung aponta, em **Aion**, que falta à imagem de Cristo, e conseqüentemente também à representação da divindade cristã, “o lado noturno da natureza psíquica [...] sem o qual não existe a totalidade” (JUNG, [1951] 1990 §76). Continua no mesmo texto, afirmando que Cristo “corresponde apenas a uma das metades do arquétipo em consideração [si-mesmo]. A outra metade se manifesta no anticristo. Este último ilustra igualmente o si-mesmo, mas é constituído pelo seu aspecto tenebroso” (idem § 79).

Segundo o autor, a percepção deste aspecto sombrio seria fundamental para que se possa representar a totalidade projetada do si-mesmo, pois, sem “o lado noturno da natureza psíquica”, não existiria “a totalidade” (JUNG, [1942/1948] 1983 § 232).

Jung aponta, conforme carta *ao Pastor W. Niederer*, datada em 01/10/1953, que “a afirmação do éon cristão não corresponde em todos os pontos ao empirismo psicológico, [como] por exemplo em relação a Deus como *Summum bonum* ou a Cristo como figura de luz pneumática e unilateral” (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 301).

Em correspondência ao *Father Victor White*, datada em 24/11/1953, ele pede enfaticamente:

Esqueça por um instante a dogmática e ouça o que a psicologia tem a dizer [...]: *Cristo como símbolo está longe de ser inválido*, ainda que ele seja um lado do si-mesmo e o demônio seja outro. [...] O *adventus diaboli* não invalida o símbolo cristão do si-mesmo; ao contrário, ele o complementa. (idem, p. 304-306)⁶¹

⁶¹Em outra correspondência ao *Father Victor White*, de 10/04/1954, Jung retoma e aprofunda esta discussão (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 334).

Evidentemente, estas colocações sobre o si-mesmo são contundentes e suas implicações atingem grandes extensões, pois, de acordo com esta perspectiva junguiana, a *imago dei* cristã se mostraria como uma representação incompleta da totalidade do si-mesmo. Ou seja, faltaria a essa imagem não só uma face sombria, como também material e feminina.

Mais que isso, através da *imago dei* cristã, estaríamos nos relacionando de forma incompleta com o si-mesmo. Esta relação incompleta afetaria o processo de crescimento psicológico – que Jung chamou de individuação – e nos deixaria simbolicamente divididos entre as imagens de Deus e o Diabo e, conseqüentemente, dentro de nós mesmos.⁶²

4.3.

A dinâmica das relações

O que observaremos adiante, na obra de C. G. Jung, são as muitas possibilidades de aplicação e tentativas de maior precisão para o termo si-mesmo. Tentaremos elencar algumas delas a seguir.

Do mesmo modo que pode existir o conflito entre o *eu* e as regras e leis sociais, existiriam também conflitos entre o *eu* e o que poderíamos chamar de *princípios morais internos* – uma das representações do si-mesmo.

De acordo com Jung, este segundo tipo de conflito estaria relacionado ao si-mesmo e resultaria num sentimento de inferioridade, cuja natureza estaria relacionada a “*uma omissão que geraria um ressentimento moral*” (JUNG, [1928] 1978 § 218).

Para Jung, este

sentimento de inferioridade moral não provém de uma colisão com a lei moral geralmente aceita e de certo modo arbitrária, mas de um conflito com o próprio si-mesmo (*Selbst*) que, por razões de equilíbrio psíquico, exige que o deficit [sic] seja compensado. Sempre que se manifesta um sentimento de inferioridade moral, aparece a necessidade de assimilar uma parte inconsciente e também a possibilidade de fazê-lo. Afinal são as qualidades morais de um ser humano que o obrigam a assimilar seu *si-mesmo* inconsciente, mantendo-se consciente, quer

⁶²Trabalhamos mais profundamente estas questões num artigo intitulado *A questão do mal: uma abordagem psicológica junguiana*. (BONFATTI, 2000b)

pelo reconhecimento da necessidade de fazê-lo, quer indiretamente, através de uma penosa neurose. Quem progredir no caminho da realização do *si-mesmo* inconsciente trará inevitavelmente à consciência conteúdos do inconsciente pessoal, ampliando o âmbito de sua personalidade. Poderia acrescentar que esta “ampliação” se refere, em primeiro lugar à consciência moral, ao autoconhecimento. (idem)

O que se pode depreender é que a qualidade da relação do *eu* com o *si-mesmo* é quase sempre uma espécie de sujeição. Qualquer tentativa de negar este tipo de relação levará o *eu* ao sofrimento moral descrito acima. Infere-se que esta submissão está ligada ao fato de o *eu* se originar do *si-mesmo*, o que nos remete a uma relação de ordem de grandeza psíquica desproporcional, em que o *eu* está sempre à mercê do *si-mesmo*.

Nas palavras de Jung, “as disposições que emanam do *si-mesmo* são bastante amplas e, por isso mesmo, superiores ao *eu*. Da mesma forma que o inconsciente, o *si-mesmo* é o existente a priori do qual provém o *eu*. É ele que, por assim dizer, predetermina o *eu*.” (JUNG, [1942/1954] 1983 § 391)

De acordo com Jung, esta “lei moral” individual está ligada à individuação, ao contrário de uma lei moral externa. Neste sentido, Jung, em seu texto *O símbolo da transformação na missa* (mesmo sendo escrito em 1942 e revisto em 1954), se vale da concepção de *superego* de Freud.

Para este autor, em seu texto *Atos obsessivos e práticas religiosas*, volume IX da ESB (FREUD, [1907] 1976e), o *superego* age como um juiz ou censor sobre o *eu*. Nele, são depositados códigos morais, referenciais de conduta e elaborações que atuam como inibidores da personalidade. Agindo conscientemente, o *superego* atua para restringir, proibir ou julgar. Inconscientemente, de forma indireta, atua nas compulsões e proibições.

Jung diz que “o *si-mesmo* não se identifica com uma moral coletiva, nem com instintos naturais, mas deve ser concebido como uma disposição individual *sui generis*. O *superego* é um sucedâneo necessário e inevitável da experiência do *si-mesmo*.” (JUNG, [1942/1954] 1983 § 394)

Todavia, enquanto o *si-mesmo* estiver sendo vivenciado inconscientemente, corresponderá

ao *superego* de Freud e [constituirá] uma fonte de constantes conflitos morais. Logo porém que é retirado das projeções, isto é, logo que deixa de ser a opinião de outrem, então tomamos consciência de que somos o nosso próprio *sim* e o nosso próprio *não*. O *si-mesmo* passa a atuar como uma *unio oppositorum*,

constituindo assim a experiência mais próxima do divino que se possa exprimir em termos de psicologia. (idem § 396)

Quanto ao aspecto *relacional com o eu*, o si-mesmo é uma grandeza que o inclui (JUNG, [1951] 1990 § 1), é superior, pré-existente e o predetermina (JUNG, [1942/1954]1983 § 391). Apesar de ser o si-mesmo “uma grandeza transcendental com a qual defronta o eu” (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 284), ele necessita do si-mesmo, da mesma forma este precisa do *eu*. Conforme carta enviada a Aniella Jaffé, datada em 22/12/1942, “o essencial acontece no si-mesmo, e o eu funciona como receptor, espectador, transmissor [...]” (JUNG, [1906-1945] 1999a, p. 331).

Mais que isso, mesmo que o si-mesmo seja um “fator [...] pré-existente no inconsciente coletivo, [...] [ele é] impotente até que o eu o experimente conscientemente”, diz Jung em carta ao Dr. Kurt Plachte em 10/01/1929 (idem, p. 77).

Também neste sentido, no texto *O Santo Hindu* do livro **Psicologia da religião ocidental e oriental**, Jung afirma que “o caráter finalístico *a priori* do si-mesmo e a tendência a realizar esta finalidade existem, como já foi dito, mesmo sem a participação da consciência. Eles não podem ser negados, mas também não é possível passar sem a consciência do eu.” (JUNG, [1944]1983 § 960)

De acordo com Jung, em outra carta à Aniella Jaffé, de 03/09/1943, “o si-mesmo em sua divindade (isto é, o arquétipo) está inconsciente de si mesmo. Ele só pode tornar-se consciente dentro da nossa consciência. E só pode consegui-lo se o eu permanecer firme.” (JUNG, [1906-1945] 1999a, p. 341)

Este processo relacional, necessário para ambos, é extremamente perigoso pela possibilidade de haver uma “identificação da consciência do eu com o si-mesmo. Isso produz uma inflação que ameaça dissolver a consciência.” (JUNG, [1940/1950] 2000b § 254). Uma “presunção [que] só pode ser sufocada por uma derrota moral” (JUNG, [1951] 1990 §47).

