

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

AMANDA BARROS PEREIRA PALMEIRA

**O PROBLEMA DA IMAGEM NA OBRA INICIAL DE C.G. JUNG (1906-1921):
DAS ASSOCIAÇÕES À HIPÓTESE DE UM INCONSCIENTE COLETIVO**

Belo Horizonte

2022

AMANDA BARROS PEREIRA PALMEIRA

**O PROBLEMA DA IMAGEM NA OBRA INICIAL DE C.G. JUNG (1906-1921):
DAS ASSOCIAÇÕES À HIPÓTESE DE UM INCONSCIENTE COLETIVO**

Versão final

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Filosofia. Linha de pesquisa: Filosofia Contemporânea.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Alice Mara Serra

Belo Horizonte

2022

100 Palmeira, Amanda Barros Pereira.
P172p O problema da imagem na obra inicial de C.G. Jung
2022 (1906-1921) [manuscrito] : das associações à hipótese de
 um inconsciente coletivo / Amanda Barros Pereira Palmeira.
 - 2022.
 122 f. : il.
 Orientadora: Alice Mara Serra.

 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
 Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
 Inclui bibliografia.

 1.Filosofia – Teses. 2. Jung, C. G. (Carl Gustav), 1875-
 1961. 3.Imagem (Filosofia) - Teses. 4. Inconsciente - Teses.
 4.Psicologia -Teses. I. Serra, Alice Mara . II. Universidade
 Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências
 Humanas. III .Titulo.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

O PROBLEMA DA IMAGEM NA OBRA INICIAL DE C. G. JUNG (1906-1921): DAS ASSOCIAÇÕES
HIPÓTESE DE UM INCONSCIENTE COLETIVO

AMANDA BARROS PEREIRA PALMEIRA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 24 de fevereiro de 2022, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Alice Mara Serra - Orientadora (UFMG)

Prof. Marco Heleno Barreto (FAJE)

Profa. Ana Carolina Soliva Soria (UFSCar)

Belo Horizonte, 24 de fevereiro de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Marco Heleno Barreto, Usuário Externo**, em 25/02/2022, às 10:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.



Documento assinado eletronicamente por **Ana Carolina Soliva Soria, Usuário Externo**, em 26/02/2022, às 13:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.



Documento assinado eletronicamente por **Alice Mara Serra, Professora do Magistério Superior**, em 27/02/2022, às 16:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 1248168 e o código CRC F492824E.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, à minha orientadora, Alice Serra, por me receber na UFMG, pela seriedade e dedicação com as quais conduziu todo esse processo e pela generosidade de sempre partilhar conhecimento.

A Ana Carolina Soliva Soria e Marco Heleno Barreto por aceitarem o convite para participar da banca e ao professor Fernando Rey Puente pelas contribuições quando da avaliação do projeto definitivo.

Meus agradecimentos também a todas as pessoas que contribuíram de algum modo para a realização dessa pesquisa e para minha permanência em Belo Horizonte, mas especialmente: meus pais Eliane e Marcos Palmeira, meu irmão Heitor, Elaine Palmeira, Martha Fonseca, Juliano Bonfim, Rodrigo Gewehr, Irene Dietschi, Fabrício e Andrea Veliq, Letícia Ferruzzi e Franciny Tenório.

A Amanda e André, pela gentileza e presteza de sempre.