Segundo Jung, “a *assimilação do eu pelo si-mesmo* deve ser considerada como uma catástrofe psíquica [...] [em que] o eu cai sob o controle [...] [do] inconsciente” (idem § 45), de forma patológica, numa identificação inflacionada ou dissolução no inconsciente. Por outro lado, outro aspecto trágico seria o fato de o si-mesmo não ter *quem* o pudesse reconhecer.

Em **Psicologia e alquimia**, Jung afirma que

uma consciência inflacionada é sempre egocêntrica e só tem consciência de sua própria presença. [...] ela hipnotiza a si mesma e portanto [...] está exposta a calamidades que até podem ser fatais. Paradoxalmente, a inflação é um tornar-se inconsciente da consciência. Isto ocorre quando a consciência se atribui conteúdos do inconsciente, perdendo o poder de discriminação, condição *sine qua non* de toda consciência. (JUNG, [1944] 1991b § 563)

Estabelece-se, assim, uma delicada relação em que o *eu*, que é originário do si-mesmo, precisa se diferenciar para se relacionar com o próprio si-mesmo. Todavia, nesta mesma diferenciação, o *eu* não deve incorrer numa *hybris* que resultaria numa reação compensatória negativa do si-mesmo, em que aquele sairia em desvantagem. Por outro lado, esta diferenciação teria também o objetivo de retirar o si-mesmo de sua própria inconsciência⁶³. Neste processo dialético funda-se o processo de individuação, “conceito central da psicologia analítica” (PIERI, [1998] 2002, p. 255).

Outra possibilidade apontada por Jung é de o si-mesmo ser a *realidade objetiva*. Ele denomina de si-mesmo a “personalidade global”, dizendo que ela existe de fato, “mas que não pode ser captada em sua totalidade” (JUNG, [1951] 1990 § 9)

De acordo ainda com Jung,

o eu está subordinado ao si-mesmo e está para ele, assim como qualquer parte está para o todo. O eu possui o *livre-arbítrio* [...] mas dentro dos limites do campo da consciência [...] [com um] sentimento subjetivo de liberdade. Da mesma forma que nosso livre-arbítrio se choca com a presença inelutável do mundo exterior, assim também os seus limites se situam no mundo subjetivo interior, muito além do âmbito da consciência, ou lá onde entra em conflito com os fatos do si-mesmo. Do mesmo modo que as circunstâncias exteriores acontecem e nos limitam, assim também o si-mesmo se comporta, em confronto com o eu, como uma *realidade objetiva* na qual a liberdade de nossa vontade é incapaz de mudar o que quer que seja. É inclusive notório que o eu não é somente incapaz de qualquer coisa contra o si-mesmo, como também é assimilado e modificado, eventualmente, em grande proporção, pelas parcelas inconscientes da personalidade. (idem)

⁶³Jung, em *Resposta a Jó*, enfatiza o problema da inconsciência de Javé, uma representação da divindade, portanto, do si-mesmo, que necessita do humano, Jó, para poder se reconhecer. (JUNG, [1952]1983 § 659). Em **Memórias, sonhos e reflexões**, Jung afirma que, “Se o Criador [si-mesmo] fosse consciente de si mesmo, não teria necessidade das criaturas conscientes” (JUNG, [1961] 1996 p.293)

O si-mesmo, por outro lado, se apresenta também como *manifestação subjetiva*. Segundo Jung, o si-mesmo como

pólo oposto, ou o absolutamente “Outro” do mundo, é a *conditio sine qua non* do conhecimento do mundo e da consciência de sujeito e objeto. É a alteridade psíquica que possibilita verdadeiramente a consciência. A identidade não possibilita a consciência. Somente a separação, o desligamento e o confronto doloroso, através da oposição, pode gerar consciência e conhecimento. (JUNG, [1943/1948] 2000b, § 289)

E prossegue:

A introspecção indiana reconheceu muito cedo este fato psicológico e por isso pôs em pé de igualdade o sujeito da cognição e o sujeito da existência em geral. De acordo com a atitude predominantemente introvertida do pensamento indiano, o objeto perdeu até mesmo o atributo de realidade absoluta, tornando-se freqüentemente mera ilusão. A mentalidade greco-ocidental não podia livrar-se da convicção da existência absoluta do mundo. Isto acontecia no entanto às custas do significado cósmico do si-mesmo. (idem)

Jung termina dizendo que

Hoje é difícil ainda para o homem ocidental reconhecer a necessidade psicológica de um sujeito transcendente do conhecer, como um pólo oposto do universo empírico, embora o postulado da existência de um si-mesmo em confronto com o mundo, pelo menos como um *ponto refletor*, seja logicamente indispensável. Independentemente da atitude de rejeição ou de aprovação condicional da respectiva filosofia, há uma tendência compensatória em nossa psique inconsciente para produzir um símbolo do si-mesmo em seu significado cósmico. (idem)

O si-mesmo também se apresenta como algo que contém *qualidades e elementos complexos*. Por isso, e mais que isso, como já foi visto, apresenta-se como uma estrutura psíquica que constitui ou abrange um todo.

O si-mesmo é uma estrutura psíquica total (JUNG, [1951] 1990 § 305). De acordo com Jung, “psicologicamente o Si-mesmo foi definido como a totalidade psíquica do homem. Tudo aquilo que o homem supõe constituir, de per si, uma totalidade mais ampla, pode tornar-se símbolo do *Si-mesmo*.” (JUNG, [1942/1948] 1983 § 232)

O si-mesmo é atemporal e, de acordo com Jung, “como imagem coletiva, ele vai além do indivíduo no espaço e no tempo, e por isso não está sujeito à corruptibilidade de *um* corpo: [sua] compreensão [...] está quase sempre ligada ao sentimento de intemporalidade, ‘eternidade’ ou imortalidade” (JUNG, [1954] 2000a §1567).

O si-mesmo é uma meta (JUNG, 2000b § 278)⁶⁴ e, ao mesmo tempo, uma origem. De acordo com Jung, em carta ao *Prof. Arvind U. Vasavada*, em 22/11/1954, “ainda que o si-mesmo seja a minha origem, ele é também a meta de minha busca. Quando ele foi minha origem, eu não conhecia a mim mesmo; e quando aprendi a conhecer a mim mesmo, nada soube do si-mesmo.” (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 365)

Além de ser uma meta e uma origem, o si-mesmo possui uma finalidade. Pois, “qualquer que seja o significado da totalidade, do si-mesmo do homem, trata-se empiricamente de uma imagem da finalidade da vida, produzida espontaneamente pelo inconsciente, para além dos desejos e teores da consciência.” (JUNG, [1952] 1983 §745).

Reforçando mais ainda esta perspectiva, em outra passagem Jung afirma que “o caráter finalístico *a priori* do si-mesmo e a tendência a realizar esta finalidade existem, como já foi dito, mesmo sem a participação da consciência.” (JUNG, 1983 [1944] § 960)

Por ser pré-existente “desde todo o sempre” (JUNG, [1944] 1991b § 105 nota 37), as “disposições que emanam do si-mesmo são bastante amplas e, por isso mesmo, superiores ao eu. Da mesma forma que o inconsciente, o si-mesmo é o existente *a priori* do qual provém o eu. É ele que, por assim dizer, predetermina o eu.” (JUNG, [1942/1954]1983 § 391)

Esta mesma linha de raciocínio pode ser observada na carta ao *Dr. Kurt Plachte*, datada em 10/01/1929; Jung afirma, num trecho sobre

o símbolo [que este] precisa da pessoa para existir. Mas ele a supera, por isso é chamado “Deus”, porque exprime um dado ou fator que é mais forte do que o *eu* (eu o chamo de si-mesmo). Este fator é preexistente no inconsciente coletivo, mas impotente até que o eu o experimente conscientemente; então arrebatada para si o comando. (JUNG, [1906-1945] 1999a, p. 77)

Outro aspecto associado ao si-mesmo é sua relação com o *inconsciente coletivo*. Jung coloca o si-mesmo também como pré-existente, em carta de 10/01/1929 ao *Dr. Kurt Plachte* (JUNG, [1906-1945] 1999a p.77), e no centro do inconsciente coletivo (JUNG, [1944]1991b § 265). Por outro lado, os “conteúdos coletivos inconscientes [...] constituem *parte do si-mesmo*” (JUNG, [1951] 1990 §43).

⁶⁴A este respeito ver também (JUNG, 2000b § 403 nota 17)

Num ponto mais delicado, Jung afirma que “*o si-mesmo que me inclui, inclui também muitos outros*: isto porque o inconsciente ‘conceptum in animo nostro’ não me pertence, não é minha peculiaridade, mas está em toda a parte. Paradoxalmente, é a quintessência do indivíduo e ao mesmo tempo um coletivo.” (JUNG, [1942] 2003b § 226)

O si-mesmo pode ser visto também como resultante do *embate entre o mundo interno e o externo*. De acordo com Jung, o si-mesmo

pode ser caracterizado como uma espécie de compensação do conflito entre o interior e o exterior. Esta formulação não seria má, dado que o *si-mesmo* tem o caráter de algo que é um resultado, uma finalidade atingida pouco a pouco e através de muitos esforços. Assim, pois, representa a meta da vida, sendo a expressão plena dessa combinação do destino a que damos o nome de indivíduo: não só do indivíduo singular, mas de um grupo, em que um completa o outro, perfazendo a imagem plena. (JUNG, [1928] 1978 § 404)

O si-mesmo possuiria também o aspecto de ser *o centro*. Sugere ser um *único centro*, mas se apresenta como centro da personalidade, do inconsciente coletivo (JUNG, [1944] 1991b § 265) e da totalidade (JUNG, [1938/1940] 1983 § 156).

Mesmo que Jung afirme que não saiba “algo a respeito da natureza do ‘centro’ [por ele ser] incognoscível” e só poder “ser expresso simbolicamente através de sua fenomenologia” (JUNG, [1944] 1991b § 327), ele assevera que o si-mesmo é “da maior importância [...], um arquétipo supostamente central [...] que parece ser o ponto de referência para a psique inconsciente assim como o eu é o ponto de referência para a consciência” (JUNG, [1948] 2000a § 1158).

Assumindo o si-mesmo este lugar de arquétipo central, ele é, na verdade (segundo uma carta enviada a *Hélène Kiener*, em 13/08/1949), uma “imagem para tornar de alguma forma concebíveis certas relações irrepresentáveis” (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 140).

De representação complexa, “o Si-mesmo é por definição o centro e a circunferência dos sistemas conscientes e inconscientes.” (JUNG, [1944] 1991b § 310), diz Jung em **Psicologia e alquimia**. Além disso, deve ser também

compreendido como a totalidade da esfera psíquica. [Ao mesmo tempo o] Si-mesmo não é apenas o ponto central, mas também a circunferência que engloba tanto a consciência como o inconsciente. Ele é o centro dessa totalidade, do mesmo modo que o eu é o centro da consciência. (idem § 44)

Também em **Psicologia e alquimia**, Jung afirma que

a totalidade compreende o ego e o não-ego. O centro do círculo, enquanto expressão de uma totalidade, não coincidiria pois com o eu, mas sim com o Si-mesmo, enquanto síntese da personalidade total. (O centro marcado no círculo é uma alegoria bastante conhecida da natureza de Deus) (idem § 137)

Assim sendo, como já apontado, esta esfera psíquica do si-mesmo, enquanto totalidade, abarca todas as instâncias psíquicas plausíveis. Estão contidos nela a consciência, cujo centro é o *eu*; o inconsciente pessoal, com seus complexos afetivos; o inconsciente coletivo, com os arquétipos.

Configurando-se, também, como um centro *virtual* desta esfera psíquica, o si-mesmo assume o papel do arquétipo central da psique. Esta concepção de que o si-mesmo é o centro de uma totalidade e ao mesmo tempo a própria totalidade remete-nos a uma onipresença, que permeia e engendra todos os movimentos dentro do aparelho psíquico junguiano. Desse modo, não só, mas também o *eu* estaria sujeito inexoravelmente ao si-mesmo.

Com o curso do processo de crescimento psíquico (individuação), este centro da personalidade deixa de ser percebido como o *eu* e passa a ser percebido como o si-mesmo (JUNG, [1940] 2000b § 304). De acordo ainda com Jung, desta forma, este centro é um devir pré-existente da totalidade psíquica, em que “o si-mesmo sempre foi nosso centro mais íntimo” (JUNG, [1956/1957] 2000a § 1669) e, mais que isso, “o verdadeiro centro” (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 112).

Neste sentido, Jung afirma que, no decurso do processo de individuação, uma “‘nova’ consciência do eu é removida de sua posição central [...] e em seu lugar entra, ou melhor, é considerada central a *totalidade*, isto é, o *si-mesmo*. Este esteve *desde sempre*⁶⁵ no centro e sempre desempenhou o papel de dirigente secreto.” (JUNG, [1949] 2000a § 1419)

Nesta mesma linha de raciocínio, Jung afirma que o “si-mesmo é o ponto centralizador da verdadeira personalidade⁶⁶. Ele foi desde os tempos mais antigos o objetivo de todo método de desenvolvimento baseado no princípio do autoconhecimento.” (idem § 1817)

Numa tentativa de integração, de acordo com Jung, o si-mesmo seria e conteria em si a *conjunção de todos os opostos* (JUNG, [1951] 1990 § 117), formando, assim, um “*complexio oppositorum*” (idem § 423) de elementos em

⁶⁵Itálico nosso.

⁶⁶Não conseguimos depreender, dentro do contexto da obra, o que o autor quis dizer com “verdadeira personalidade”.

tensão (idem § 355). Este aspecto lhe atribuiria qualidades paradoxais (idem § 257), como, por exemplo, ser ao “mesmo tempo sujeito e objeto” (JUNG, [1942/1954]1983 § 427)

Em **Aion**, Jung afirma que “o si-mesmo [...] [exprime] a soma dos conteúdos conscientes e inconscientes, ele só pode ser descrito sob a forma de uma antinomia” (JUNG, [1951] 1990, § 115). No mesmo texto, Jung diz que, no si-mesmo, encontramos “aspectos luminosos e obscuros”, masculinos e femininos, e podemos percebê-lo “como uma união nupcial de duas metades antagônicas” (idem § 117), já que o si-mesmo possuiria uma “natureza antinômica” (idem § 225).

Ainda neste mesmo texto, Jung assevera que “o si-mesmo é uma verdadeira ‘complexio oppositorum’” (idem § 355), uma totalidade que abrange os opostos (idem § 427), e ratifica, em suas “palavras finais”, “que é necessário reconhecer que o si-mesmo constitui uma ‘complexio oppositorum’” (idem § 423)

Em **Psicologia e alquimia**, Jung também afirma que “o si-mesmo é uma união dos opostos”, um “paradoxo absoluto”, que congrega tese, antítese e síntese (JUNG, [1944] 1991b § 22). Também dentro do referencial do contexto alquímico, no texto *O simbolismo da mandala*, em **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**, Jung diz: “como revela a alquimia, o si-mesmo é um andrógino, constituído de um princípio masculino e um feminino” (JUNG, [1950] 2000b § 653).

Também em carta a *Armin Kesser*, de 18/06/1949, Jung assevera que, “por definição, o si-mesmo representa uma união virtual de todos os opostos.” (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 136)

Este aspecto paradoxal implicaria numa perspectiva transcendente. De acordo com Jung,

o si-mesmo psicológico é um conceito transcendente, pelo fato de exprimir a soma dos conteúdos conscientes e inconscientes, ele só pode ser descrito sob a forma de uma antinomia, isto é, [seus] atributos [...] devem ser completados por seus respectivos contrários, para que possam caracterizar devidamente o fato transcendental (JUNG, [1951] 1990 § 115)

No texto a *Psicologia da transferência*, a partir das gravuras do *Rosarium Philosophorum*, de **A prática da psicoterapia**, Jung afirma que “o velho alquimista começa a suspeitar que esse monstro de paradoxos está relacionado

com o Si-mesmo, pois ninguém pode praticar essa arte sem a ajuda de Deus e sem se conhecer a si próprio” (JUNG, [1946] 1988 § 529).

No mesmo texto, mais adiante, diz que

O Si-mesmo quer se manifestar na obra; por esta razão o opus é um processo de individuação ou de realização de Si-mesmo. O Si-mesmo, enquanto ser humano mais abrangente, que alcança o intemporal, corresponde à idéia do homem primordial, que é perfeitamente redondo e bissexual, pelo fato de representar uma integração recíproca do consciente e do inconsciente.