Serei eternamente grata às pessoas que acompanharam esse percurso mais de perto e se fizeram presentes, principalmente ao longo da pandemia. Concluir essa pesquisa teria sido impossível sem a generosidade de Fabrício, Letícia e Alice. Agradeço imensamente por todos os momentos em que me acolheram, pelo companheirismo e, não menos importante, por acreditarem tanto na educação e me inspirarem a ser uma pesquisadora melhor.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo examinar o problema da imagem na teoria do inconsciente elaborada por Jung, em um momento de transição entre seu interesse pela Psicanálise e a consolidação de sua Psicologia Analítica. Para tanto, concentramo-nos sobre alguns dos primeiros escritos do autor, correspondentes ao período de 1906 até 1921, delineando como nesse contexto se formam os primeiros indícios do projeto que acompanhará Jung em sua obra posterior, a saber, a tentativa de conciliar o fundamento coletivo e os aspectos subjetivos que constituem os fenômenos psíquicos. Num primeiro momento, a partir do exposto em *Estudos experimentais (Experimentelle Untersuchungen, 1904-1907)*, *Transformações e símbolos da libido (Wandlungen und Symbole der Libido, 1912)* e *Instinto e inconsciente (Instinkt und Unbewusste, 1919)* analisamos como a imagem interna desponta enquanto problemática no pensamento do autor e como a crítica ao paralelismo entre *psique* e realidade material o conduz ao reconhecimento de uma dimensão complexa de transmissões inconscientes. Num segundo momento, a partir de *A função transcendente (Die Tranzendente Funktion, 1916)* e *Tipos Psicológicos (Psychologische Typen, 1921)*, buscamos elucidar os instrumentos conceituais mobilizados por Jung para dar conta do panorama que se abre: a tentativa de compreensão da expressividade do inconsciente; a caracterização do conceito de imagem e seu alicerce na atividade de fantasia. Por fim, evidenciamos como o problema da imagem no *Livro Vermelho (Das Rote Buch, 1913-1930)* aprofunda as contradições já observadas desde as primeiras indagações acerca das imagens oníricas, procedimento por meio do qual Jung procura explicitar como a imagem se constitui dentro de um campo de forças ou de tensionamentos que pressupõe não somente a consideração do que aparece, mas também a potencialidade de um contraponto com seu plano de fundo. Com esse percurso, almejamos contribuir para uma melhor elucidação do problema da imagem no escopo mais amplo da teoria de Jung, e lançar luz sobre um possível reconhecimento de seu potencial para a compreensão da formação e transposição das imagens em âmbito subjetivo e intersubjetivo.

Palavras-chave: Carl Jung. Imagem. Inconsciente. Psicologia Analítica.

ABSTRACT

This work aims to explore the problem of the image in the theory of the unconscious proposed by Jung, in the transition between his interest in Psychoanalysis and the consolidation of his Analytical Psychology. In order to do so, we mainly focused on some of the author's first writings, from 1906 to 1921, aiming to show how this context outlines the first traces of the project that followed him into his later work, that is, the attempt to conciliate the collective foundation and the subjective aspects that constitute the *psyche*. In the first moment, based on what is exposed in *Experimental Studies (Experimentelle Untersuchungen, 1904-1907)*, *Transformations and Symbols of the Libido (Wandlungen und Symbole der Libido, 1912)*, and *Instinct and the Unconscious (Instinkt und Unbewusstes, 1919)*, we analyzed how the "inner image" is first highlighted as a problematic in the author's thought, and how his adamant position against the parallelism between *psyche* and material reality leads Jung to recognize a complex dimension of unconscious transmissions. In a second moment, based on *The Transcendent Function (Die Tranzendente Funktion, 1916)* and *Psychological Types (Psychologische Typen, 1921)*, we elucidate the conceptual instruments mobilized by Jung to deal with this new horizon: that includes the attempt to comprehend the unconscious expressivity; the characterization of the concept of image and its foundation in the phantasy activity. Finally, we put in evidence how the problem of the image in *The Red Book (Das Rote Buch, 1913-1930)* deepens the contradictions already observed since the first questions pertaining oneiric images, procedure by which Jung tries to explain how the image is constituted inside of a field of forces or tensions, which includes not only that what appears but also always presuppose the potentiality of a counterpoint with its background. Throughout this work, we hope to contribute to a better elucidation of the problem of the image in the wider scope of Jung's theory and, at the same time, shed light upon a possible acknowledgment of its potential for the comprehension of the formation and transposition of images between the subjective and intersubjectivity fields.

Keywords: Carl Jung. Image. Unconscious. Analytical Psychology.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Imagem 64 do Livro Vermelho	95
Figura 2 - Imagem 55 do Livro Vermelho	97
Figura 3 - Abertura do capítulo V.....	99

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – O ACONTECIMENTO PSÍQUICO E OS MODOS DE APARIÇÃO COMO IMAGEM.....	14
1.1 A afetividade desde a psicogênese das imagens dinâmicas	15
1.2 Primeiros desenvolvimentos acerca da noção de ‘fantasia’ (<i>Phantasie</i>).....	28
1.3 Da imagem primordial ao arquétipo	44
CAPÍTULO 2 – A IMAGEM DA FANTASIA (<i>PHANTASIEBILD</i>)	54
2.1 O problema em torno da adequação (<i>Anpassung</i>): um debate entre Jung e Jones.....	56
2.2 A expressividade do inconsciente	72
2.3 <i>Tipos Psicológicos</i> : a imagem da fantasia	81
CAPÍTULO 3 – AS IMAGENS NO <i>LIVRO VERMELHO</i>	89
3.1 A apresentação das imagens e a virada visual de Jung.....	90
3.2 As imagens no além-do-sentido.....	101
CONCLUSÃO.....	113
REFERÊNCIAS	116