Do acima exposto, podemos concluir que a “perfectio operis” (perfeição da obra) conduz à idéia de um ser extremamente paradoxal, que desafia toda abordagem racional. No entanto, tal desfecho da obra é inevitável, uma vez que a “complexio oppositorum” (união dos opostos) não pode deixar de levar a uma incompreensível paradoxalidade. (idem §§ 532-533)

O si-mesmo compreenderia também a totalidade formada pelo *eu* (relacionado à consciência), o inconsciente individual e o inconsciente coletivo (JUNG, [1951] 1990 § 43). Em *Psicologia e religião*, Jung afirma que escolheu “a expressão ‘Si-mesmo’ (Selbst) para designar a totalidade do homem, a soma de seus aspectos, abarcando o consciente e o inconsciente.” (JUNG, [1938/1940]1983 § 140). Em *Aion*, diz que o si-mesmo exprime a “soma dos conteúdos conscientes e inconscientes” (JUNG, [1951] 1990 § 115), e em **Psicologia e alquimia** observa que “o ‘todo’ ou o ‘Si-mesmo’ compreende conteúdos conscientes e inconscientes” (JUNG, [1944] 1991b § 436 nota 39).

Além de abarcar as dimensões inconscientes e conscientes, o si-mesmo possuiria, também, uma dimensão tanto psíquica quanto corpórea, por abranger “os instintos, os fenômenos fisiológicos e semifisiológicos” (JUNG, [1954]1983 § 808).

4.4.

Reverendo a tentativa de definição do si-mesmo

Em 1958, numa fase mais tardia e madura de sua obra, Jung escreveu “especialmente” a definição de si-mesmo para a XI parte – “Definições” – na edição daquele ano de seu livro **Tipos psicológicos** (JUNG, [1921/1958] 1991a § 902 nota 72).

Neste conciso texto, ele trata, mais uma vez, o si-mesmo como um “conceito empírico”. Um conceito empírico que

designa o âmbito total de todos os fenômenos psíquicos no homem. Expressa a unidade e totalidade da personalidade global. Mas, na medida em que esta, devido à sua participação inconsciente, só pode ser consciente em parte, o conceito de si-mesmo é na verdade, potencialmente empírico em parte e, por isso, um *postulado*, na mesma proporção. Em outras palavras, engloba o experimentável e o não experimentável, respectivamente o ainda não experimentado. (idem § 902).

Ainda nesta mesma tentativa de definição de Jung, seria mais um nome que uma idéia (ibid.), “seu conceito é *transcendente*” (ibid.), pois é “uma entidade” que não pode “ser descrita” totalmente (ib.) por ter uma parte “irreconhecível e indimensionável” (ibid.).

Mais adiante, continua Jung, o “si-mesmo não seria uma idéia filosófica, já que não afirma sua própria existência, isto é, não se hipostasia. Intelectualmente significa apenas uma hipótese” (ibid.). Todavia, suas representações simbólicas possuem “significativa numinosidade” (ibid.), o que leva a crer que se trata de uma “representação arquetípica que se distingue de outras [...] por assumir uma posição central correspondente à importância de seu conteúdo e numinosidade” (ibid.).

Ao longo da construção de sua idéia de si-mesmo, Jung explicitou a dificuldade na tentativa de uma definição mais precisa. Sem hesitar, assume, de forma aparentemente tranqüila, a “obscuridade” (JUNG, [1944] 1991b § 247), a incognoscência (idem §327), seu aspecto paradoxal (JUNG, [1951] 1990 §§ 257, 341, 355), “absoluto” (JUNG, [1942/1948] 1983 § 233), seu caráter “indefinível” e “indescritível” (JUNG, [1944] 1991b § 20). Enfim, um si-mesmo que é algo que não devemos nem tentar compreender (JUNG, [1946-1955] 2002, p. 350).

Em face destes aspectos, de difíceis articulações dentro de uma dinâmica racional, Jung procurou sustentar e ratificar sua idéia de si-mesmo como algo empírico em diversos momentos de sua obra⁶⁷.

Todavia, este derradeiro *limite epistemológico* traçado por Jung ao longo de seus textos parece ser afetado, quando o mesmo afirma, neste momento de sua

⁶⁷Pontuamos ao longo de nosso texto diversos excertos em que Jung lida com a idéia de si-mesmo como algo empírico. Exemplarmente, retomamos aqui alguns deles: (JUNG, [1952] 2000a § 1511), (JUNG, [1951] 1990 § 59), (JUNG, [1952] 2000a § 1511), (JUNG, [1951] 1990 §59) e (JUNG, [1921] 1991a §902).

definição mais tardia – conseqüentemente, num momento teórico mais amadurecido –, que, “na verdade”, seria um conceito “empírico em parte” (JUNG, [1921/1958] 1991a § 902).

Por esta tentativa de definição e pelo que foi visto até então, o que podemos depreender é que a concepção de si-mesmo caminha para uma região pouco estável e distanciada de uma *afinação* epistemológica.

Esta situação se apresenta de forma mais evidenciada quando nos aproximamos das características do si-mesmo, não só de indissociabilidade com a *imago dei*, como também de intangibilidade, infabilidade, incomensurabilidade, incognoscibilidade, atemporalidade, incorruptibilidade, eternidade e transcendência. O que chama a nossa atenção é que essa idéia se baseia na perspectiva daquilo que Jung classificou de “empírico em parte” (ibid.).

Mostrando-se como um conceito impermeável, ou inadequado, a uma crítica epistemológica, trabalha-se, mais uma vez, partindo da “hipótese” ou “postulado” (ibid.) do si-mesmo *como se* fosse algo totalmente empírico, o que o próprio Jung afirma não ser, ao final de sua vida.

Retomando uma passagem de **Aion**, já citada anteriormente, o si-mesmo é um fator psíquico de que só se pode ter uma

idéia satisfatória [...] a partir de uma experiência mais ou menos completa [...] [que] trata de *fatos* e [...] o chamado conceito, neste caso, não é mais do que uma descrição ou definição resumida desses fatos. [...] Não se trata do conceito, mas sim de uma palavra, de uma ficha de jogar que só tem importância e aplicação por representar a soma das experiências que, lamentavelmente, não posso transmitir aos meus leitores [...] Sempre que meu método é aplicado [descrição da natureza dessas experiências e o método de obtê-las], são confirmadas as minhas indicações referentes aos fatos. Na época de Galileu qualquer um poderia ver as luas de Júpiter, se se desse ao trabalho de usar o telescópio por ele inventado. (JUNG, [1951] 1990 § 63)

Neste sentido, somos levados a crer, diante do que foi apresentado até então, que o *telescópio* utilizado por Jung é o seu *próprio olhar*. Assim, finalizando, ainda em relação ao si-mesmo, cumpre dizer que aquilo que externa e aparentemente mais fragiliza o *ponto de vista* de Jung – observação e compreensão do material empírico ou “empírico em parte” (ibid.) – só se sustenta ou realiza quando se parte do próprio universo de construtos junguianos. Um universo que só é plausível se levarmos em conta os aspectos propostos de sua própria teoria, mas que, fora dela, se ancora em local incerto.

5 Conclusão

Após uma tentativa de compreender as concepções de *arquétipo*, *inconsciente coletivo* e *si-mesmo* construídas por Carl Gustav Jung, acreditamos que temos condições de ensaiar uma análise a partir destes construtos.

Inicialmente, chama a nossa atenção a riqueza, amplitude e complexidade de sua proposta teórica. Jung, como poucos, percorreu caminhos e estabeleceu ligações com diversas áreas do conhecimento humano. Para tentar compreendê-lo, percebemos a necessidade de lançarmos mão de um saber ligado a diversas áreas do conhecimento: mitologia, história, arqueologia, estudo comparado das religiões, filosofia, teologia, física, literatura, alquimia, antropologia, história da arte e muitas outras.

Outro aspecto para o qual atentamos é o fato de Jung sempre afirmar que suas constatações teóricas são de caráter científico, pois, mesmo com a amplitude das áreas implicadas em suas propostas teóricas, na grande maioria das vezes, demonstra certo cuidado neste aspecto, sugerindo uma busca de aceitação pelo meio acadêmico.

Como pudemos observar nas concepções analisadas neste estudo, Jung sempre quis ser reconhecido como cientista, e não como um filósofo, apologeta, teólogo ou místico. Mais que um cientista, inúmeras vezes afirma ser um cientista empírico e que suas afirmações são baseadas neste referencial.

Pieri, em seu **Dicionário junguiano**, aponta três diferentes significados para o termo *empírico*:

[Primeiro], qualifica o saber como produto da prática, razão pela qual indica o resultado de uma série de repetições e portanto da memória que brota da participação pessoal em situações específicas e repetidas.[...] Segundo [...], qualifica ao invés o saber intuitivo ou sensível [...], razão pela qual empíricos, enquanto últimos ou simples, são considerados os componentes do conhecimento. Com efeito, o termo salienta o caráter imediato da relação que se instaura entre o sujeito e o objeto [...]. Neste significado se distingue porém do termo ‘intelectual’, a partir da consideração kantiana de que são *empíricos* os materiais da experiência constituídos fundamentalmente pelos conteúdos das sensações, enquanto são *intelectuais* ou *a priori* as formas que os conteúdos experimentados assumem; e com efeito se diz que estes são mediados pelas formas do intelecto [...]. Terceiro [...], qualifica por fim a verificabilidade e a fundamentação do conhecimento dentro de um método específico e de um modelo particular. Jung observa que, em relação à noção de teoria científica extrametódica, a verdade empírica pode apenas se contentar com um ‘como se’ teórico [...] Nesta acepção,

o termo se contrapõe, portanto, a *transcendental* e a *metafísico*. Pelo caráter de mediatização que este terceiro significado do termo veicula, ele é claramente distinto do segundo significado. (PIERI, [1998] 2002, p. 169-170)

Em relação às concepções de *arquétipo*, *inconsciente coletivo* e *si-mesmo*, também podemos, em geral, observar estes mesmos aspectos de amplitude, complexidade, estabelecimento de conexões com outras áreas do conhecimento e busca de uma identidade científica empírica. Por outro lado, especificamente, ao nos depararmos com estas concepções, entendemos que as mesmas possuem contornos delicados que, de certa forma, dificultam uma aproximação numa busca mais conceitual.

Quanto à concepção de *arquétipo*, através do aspecto *enigmático* que tentamos apontar em nosso texto, parece ser mais viável circunscrever suas manifestações, e não descrevê-las, já que se trata de algo que, segundo Jung, extrapola nossa capacidade racional de compreensão.

Jung aponta que mesmo estas tentativas de circunscrição só podem ser feitas de modo aproximativo, e que qualquer tentativa de uma maior avizinhação implica numa espécie de *perda essencial*. Como já vimos, nas próprias palavras do autor, “toda tentativa de uma apreensão mais aguda [do arquétipo] pune-se imediatamente pelo fato de apagar a luminosidade do núcleo inapreensível de significado.” (JUNG, [1940] 2000b, §301).

Numa perspectiva de aparente *intocabilidade*, podemos inferir que, dentro da própria teoria junguiana, uma busca mais conceitual da concepção de arquétipo se encaminha para um paradoxo. Afinal, parece que esta própria busca faz com que nos sintamos desorientados, já que uma tentativa de compreensão faria com que perdêssemos sua essência.

Neste sentido, parece razoável a proposta de Jolande Jacobi de que se deva lidar com arquétipo “como se” conseguíssemos depreender conceitualmente o que viria a ser arquétipo (JACOBI, [1957] 1990, p. 37).

Apontamos também que o corolário da concepção de *arquétipo* seria a de *inconsciente coletivo*. Além de ser o *inconsciente coletivo* o *locus* onde se *encontrariam* os *arquétipos* – que em si, como descrevemos, possuem conceitualmente algumas fragilidades –, também, em nosso entender, a concepção de *inconsciente coletivo* sugere trazer *de per si* certos contornos delicados.

Desse modo, além de Jung perceber, paradoxal e conceitualmente, o inconsciente como algo incognoscível, associa-o também à vida – uma outra instância conceitual praticamente *intáctil*.

Os aspectos apontados por Jung, tanto do *inconsciente* num sentido amplo, como do *inconsciente coletivo*, são extremamente vastos. Aqui, também o termo circunscrição seria mais adequado do que o termo descrição. Afinal, o inconsciente é sábio e tem propósito. Criativo, apresenta uma espécie de consciência e de uma pré-existência que afeta nossa liberdade, pois é suprapessoal, e diante dele somos o objeto, e não o sujeito. Está ligado ao passado e ao futuro, e cria uma compensação curativa à consciência. É independente, onipresente e universal, com ramificações somáticas e psíquicas. É o somatório dos arquétipos e dos instintos. Por suas características, mostra que somos todos iguais perante ele, que é imutável e possui conteúdos numinosos. No fundo, é algo desconhecido, que é um *nomen* de aspectos demonstráveis.

Além destes aspectos circunscritivos, apontamos também, numa busca conceitual epistemológica, que Jung trata a concepção de *inconsciente coletivo* como *hipótese, conceito, idéia, tese e suposição*.

O que podemos inferir é que estes conceitos epistemológicos apontados para o objeto (inconsciente coletivo) dificultam a compreensão do que seria conceitualmente este mesmo objeto.

Como tivemos a oportunidade de ver, tornando ainda mais complexa uma possível busca conceitual, Jung afirma que o inconsciente coletivo é um *nome* para algo observável, que *deve existir* ou que *existe* indubitavelmente, mas que se apresenta de maneira difícil de provar no cotidiano das pessoas ditas *comuns*, isto é, não portadoras de psicopatologias graves.

De forma também semelhante, observamos que a concepção de *si-mesmo* apontada por Jung é circunscrita como algo indefinido, indefinível e indescritível. Enfim, uma totalidade impossível de ser abarcada empiricamente pela consciência. Diante destas características, só podemos percebê-lo através de suas inumeráveis manifestações simbólicas de sua própria infinitude.

Epistemologicamente, o *si-mesmo* também é apresentado como postulado, conceito ou conceito limite, como a “coisa-em-si” *kantiana*, e se manifesta como “eidos” – idéia.

O termo *postulado*, de acordo com Pieri, em seu **Dicionário junguiano**,

indica a proposição que se assume ou se pede para assumir como ponto de partida, não demonstrado, de um procedimento qualquer. Difere do *axioma*, que é indemonstrável por definição, e da *hipótese*, que é considerada verdadeira por aquele ao qual o discurso é dirigido. O termo ocorre [...] por exemplo, quando Jung assevera que a superação de uma antinomia pode valer, no plano epistemológico, apenas como postulado [...], enquanto – como ele próprio já havia sustentado [...] – as antinomias epistemológicas da psicologia, remetendo e abrindo a uma condição psicológica feita de atitudes fundamentalmente em contraste, devem ser assumidas e utilizadas sem demonstração, uma vez que cada uma das duas teses incluídas em toda antinomia jamais é admitida justamente pela outra à qual se refere. (PIERI, [1998] 2002, p. 389)

No que se refere à perspectiva de *conceito*, Pieri aponta que seria

o produto de todo procedimento mental que torna possível a descrição, previsão, classificação e categorização dos objetos cognoscíveis em base às qualidades e relações, que são consideradas comuns através do processo de validação histórica e intersubjetiva. Tal procedimento se realiza por força da comunicabilidade que deriva para o próprio conceito pelo seu consistir num signo lingüístico. Neste significado, o termo é, com efeito, expresso por toda espécie de signo, e indica qualquer tipo de objeto (abstrato ou concreto, próximo ou distante, presente ou remoto, interno ou externo, universal ou individual, existente ou inexistente, verificável ou inverificável). (idem, p. 113)

Quanto ao termo *idéia*, Pieri diz que é

derivado do verbo grego que significa “ver”, o termo é usado por Platão para designar o objeto na sua visão intelectual contrariamente à visão sensível. Na psicologia analítica junguiana o termo mantém tal significado. Mas, diversamente de Platão, que entende a *idéia* tão imutável e única quanto a coisa é ao invés mutável e múltipla, Jung entende ao invés que as *idéias* se contrapõem, ou melhor, se justapõem às coisas. (idem, p. 230)

A partir das concepções de *arquétipo*, *inconsciente coletivo* e *si-mesmo* e de suas características distintivas e epistemológicas, podemos cogitar que Jung, por vezes, mesmo com tentativas de esclarecimento de suas *idéias*, articula pontos de vista que não ficam bem definidos, fazendo com que lidemos com sua teoria mais como *possibilidade* de circunscrição.

Não queremos e nem devemos restringir toda a teoria de Jung às concepções de *arquétipo*, *inconsciente coletivo* e *si-mesmo*. Todavia, como apontamos na introdução deste trabalho, entendemos que estas três concepções são basilares dentro do pensamento junguiano – não podemos cogitar qualquer articulação com o corpo teórico junguiano sem levá-las em consideração. Assim, acreditamos que, a partir destas três concepções, podemos tentar estabelecer algumas considerações, num sentido mais amplo, sobre esta mesma teoria.