INTRODUÇÃO

Em *As estruturas antropológicas do imaginário*, Gilbert Durand faz uma ressalva acerca da confusão que parece permear toda a terminologia usualmente relacionada ao campo de estudos do imaginário. “Signos, imagens, símbolos, alegorias, emblemas, arquétipos, esquemas (*schémas*), esquemas (*schémes*) [...] são termos indiferentemente empregados pelos analistas do imaginário. Por isso, tanto Sartre como Dumas ou Jung consagraram várias páginas a precisar o vocabulário”¹, afirma o autor. Sem necessariamente contestar a asserção de Durand, o ponto de partida da presente pesquisa é a constatação de que os esforços de precisão empreendidos por Jung ainda provocam uma série de indagações e podem ser aprofundados; principalmente no que concerne à imagem.

Nesse sentido, a dissertação a seguir tem como intuito apresentar um esforço de compreensão da problemática da imagem tal como se apresenta no período de 1906-1921 na teoria de C.G. Jung, ou seja, momento no qual sua Psicologia analítica e seus principais conceitos ainda não tinham sido plenamente desenvolvidos. Em linhas gerais, trata-se aqui de apresentar alguns elementos que evidenciem os direcionamentos gerais desse problema, sem com isso considerá-lo o cerne do pensamento do autor, conduzir um tratamento exaustivo do tema ou mesmo responder de maneira enfática sobre a existência de um conceito de imagem na amplitude de sua obra de mais de 50 anos. Ainda que Jung considere que a riqueza da alma consista em imagens e que este é um fator fundamental para o desenrolar de sua teoria, podemos ressaltar que não se trata de uma noção de caracterização unívoca.

Uma constatação semelhante sobre a polissemia da imagem pode ser visualizada no que vem sendo identificado, na Filosofia contemporânea, como a *virada icônica*². Destaca-se não somente a questão sobre *o que é uma imagem*, mas como abordá-la, o reconhecimento da heterogeneidade de campos que a tomam como objeto de estudo, e como a Filosofia pode se reposicionar diante de um tema que assumiu uma importância secundária ao longo de sua história. Levando em conta esse panorama, no prefácio de *Artifizielle Präsenz*, Lambert Wiesing afirma que seu livro traça um campo conceitual, em cujo centro está o conceito de

¹ DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Trad. Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 59.

² BOEHM, G.; MITCHELL, W. J. T. Pictorial versus Iconic Turn: Two Letters. *Culture, Theory and Critique*, vol. 50, n.2-3, 103-121, 2009.

imagem³. Sob a influência de Jung, para quem, em termos gerais, a imagem parece estar sempre em relação, consideramos que a dissertação a seguir tende numa direção similar à apontada por Wiesing, tematizando conceitos ou noções a partir dos quais Jung coloca em crescente evidência seu interesse pelas imagens. De forma complementar, investigar a problemática da imagem na obra de Jung é também se deparar, constantemente, com suas diversas tentativas de elucidar os acontecimentos psíquicos e a dinâmica do inconsciente. A relação da imagem com o inconsciente passa por modificações significativas à medida em que Jung avança na elaboração teórica de seu pensamento e em suas investigações de um modo geral. A atenção a essas modificações pode se mostrar bastante elucidativa para compreendermos tanto os problemas que mobilizavam o autor à época quanto o estilo com o qual ele apresenta sua teoria do inconsciente e pelo qual ficaria posteriormente conhecido. Assim, ao longo dessa dissertação, nos dedicaremos à exposição de algumas das diversas formas e nuances que a imagem vai adquirindo ao longo dos primeiros esforços teóricos de Jung. À época, incidiam sob o termo “imagem” esforços rumo à compreensão do fundamento coletivo dos fenômenos psíquicos, cujos aspectos se expressam no uso de diferentes termos (imagem interna, imagem de fantasia, imagem onírica, imagem primordial etc) e que, posteriormente, seriam reformulados para melhor adequar-se a conceitos propriamente junguianos, como “arquétipo”, “símbolo” e “inconsciente coletivo”.

Com o intuito de explicitar a importância desses desenvolvimentos, propomos abordar o problema da imagem dentro de um intervalo de tempo específico e desde o ponto de vista do contexto interno em que ele se destaca. Não menos importante, esse contexto ainda permite entrever a influência da ruptura de Jung com a Psicanálise e suas indagações acerca de uma dinâmica psíquica. Outro tipo de abordagem pode ser visto nas diversas tentativas de aproximação entre Jung e a Filosofia que têm sido conduzidas por algumas autoras e autores ao longo do século XX e XXI, tais como Marilyn Nagy⁴, que considera a existência de “concepções filosóficas de Jung” e acredita que o autor possa ser inserido na corrente do idealismo metafísico, ou ainda, John Mills⁵, que investiga a viabilidade filosófica dos principais conceitos de Jung. Além disso, no Brasil temos o trabalho de Marco Heleno Barreto, para quem é possível estabelecer, a partir do pensamento de Jung, um vínculo entre a “práxis

³ WIESING, L. *Artifizielle Präsenz*. Studien zur Philosophie des Bildes. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.

⁴ NAGY, M. *Questões filosóficas na psicologia de C.G. Jung*. Trad. Ana Mazur Spira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

⁵ MILLS, J. *Underworlds: Philosophies of the unconscious from psychoanalysis to metaphysics*. London and New York: Routledge, 2014.

psicoterapêutica e a dimensão prática da filosofia antiga”⁶. Por fim, temos ainda o trabalho de Antônia Barbosa que realiza uma aproximação entre Jung e a filosofia do século XX, colocando em questão tanto as implicações éticas do pensamento de Jung quanto seus desdobramentos referentes à linguagem e ao estatuto do fantástico⁷.

No intuito de contribuir com os trabalhos já realizados, nessa dissertação damos privilégio a um retorno aos textos do autor. Embora o nosso objetivo não seja efetivar uma reconstrução fiel do pensamento junguiano, essa escolha se justifica pela amplitude adquirida pela temática na obra do autor e na medida em que a tentativa de delimitar o problema a partir da elaboração conceitual nos permite diferenciar minimamente ao que Jung se refere quando emprega os termos imagem, representação, ideia etc.; peculiaridades que tomam proporções ainda mais complexas entre traduções, e que ressoam em comentários e releituras. Ainda que a pesquisa tenha finalmente tomado um caminho distinto, ela foi grandemente influenciada pelo recorte proposto pelos editores em *Dynamik des Unbewussten*⁸, uma coletânea de textos que compreende o volume 8 das *Gesammelte Werke* de Jung. Além de diversas referências à imagem, os textos que compõem esse volume apresentam alguns dos modelos de dinâmica psíquica concebidos por Jung. Assim, o complexo, os determinismos inconscientes, a energia psíquica, a natureza da *psique* são todas temáticas amplamente examinadas por Jung. Como não se trata de uma pesquisa sobre a dinâmica psíquica e sim sobre a imagem, mantivemos em mente essa afinidade entre ambas e buscamos aprofundá-la com o auxílio de outros textos, a partir de sua proximidade temática com os direcionamentos gerais que estruturam o mencionado volume 8 e que indicam favorecer a reflexão acerca da imagem. Assim, de modo geral, o tema tende a ser apresentado através das análises que Jung conduz para determinar o papel constitutivo do fundamento ou estrato coletivo das imagens psíquicas e o modo como incidem sobre seu sentido. A partir da proposição de um “campo de tensionamento”, destacam-se nesse escopo a importância da atividade da fantasia e da afetividade (do afeto, do co-sentir, da sensibilidade), a partir das quais Jung se dedica não somente às imagens, mas à correlação através da qual elas aparecem.

Desse modo, o trajeto da dissertação é dividido em três capítulos:

No primeiro capítulo, buscamos caracterizar um possível contexto de surgimento ou destaque da problemática da imagem na obra do autor. Nele buscamos mostrar como o interesse

⁶ BARRETO, M. H. *Símbolo e sabedoria prática: C.G. Jung e o mal-estar da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 24.

⁷ BARBOSA, A. F. A. P. *Carl Gustav Jung: Filosofias em Diálogo*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

⁸ JUNG, C.G. *Dynamik des Unbewussten*. Zurich: Rascher Verlag, 1967.

pela imagem pode ser remontado até o período psiquiátrico de Jung, durante o qual o autor se dedicara à compreensão dos acontecimentos psíquicos. No cerne da relação que se estabelece entre a descrição do acontecimento psíquico e a imagem, residem as tentativas de elaboração teórica de fenômenos que parecem ir muito além da consciência egóica. A partir disso, concedemos destaque a três momentos nos quais Jung procura propor características gerais da dinâmica psíquica e ao modo como ele encontra respaldo nos conceitos de afetividade e fantasia para levar a cabo seus objetivos. De modo geral, o capítulo também estabelece coordenadas básicas que servirão de norte para o desenvolvimento de nosso trabalho.