O que podemos perceber é que as concepções junguianas são definidas de modo insuficiente, o que as torna pouco talhadas para uma aproximação conceitual. Epistemologicamente, entendemos que há a necessidade de se definir melhor seus termos, estabelecer e esclarecer conceitos, verificar a viabilidade de utilizá-los, apontar uma possível necessidade de redimensioná-los e perceber as limitações para utilizá-los ou não.

Já em 1949, ao falar sobre sua própria teoria e vê-la como inacabada, prefaciando um livro do analista junguiano Erich Neumann, Jung afirma que

nenhum sistema [teórico] pode prescindir de uma hipótese geral que dependa, por seu turno, do temperamento e de pressupostos subjetivos do autor, e, simultaneamente, de dados objetivos. Em psicologia, esse fator é da maior importância, pois a “equação pessoal” dá colorido à maneira de ver. A verdade final, se existe tal coisa, exige o concerto de muitas vozes [e Neumann seria uma destas vozes]. (In: NEUMANN [1954] 1995, p. 11-12)

Parece que Jung percebeu suas idéias como um *corpo teórico em aberto*. Neste sentido, Andrew Samuels, fecundo teórico junguiano, afirma: “para aqueles que exigem o que considerariam ser os mais elevados padrões científicos, a psicologia junguiana será sempre deficiente” (SAMUELS, [1985] 1989, p. 22). Mais adiante, este mesmo junguiano cita e referenda E. Glover, afirmando que, “do ponto de vista da explicação científica, Jung é, na melhor das hipóteses, um escritor confuso” (GLOVER apud SAMUELS, idem). Ora, o confuso pode e deve ser discutido. Todavia, devemos ter referenciais que nos dêem subsídios para que possamos construir esta discussão.

Como apontado anteriormente, uma das características que podemos observar na teoria de Jung é que ela é desenvolvida através de uma maneira complexa e ampla, mas calcada num *corpo teórico aberto*. Por isso, articula-se num tipo de pensamento pouco afeito a uma estrutura coerente ou articulada de forma clara.

Tendo em vista uma perspectiva aberta e inclusivista, seus textos sugerem, por vezes, divagar por tangentes, ao invés de apontar objetivamente idéias de uma maneira lógica, formal ou sistematizada. Ao longo de sua obra, observamos várias definições distintas para os mesmos termos. Jung admitia este aspecto em seus escritos, mas não via isso “necessariamente como uma desvantagem”. Segundo ele, a vida não seguia o modelo lógico, racional ou coerente que “se tornou padrão para os escritos acadêmicos” e científicos. Seu próprio estilo talvez esteja “mais

próximo da complexidade da realidade psicológica” (FADIMAN [1976] 1986, p. 62).

Neste sentido, parece que Jung, ao construir sua própria teoria, articula-a, direta ou indiretamente, intencionalmente ou não, com alguns de seus objetos e métodos de investigação do inconsciente, como a *amplificação* e a *alquimia*.

O método de amplificação foi concebido por Jung para que as expressões do inconsciente, em especial os sonhos, se desenvolvessem em amplitude e intensidade a fim de que pudessem ser observadas e compreendidas. Este método, ao mesmo tempo, em parte se contrapõe e em parte acrescenta ao método das *associações livres*. (PIERI, [1998] 2002, p. 31)

A amplificação seria “uma espécie de ‘associação circular’, um movimento circular em torno dos vários componentes” (ADLER, [1967] 1976, p. 70) do inconsciente que se manifestam, por exemplo, num sonho.

Como instrumento da prática psicoterapêutica, a amplificação busca criar ligações dos contextos pessoais de um sonho com imagens universais, traçando paralelos “míticos, históricos e culturais a fim de esclarecer e ampliar o conteúdo metafórico do simbolismo onírico” (SAMUELS [1986] 1988, p. 26).

Através da amplificação, Jung estabelece comparações e, a todo instante, busca não *reduzir* nada que possa vir a surgir enquanto expressão do inconsciente. Neste sentido, em seu texto *Introdução “A psicanálise”, de W.M. Kranefeldt em Freud e a psicanálise*, volume IV de suas *Obras completas*, afirma que

para interpretar razoavelmente os “produtos” do inconsciente, tive que fazer uma leitura bem diferente dos sonhos e fantasias. De acordo com a natureza do caso – não os reduzia, como Freud, ao pessoal, mas colocava-os em analogia com símbolos da mitologia, da histórica comparada das religiões e de outras fontes, para conhecer o sentido que eles pretendiam exprimir. Este método deu, na verdade, resultados muito interessantes, porque permitiu uma leitura totalmente nova dos conteúdos do sonho e da fantasia, o que possibilitou uma união de tendências arcaicas – de outro modo incompatíveis com a consciência – com a personalidade consciente. (JUNG, [1930] 1989a § 761)

Para Jung, o sonho não buscaria ocultar nada, mas ser compreendido. Assim sendo, traça uma analogia da *filologia* à prática psicoterapêutica – em especial à *amplificação* – em sua *Terceira conferência, em Fundamentos da psicologia analítica (Tavistock Lectures)*, que se encontra em **Vida simbólica I**. Neste texto, afirma que

a suposição de que o sonho quer encobrir não passa de uma idéia antropomórfica. Nenhum filólogo pensaria isso de uma inscrição sânscrita ou cuneiforme. Há uma

máxima no Talmude que diz que o sonho é sua própria interpretação. Ele é a totalidade de si próprio. E se julgarmos que há alguma coisa por trás ou que algo foi escondido, não há dúvida de que não o entendemos.

Portanto, antes de mais nada, quando os senhores abordarem um sonho, pensem: “Não entendo uma palavra do que está aqui.” Recebo muito bem esta sensação de incompetência, pois então sei que será preciso um bom trabalho em minha tentativa de entender o sonho. O que faço é o seguinte: Adoto o método do filólogo que está bem longe de ser livre associação, aplicando um princípio lógico – a *amplificação*, que consiste simplesmente em estabelecer paralelos. (JUNG, [1935] 1998 §§ 172-173)

O que percebemos na construção de suas concepções é o fato de Jung ir amplificando-as de tal modo que sugere ser difícil fechá-las, ou não ver muito sentido nisso. Podemos encontrar, numa perspectiva análoga, semelhante possibilidade de compreensão em relação aos estudos que Jung fez em relação à alquimia.

Entre muitas das áreas de pesquisa de Jung, notamos que ele se dedicou profundamente ao simbolismo alquímico, numa tentativa de dar ou buscar um significado psicológico ao mesmo (JUNG, [1944] 1991b) (JUNG, [1955-1956] 1988b) (JUNG, [1955-1956] 1989b) (JUNG, 2003b).

Ao mergulhar na alquimia, percebeu nela uma rica organização de imagens simbólicas ligadas a processos intrapsíquicos que observava em suas pesquisas sobre o inconsciente – uma das buscas alquímicas é a *Coincidentia oppositorum*, que seria a união dos opostos (JUNG, [1951] 1990 § 141). Assim sendo, dentro da alquimia, há um grande interesse pela questão dos opostos, que por vezes parece ser o paradigma buscado por Jung em sua teoria, e não só a compreensão dos processos psíquicos.

Esta possível chave de leitura parece relevante, já que podemos observar Jung sempre se esforçando em considerar e integrar à sua teoria pontos de vista distintos, o que, no nosso entender, levou-o a não tomar posições conceituais claras ou definidas, mas sim, relativizadas e constantemente abertas a ampliações.

Assim sendo, tendo desenvolvido um sistema deliberadamente inclusivo, com pouca preocupação na elaboração de um corpo teórico geral, ele admitia novas informações para que se adaptassem a essa estrutura teórica inclusiva. Por outro lado, de forma autêntica e interessante, Jung nunca demonstrou desejar ou ter todas as respostas, nem que as novas descobertas viessem confirmar suas teorias. Por fim, o que fica claro é que ele não se preocupava muito com o ponto

de vista apenas racional nas pesquisas em Psicologia – afinal, para ele, “o intelecto não capta o fenômeno psicológico como um todo” (JUNG, [1951] 1990, § 52).

Dentro de um aspecto vivencial, é interessante tal postura. Todavia, ao tentarmos lançar mão de uma teoria sem definições claras, ficamos, mais uma vez, numa difícil situação metodológica ou epistemológica.

Neste aspecto, ao nos aproximar e aprofundar na teoria de Jung de uma forma mais crítica, além de perceber em seus textos um estilo difícil, extremamente erudito e complexo, defrontamo-nos com alguns elementos conceituais que levam a distinguir limitações para que esta teoria tenha uma interface dialogal acadêmica.