O segundo capítulo é dedicado à articulação da relação estabelecida entre imagem e fantasia. A partir da análise de “*A função transcendente*” (*Die tranzendente Funktion*, 1916) e “*Tipos psicológicos*” (*Psychologische Typen*, 1921), o objetivo deste capítulo é mostrar como o interesse de Jung pela fantasia torna-se indispensável para sua compreensão, e mesmo tentativa de conceituação, da imagem. Na medida em que pretende ressaltar o desenvolvimento de um sentido interno envolvido nas manifestações por imagem do inconsciente, a definição de “imagem” (*Bild*) em *Tipos psicológicos* consolida um vínculo com a fantasia que se anunciava desde *Transformações e símbolos da libido* e que será de fundamental importância para compreender o percurso esboçado no *Livro Vermelho*.

No terceiro e último capítulo, procuramos caracterizar e examinar a compreensão do problema da imagem que Jung apresenta em seu *Livro Vermelho*, no qual a imagem não é somente tematizada de um ponto de vista conceitual, mas adquire uma face material e uma dinâmica expressiva nas pinturas elaboradas pelo próprio Jung. Nesse contexto, que vem sido considerado um tipo de *virada visual* no pensamento do autor, trata-se de averiguar a relação dessa escolha com a tessitura teórica já esboçada por Jung e de demonstrar as repercussões conceituais que a noção de imagem mobiliza no texto. Destacam-se a tentativa do autor em ressaltar a importância das imagens na relação de proximidade que estabelecem com o denominado *além-do-sentido* (*Übersinn*), isto é, a partir do reconhecimento que a formação e transposição de imagens compreende a necessidade de reposicionamentos constantes.

CAPÍTULO 1 – O ACONTECIMENTO PSÍQUICO E OS MODOS DE APARIÇÃO COMO IMAGEM

Qual concepção de imagem é anunciada na primeira década do pensamento de Jung? A que se deve o surgimento desse problema, ou ainda, que impasses ele procura resolver? No capítulo a seguir, propomos endereçar a problemática da imagem a partir de um retorno a textos iniciais do autor, período no qual Jung dedica-se a algumas de suas primeiras formulações acerca do inconsciente. Embora divirja do percurso habitual, iniciar por essa escolha metodológica atende a dois objetivos: primeiramente, recuperar o aparato terminológico para a compreensão da problemática da imagem na teoria de Jung, em segundo lugar, colocar em destaque o plano de fundo teórico que sustenta seu surgimento. Desde sempre atento às particularidades do acontecimento psíquico, as elaborações sobre a imagem fazem-se presentes ao longo da obra de Jung muito antes do interesse por mandalas, pelo imaginário ou do desenvolvimento de uma teoria do simbolismo; em outras palavras, dos percursos através dos quais o autor ficaria conhecido posteriormente. Muitas vezes essas elaborações chegam mesmo a confundir-se com a descrição das manifestações inconscientes. Partindo desse cenário, propomos apresentar a seguir algumas das tentativas iniciais de Jung em descrever e circunscrever tudo aquilo que, em geral, se apresenta como fazendo parte do domínio psíquico, ainda que se mantenha em contraste com a consciência egóica, ou mesmo, com a unidade da personalidade. Nesse sentido, os três tópicos a seguir dispõem algumas das tentativas de Jung em circunscrever a dinâmica psíquica.

No tópico 1.1, veremos como as investigações sobre os mecanismos associativos e a descoberta do “complexo” também guiam Jung ao problema da afetividade e ao modo como ela se impõe através de imagens “dinâmicas”, manifestações que ultrapassam a causalidade que supostamente seria esperada de uma reação meramente verbal. Esses encaminhamentos também o aproximam da Psicanálise de Freud. O tópico 1.2 apresenta o contexto da primeira grande obra de Jung, que ficaria conhecida pela disputa acerca da libido. Aqui propomos destacar a primeira formulação da imagem primordial, cujo plano de fundo é a discussão que gira em torno da fantasia, das imagens oníricas que estava sendo elaborada dentro da Psicanálise. Enquanto Freud se debate sobre a passagem da teoria da sedução para o reconhecimento do papel da fantasia no funcionamento inconsciente, Jung aposta nos métodos desenvolvidos pela Antropologia, na Mitologia e no pensamento de fantasia para ir além do

‘recurso histórico’ que considerava implícito na abordagem freudiana. Por fim, o tópico 1.3 aborda alguns dos primeiros resultados advindos desse debate inicial com a Psicanálise, com destaque para a primeira formulação do arquétipo.

1.1 A afetividade desde a psicogênese das imagens dinâmicas

No ano de 1900 e como médico recém-formado, Jung começa a trabalhar como psiquiatra no hospital universitário Burghölzli, onde colabora com Eugen Bleuler e Franz Riklin¹ e ao qual permaneceu associado até meados de 1909. Fazendo parte de um grupo de pioneiros que se dedicavam, à época, à temática do inconsciente desde um ponto de vista científico, ambos os autores refletem, em momentos diferentes, sobre como a tradição francesa e a germânica elaboraram conceitos distintos de inconsciente. No que concerne aos encaminhamentos científicos de seu tempo, os suíços Bleuler e Jung consideravam que pensadores franceses haviam se mostrado mais abertos ao desenvolvimento do inconsciente, enquanto o pensamento de língua alemã teria permanecido à sombra das formulações propostas pelo filósofo Eduard von Hartmann². A essa época, Jung já havia lido *A interpretação dos sonhos* de Sigmund Freud, obra publicada naquele mesmo ano, e seu interesse pela Psicanálise é encorajado pelo entusiasmo do próprio Bleuler diante do trabalho de Freud. É nessa intersecção entre a esquizofrenia³ e a Psicanálise que Jung não somente se estabelece como

¹ Paul Eugen Bleuler (1857-1939) foi um psiquiatra suíço que, ao longo de seu trabalho, cunhou termos como *ambivalência* e *esquizofrenia* (anteriormente denominada por Kraepelin como *dementia praecox*). Acerca desta última contribuição, c.f. MAATZ, A.; HOFF, P. The birth of schizophrenia or a very modern Bleuler: a close reading of Eugen Bleuler’s “Die Prognose der Dementia praecox” and a re-consideration of his contribution to psychiatry. *History Of Psychiatry*, [S.L.], v. 25, n. 4, p. 431-440, 13 nov. 2014. Franz Riklin foi um psiquiatra suíço que colaborou com Jung no Burghölzli e que, posteriormente, abandonou a psiquiatria pela pintura, tornando-se estudante de Augusto Giacometti.

² Cf. BLEULER, E. *Bewusstsein und Assoziation*. In: JUNG, C.G. (org.), *Diagnostische Assoziationsstudien*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag, 1906, p. 229-257, p.230. Segundo Henri Ellenberger, o autor de *Philosophie des Unbewussten* (1869), assim como Carl Gustav Carus em seu *Psyche* (1864), poderia ser considerado um precursor no que concerne à formulação de uma esfera coletiva do inconsciente. Nesse sentido, o interesse de Jung por von Hartmann obedeceria a uma ordem de preocupações semelhantes e que excedem a manifestação individual do inconsciente. (cf. ELLENBERGER, H. *The discovery of the unconscious: The history and evolution of Dynamic Psychiatry*. London: Fontana Press, 1970, pp. 207-210). Demonstrando outro viés de leitura, em sua *Interpretação dos sonhos*, Freud se refere a von Hartmann ao destacar a lei de associação de ideias como mecanismo do inconsciente.

³ Tenório destaca que a mudança terminológica proposta por Bleuler em 1908 (de *dementia praecox* para *esquizofrenia*, do grego *skhízein*) demonstra sua preferência pelos aspectos psicológicos, principalmente pela cisão da personalidade. Jung segue um caminho similar em suas próprias elaborações, como pode ser acompanhado em leituras como a de Frey-Rohn (1969). Ver, respectivamente, TENÓRIO, F. Psicose e esquizofrenia: efeitos das mudanças nas classificações psiquiátricas sobre a abordagem clínica e teórica das doenças mentais. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.23, n.4, out.-dez. 2016, p.941-963, p.947; FREY-ROHN, L. *Von Freud zu Jung: eine Vergleichende Studie zur Psychologie des Unbewussten*. Stuttgart: Rascher Verlag, 1969.

especialista, mas também desenvolve os estudos com método experimental e associação de palavras, os quais permitiram-lhe a elaboração da defesa de uma gênese psíquica para os mais diversos estados alterados da consciência: como a epilepsia, criptomnésia, mediunidade, dentre outros.