Inicialmente, o que se observa é que a teoria junguiana necessitaria de uma estrutura lógica mais consistente, viabilizando uma categorização de seus termos e construtos teóricos, para que possamos adotá-la como referencial em condições de interlocução acadêmica. Quando se lida com a obra de Jung, nota-se que seus conceitos vão se modificando ao longo da mesma, não só numa tentativa de delimitação e esclarecimento, mas também de ampliações que vão assimilando novas possibilidades.

Mais uma vez, entendemos que este aspecto seja louvável, já que o próprio autor questiona e amplia seus próprios conceitos. Todavia, parece que, ao mesmo tempo, remete-nos à necessidade de uma precisão conceitual mais apurada ou definida.

Desta forma, inevitavelmente, segundo o junguiano Jader Sampaio, na “maioria de suas obras ele [Jung] se sente na obrigação de reexplicar o sentido de seus conceitos” (SAMPAIO, 1999, p. 163). Mesmo que observemos seu esforço para tentar construir suas idéias dentro de um viés acadêmico, vê-se que Jung não consegue se encaixar satisfatoriamente dentro deste espaço.

Num raciocínio análogo, retomamos uma passagem, em tom de advertência, em que Nise da Silveira tenta acompanhar e construir uma compreensão do que seria *complexo*. Segundo esta autora,

não se surpreenda o leitor de encontrar através da obra de Jung definições de complexo que não se superponham exatamente. O mesmo ocorrerá a outros conceitos seus. Jung nunca pretendeu construir de uma vez por todas um sistema científico. Sua obra é um organismo que cresceu e transformou-se enquanto foi vivo seu autor. (SILVEIRA, [1981] 1984, p. 39)

Por outro lado, mesmo querendo dialogar com o meio acadêmico e ser reconhecido por ele como um cientista, parece que Jung está, por vezes, *serrando o próprio galho em que está sentado*, ao demonstrar curta paciência com discussões teórico-rationais.

Ao comentar sobre o dogma religioso, no texto *Psicologia e religião* do livro **Psicologia da religião ocidental e oriental**, afirma que

para certa camada intelectual medíocre, caracterizada por um racionalismo ilustrado, uma teoria científica que simplifica as coisas constitui excelente recurso de defesa, graças a inabalável fé do homem moderno em tudo o que traz o rótulo de “científico” [...] Em minha opinião e sob o ponto de vista da verdade psicológica, qualquer teoria científica, por mais sutil que seja, tem, em si mesma, menos valor do que o dogma religioso, e isto pelo simples motivo de que uma teoria é forçosa e exclusivamente racional, ao passo que o dogma exprime, por meio de sua imagem, uma totalidade irracional. Este método garante-nos uma reprodução bem melhor de um fato irracional como a existência psíquica. (JUNG, [1938/1940] 1983 § 81)

Com certeza, seria uma grande ingenuidade ter uma “fé inabalável” apenas naquilo que se apresenta como científico – mesmo porque a perspectiva de “fé inabalável” nos afastaria de uma dimensão crítica dentro do próprio meio acadêmico-científico. Por outro lado, entendemos ser possível, se adotarmos uma perspectiva acrítica, abdicando de uma racionalização acadêmica, enveredar também por uma espécie de *dogma junguiano*. Afinal, parece ser necessário um mínimo de estruturação conceitual mais apurada para lidar e transitar no meio acadêmico, o que por vezes Jung sugere ser deficiente – dentro do esforço que estamos tentando fazer.

Neste sentido, pensamos ser relevante inquirir se estamos utilizando conceitos junguianos sem questioná-los, dentro de um viés que os articula *como se fossem verdades* e, mais preocupante, nos orientando por estas *verdades*. Se estes conceitos se transformaram em *verdades* ou *dogmas teóricos* inquestionáveis dentro do meio junguiano, somos levados a crer que estaríamos nos aproximando mais de uma *dinâmica da crença* do que *da Psicologia* e, assim, começaríamos a *acreditar* ao invés de *pensar* em Jung.

Com certeza, Jung se aproximou, como poucos e com grande profundidade, da linguagem do inconsciente – talvez daí seu hermetismo, sua linguagem difícil e a sua dificuldade em dar uma forma fechada a sua teoria, ou, quem sabe, sua opção por não fazê-lo. Mas, ao mesmo tempo, sua falta de definição de conceitos claros nos leva a perceber que sempre existe a possibilidade de um *dever*

conceitual, que nos deixará epistemologicamente perdidos, dentro da incomensurabilidade coletiva e arquetípica que ele mesmo atribuiu à *psique*.

Assim sendo, somos levados a crer que, da forma como se encontram suas definições, conceitos e construções teóricas, eles sempre se apresentarão pouco adequados para uma aproximação dentro de um viés acadêmico. Neste sentido, se estivermos corretos em nossa percepção, talvez este seja um caminho para compreendermos o motivo de a teoria de Jung, num sentido mais amplo, ter pouca inserção no meio acadêmico, criando, assim, uma *reserva acadêmica* em relação à psicologia junguiana – uma reserva percebida tanto pelos junguianos no Brasil (FREITAS, 2004, p.411-416) (PENNA, 1998, p. 177-182), quanto no exterior (TRACEY, 1997, p.2).

Entendemos que o meio acadêmico é um espaço democrático e privilegiado para desenvolvermos um possível aprofundamento do pensamento junguiano. Mais que isso, acreditamos que ele possa ser um lugar adequado para uma busca de legitimação da teoria de Jung. Assim sendo, precisaremos nos esforçar, numa perspectiva de autocrítica, para perceber as possíveis dificuldades teóricas desta linha de pensamento psicológica.

Certamente, há uma dificuldade em analisar criticamente um autor com o qual nos identificamos, mas entendemos que há a necessidade de fazê-lo para evitar a criação de dogmas em nossas *convicções teóricas*. Uma postura analítica da própria psicologia analítica nos preserva da possibilidade de um dogmatismo ou fundamentalismo junguiano.

A impressão que temos é que nunca se demonstrou tanto interesse em Jung, como os dias de hoje. Desse modo, tudo leva a crer que estamos num momento interessante para uma perspectiva de busca mais conceitual, já que observamos uma crescente atenção pela linha de Jung dentro do meio acadêmico da Psicologia e também fora dele. Afinal, sendo um sistema teórico aberto, Jung deixou muitas possibilidades de caminhos a percorrer.

Exemplarmente, Charles R. Card⁶⁸, em seu artigo intitulado *The emergence of archetypes in present-day science and its significance for a contemporary philosophy of nature*, aponta o surgimento da concepção de arquétipo no meios acadêmicos de diversas outras áreas do conhecimento da ciência contemporânea,

⁶⁸Department of Physics and Astronomy – University of Victoria, Canada.

como computação, biologia e sistemas não lineares (CARD, 1996). Todas estas possibilidades são interessantes, mas entendemos que possa ser mais interessante ainda nos referendar e exercitar dentro do próprio campo acadêmico da Psicologia, para compreender nossas questões e singularidades.

Se, em um momento inicial deste trabalho, colocamo-nos de uma forma mais pessoal acerca da teoria junguiana em nosso percurso profissional e acadêmico, julgamos que, agora, podemos fazê-lo novamente.

Neste sentido, a impressão que se tem é que a nossa relação com a mesma parece menos *apaixonada* e mais *amorosa*. Assim sendo, continuamos ainda tendo uma identificação muito grande com esta linha psicológica, sem, contudo, deixar de lado a percepção de que ela possui elementos conceituais lacunares que necessitam de um maior aprofundamento e precisão.

Apesar de o próprio Jung apontar sua teoria como algo aberto e achar interessante que outros se aproximem e discutam suas concepções, não temos a pretensão de propor algo inovador dentro dessa teoria. Todavia, acreditamos que podemos contribuir apontando que a mesma possa apresentar elementos conceituais que precisam ser melhor *afinados*. Pensamos que este seja o grande estímulo provocador para nós, junguianos.

Entretanto, o que podemos perceber, de um modo geral, pelo menos dentro da realidade brasileira, é uma falta de junguianos no meio acadêmico. Entendemos como um grande desafio uma busca dialogal com este mesmo meio. Sem dúvida alguma, buscar este diálogo sem perder a identidade junguiana é extremamente instigante e inquietante.

Poderíamos assumir uma visão polarizada, limitando-nos a uma crítica árida e estiolante, ou, por outro lado, abandonar as pontuações acadêmicas em busca da riqueza multicolorida e sedutora do mundo das imagens arquetípicas. Todavia, numa metáfora alquímica, entendemos que esta possível conjunção de opostos seja mais frutífera para ambos os lados, apesar de trazer as comuns inquietações provenientes da abertura a questionamentos.