Atribuindo a Wilhelm Wundt a responsabilidade de introduzir o método associativo na esfera da investigação psicológica, Bleuler compreende que a contribuição de estudos como o de Jung é ter explicitado sua verdadeira viabilidade para fins diagnósticos. No âmbito dos estudos associativos, era de interesse de Bleuler e Jung compreender as associações e suas possíveis regularidades, o desenvolvimento e o aparecimento de automatismos que produziam o efeito de cisão ou ruptura da consciência e, conseqüentemente, os modos como poderiam adquirir um caráter psíquico patológico. Como veremos a seguir, é justamente no contexto de investigação dos processos associativos que Jung chega à sua primeira formulação do *complexo* (*Komplex*), noção esta que, segundo Jolande Jacobi⁴, torna-se um dos pilares do pensamento junguiano e contribui fundamentalmente para sua aproximação e posterior distanciamento da teoria freudiana.

Em *Bewusstseins und Assoziation (Consciência e Associação)*⁵, Bleuler inicialmente situa sua colaboração com Jung em relação aos experimentos conduzidos por Wundt. Como bem recorda Holenstein⁶, na virada do século, Wundt dominava o cenário da Psicologia de associação em sua vertente alemã. Ao mesmo tempo, colocado no contexto histórico das pesquisas sobre a associação⁷, o posicionamento de Bleuler também pode fazer referência ao modo como Wundt reformulou os estudos associativos de Galton conservando um objetivo semelhante, qual seja, investigar os processos mentais envolvidos entre a percepção sensória e sua apercepção. De modo complementar, partindo de uma perspectiva diversa em relação a Wundt, Kraepelin teria demonstrado interesse no potencial diagnóstico das associações, embora tenha reservado sua atenção somente ao conteúdo das respostas. Esses seriam, de modo geral, alguns dos encaminhamentos que serviriam de inspiração para os experimentos no Burghölzli⁸.

⁴ Cf. JACOBI, J. *Complex/Archetype/Symbol*. New York: Routledge, 2013, p. 19.

⁵ BLEULER, E. *Bewusstseins und Assoziation*. In: JUNG, C.G. (org.), *Diagnostische Assoziationsstudien*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag, 1906, p. 229-257.

⁶ Além de Wundt, o autor ainda destaca nomes como H. Ebbinghaus e G. E. Müller. Cf. HOLENSTEIN, E. *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972, p. 249.

⁷ Cf. MERTEN, T. O teste de associação de palavras na psicologia e psiquiatria: História, método e resultados. *Análise Psicológica*, [s. l.], v. 10, n. 4, p. 531-541, 1992.

⁸ Cf. SHAMDASANI, S. *Liber Novus: O livro vermelho de C.G. Jung*. In: Jung, C.G. *O livro vermelho – Liber Novus*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 1-86, p. 9.

Diante desse cenário, Bleuler se detém, em especial, sobre os avanços feitos por Wundt para a compreensão das associações: para o psiquiatra, Wundt teria sido impreciso em suas formulações, tanto por manter um grau de equivalência entre consciência e apercepção, quanto por reduzir o sentimento (*Gefühl*) a uma reação subjetiva da consciência, em face de uma impressão (*Eindruck*). Neste mesmo sentido, Bleuler também critica o que considera a indistinção habitual entre imagem mnêmica (*Erinnerungsbild*) e função psíquica inconsciente⁹. Vale destacar que Wundt não se deteve de maneira sistemática sobre o que consideramos hoje ‘memória’. Segundo Scheerer¹⁰, é possível entrever uma teoria da memória (*memory*) em Wundt, ainda que o autor se mostrasse reticente em relação ao uso do termo. Ressaltamos esse aspecto porque ele pode auxiliar na compreensão da crítica de Bleuler. De modo geral, Wundt se refere à memória como uma renovação de ideias (*renewal of ideas*), ou seja, é preciso que haja uma ruptura, um afastamento ou desaparecimento do fenômeno em relação à consciência. Nesse sentido, a crítica de Bleuler parece salientar o tom demasiado cognitivista que a perspectiva como as de Wundt pode assumir, com sua tendência a valorizar a percepção mais que a associação. Assim sendo, a imagem mnêmica, enquanto traço mnêmico (*Gedächtnisspur*), seria concebida em termos daquilo que pode ser reproduzido de forma fraca ou reavivado mais uma vez por uma nova sugestão. Para Bleuler, nesses termos, o problema reside na tendência de reduzir o inconsciente ao esquecido (*Vergessene*): se o passado (*Vergangenes*) que foi ‘esquecido’, continua a ser efetivo, trata-se de fato de um psiquismo inconsciente, mas outros tipos de fenômenos (tais como a escrita automática e os estados mediúnicos) parecem aludir a processos atuais e não somente a uma certa continuidade em relação à sensibilidade de um sentido externo.