Neste sentido, parece que os alquimistas indicam um caminho interessante, ao afirmarem: “*Rumpite libros, ne corda vestra rumpantur*” (JUNG [1944] 1991b § 564) – temos de rasgar os livros antes que nossos corações se rasguem. Mas, por outro lado, ainda seguindo os alquimistas, temos que continuar insistindo, justamente, no estudo dos livros.

6

Referências bibliográficas

ADLER, Gerard. Métodos de tratamento na psicologia analítica. In: WOLMAN, Benjamin (org.). **Técnicas psicanalíticas 3**: as técnicas não-freudianas, técnicas especiais e resultados. Rio de Janeiro: Imago. [1967] 1976.

BOECHAT, Walter. **Arquétipo** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <paulobonfatti@hotmail.com> em 12 mar. 2005.

_____. **O corpo psicóide**: a crise de paradigma e o problema da relação corpo-mente. (Tese de doutorado). Rio de Janeiro: UFRJ/IMS, 2004.

BONFATTI, Paulo. **A expressão popular do sagrado**: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo: Paulinas, 2000a.

_____. A questão do mal: uma abordagem psicológica junguiana. **Rhema**, Juiz de Fora, ITASA, v. 6, n. 22, 2000b.

_____. Considerações e desdobramentos acerca da psicologia da religião. **Diálogo**, São Paulo, Paulinas, ano VII, n. 25, fev. 2002.

CALAÇA, Agilberto. Homenagem à Dra. Nise da Silveira. In: A IDENTIDADE LATINO-AMERICANA: Anais do I Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana. Uruguay: Facultad de Psicología y Educación de la Universidad Católica del Uruguay, 1998.

CARD, Charles. The emergence of archetypes in present-day science and its significance for a contemporary philosophy of nature. Disponível em: <<http://www.compilerpress.atfreeweb.com/Anno%20Card%20Archetypes%20&%20Modern%20Science%201996.htm>> Acesso em: 10 nov. 2006.

CHANG, Franklin. A importância de Nise da Silveira para a psicologia junguiana brasileira. In: A IDENTIDADE LATINO-AMERICANA: Anais do II Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana. São Paulo: Paulus, 2001.

FADIMAN, James; FRAGER, Robert. **Teorias da personalidade**. São Paulo: Harbra, [1976] 1986.

FREITAS, Laura Villares de. O ensino da psicologia junguiana no IPUSP: conquistas e desafios. In: DESAFIOS DA PRÁTICA: o paciente e o continente. Anais do III Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana. São Paulo: Lector, 2004.

FREUD, Sigmund. Psicologia de grupo e a análise do ego. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (ESB v. XVIII). Rio de Janeiro: Imago, [1921] 1976a.

_____. Moisés e o monoteísmo. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (ESB v. XXIII). Rio de Janeiro: Imago, [1936] 1976b.

_____. O inconsciente. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (ESB v. XIV). Rio de Janeiro: Imago, [1915]1976c.

_____. A história do movimento psicanalítico. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (ESB v. XIV). Rio de Janeiro: Imago, [1914] 1976d.

_____. Atos obsessivos e práticas religiosas. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud** (ESB v. IX). Rio de Janeiro: Imago, [1907] 1976e.

HARTMAN, Gary V. Uma cronologia da história e do desenvolvimento da obra e teoria de Jung (1902-1935). **Quadrant: Journal of the C. G. Jung Foundation for Analytical Psychology**, C. G. Jung Foundation for Analytical Psychology, v. 30, n. 1, 2000. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/cronojg.htm>> Acesso em 31 jul. 2006.

HERZLICH, Claudine. The concept of social representation and its utility in the health care field. **Physis**, Rio de Janeiro, v. 15, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312005000300004&lng=es&nrm=iso> Acesso em: 04 nov. 2006. doi: 10.1590/S0103-73312005000300004.

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro S. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JACOBI, Jolande. **Complexo, arquétipo, símbolo na psicologia de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, [1957] 1990.

JUNG, Carl Gustav. **Estudos sobre psicologia analítica**. Petrópolis: Vozes, 1978. (Obras completas de C. G. Jung v. VII)

_____. **Psicologia da religião ocidental e oriental**. Petrópolis: Vozes, 1983. (Obras completas de C. G. Jung v. XI)

_____. **A dinâmica do inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1984. (Obras completas de C. G. Jung v. VIII)

_____. **Símbolos da transformação**. Petrópolis: Vozes, 1986. (Obras completas de C. G. Jung v. V)

_____. **A prática da psicoterapia**. Petrópolis: Vozes, 1988a. (Obras completas de C. G. Jung v. XVI)

_____. **Mysterium Coniunctionis:** Pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia. Petrópolis: Vozes, [1955-1956] 1988b. (Obras completas de C. G. Jung v. XIV/1)

_____. **Freud e a psicanálise.** Petrópolis: Vozes, 1989a. (Obras completas de C. G. Jung v. IV)

_____. **Mysterium Coniunctionis:** Pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia. Petrópolis: Vozes, [1955-1956] 1989b. (Obras completas de C. G. Jung v. XIV/2)

_____. **Aion** – estudos sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis: Vozes, [1951] 1990. (Obras completas de C. G. Jung v. IX/1)

_____. **Tipos psicológicos.** Petrópolis: Vozes, [1921] 1991a. (Obras completas de C. G. Jung v. VI)

_____. **Psicologia e alquimia.** Petrópolis: Vozes, [1944] 1991b. (Obras completas de C. G. Jung v. XII)

_____. **Civilização em transição.** Petrópolis: Vozes, 1993. (Obras completas de C. G. Jung v. X)

_____. **Memórias, sonhos e reflexões** (reunidas e editadas por Aniela Jaffé). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1961] 1996.

_____. **Vida simbólica I.** Petrópolis: Vozes, 1998. (Obras completas de C. G. Jung v. XVIII/1)

_____. **Cartas I.** Petrópolis: Vozes, [1906-1945] 1999a.

_____. **Psicogênese das doenças mentais.** Petrópolis: Vozes, 1999b. (Obras completas de C. G. Jung v. III)

_____. **Vida simbólica II.** Petrópolis: Vozes, 2000a. (Obras completas de C. G. Jung v. XVIII/2)

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** Petrópolis: Vozes, 2000b. (Obras completas de C. G. Jung v. IX/1)

_____. **Cartas II.** Petrópolis: Vozes, [1946-1955] 2002.

_____. **Cartas III.** Petrópolis: Vozes, [1956-1961] 2003a.

_____. **Estudos alquímicos.** Petrópolis: Vozes, 2003b. (Obras completas de C. G. Jung v. XIII)

____ (org.). **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1964] [19—?]

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [1781]1994.

McGUIRE, W.; HULL, R.F.C. (org.). **C. G. Jung: Entrevistas e Encontros**. São Paulo: Cultrix, 1982.

NEUMANN, Erich. **História da origem da consciência**. São Paulo: Cultrix, [1954] 1995.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Portugal: Edições 70, [1917] [19—?].

PIERI, Paolo Francesco. **Dicionário junguiano**. São Paulo: Paulus, [1998] 2002.

PENNA, Eloísa Marques Damasco. Jung e a alma brasileira. In: A IDENTIDADE LATINO-AMERICANA: Anais do I Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana. Uruguay: Facultad de Psicología y Educación de la Universidad Católica del Uruguay, 1998.

SAMPAIO, Jáder. Experiência numinosa e “confissões de fé” em Carl G. Jung. In: MASSINI, Marina; MAHFOUD, Miguel (org). **Diante do mistério: psicologia e senso religioso**. São Paulo: Loyola, 1999.

SAMUELS, Andrew. **Jung e os pós-junguianos**. Rio de Janeiro: Imago, [1985] 1989.

____; SHORTER, Bani; PLAUT, Fred. **Dicionário crítico de análise junguiana**. Rio de Janeiro: Imago, [1986] 1988.

SILVEIRA, Nise. **Jung: vida e obra**. São Paulo: Paz e Terra, [1981] 1984.

SHAMDASANI, Sonu. Memórias sonhos, omissões. 1995. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/Artigos/memorias.htm>> Acesso em: 07 jul. 2006.

TRACEY, David. Jung on Academy. **The Journal of Analytical Psychology**, 42:2, abr. 1997.

VERÍSSIMO, Luiz José. **A experiência religiosa como expressão do si mesmo – um estudo a partir do pensamento de C. G. Jung**. (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: UERJ/IFCH, 1997.