Atento a esses direcionamentos gerais e suas possíveis lacunas, Bleuler redireciona os objetivos incumbidos a Riklin e Jung. Ao invés de propor uma simples revisão do método de Wundt e da abordagem centrada no conteúdo da reação verbal, ambos passam a destacar as disrupções que a circundam. Mais especificamente, as oposições de Bleuler subjazem ao direcionamento dos experimentos conduzidos por Jung, na medida em que se observa a tentativa de distinguir, por um lado, as imagens latentes da memória e, por outro, o acontecimento psíquico inconsciente (*unbewusstes psychisches Geschehen*), permitindo ao último conservar certa autonomia em relação à consciência. Assim podemos compreender o modo como Bleuler destaca que “o rastro (*Spur*) somente entraria em função se a imagem de

⁹ Cf. BLEULER, E. *Bewusstsein und Assoziation*, p.230.

¹⁰ cf. SCHEERER, E. Wilhelm Wundt's psychology of memory. *Psychological Research*, [s. l.], v. 42, n. 1-2, p. 135–155, 1980, p. 136.

rememoração tivesse algum papel em um novo processo psíquico”¹¹. Jung parece acompanhar esse mesmo favorecimento de novos processos psíquicos, dado o modo como seus escritos à época refletem, em geral, muito mais considerações relacionadas ao chamado acontecimento psíquico¹² e deixam em segundo plano questões como a da memória, mas essa distinção não é tão evidente. O que é possível observar é a maneira como Bleuler e Jung pressupõem que a hipótese da totalidade da *psique*, entendida como o fluxo contínuo entre presente e passado, está refletida na atividade associativa. Por outro lado, vale ressaltar que a cautela de Bleuler no que se refere à memória tampouco pode ser compreendida como distinção radical entre dinâmicas, isto porque a rememoração permanece como uma influência implícita para a conceitualização de processos e funções inconscientes, ou seja, de tudo que será propriamente reunido sob o termo *acontecimento psíquico inconsciente*. Além disso, o lugar central atribuído à memória, em relação ao qual Bleuler demonstra ressalvas, representa um contexto investigativo que anunciava a insuficiência de explicar a completude da dinâmica psíquica através dos atos de consciência, ou ainda, da volição. Traduzido em termos psiquiátricos, isso significava que a tentativa de traçar padrões gerais de sensação, ou identificar variações de disposição como causa de uma patologia, se mostrava pouco conclusiva e somente reiterava a subordinação do psíquico à consciência. Neste caso, as histéricas poderiam ser consideradas somente boas atrizes ou pessoas que apresentavam algum desvio moral. Com a descoberta do traço mnêmico (*Gedächtnisspur*), o status do inconsciente muda: não se trata de um inconsciente em termos absolutos (como por vezes atribuído a von Hartmann) ou de processos fisiológicos completamente distintos, mas de reconhecer o papel das associações inconscientes na constituição da dinâmica psíquica. Em suma, longe de negar a importância da rememoração, a ênfase no acontecimento psíquico inconsciente pode ser interpretada, dentre tantas outras possibilidades, como mais uma tentativa de recusar a redução habitual do psiquismo a uma função da consciência.

¹¹ BLEULER, E. Über die Bedeutung von Assoziationsversuchen. In: JUNG, C.G. (org.). *Diagnostische Assoziationsstudien*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag, 1906, p. 1-6, p. 230. Esse rastro também se refere a um rastro de conexão com o eu, ou seja, um tipo de rastro da consciência.

¹² Até onde pudemos localizar, Jung não se detém sobre o acontecimento psíquico de modo a elaborar um conceito ou determinar ao que está se referindo de maneira circunscrita. Entretanto, de modo bastante geral, a distinção parece ser remetida à relação desses ‘fenômenos psíquicos’ com a consciência. É o caso, por exemplo, do que Jung considera em 1916: “Não definiremos o ego aqui, mas o deixamos em sua realidade, como o centro de continuidade da consciência cuja presença se faz sentir desde os primeiros tempos da infância. O ego se acha confrontado com um fato psíquico, um produto cuja existência se deve principalmente a um evento inconsciente, e por isto se encontra, de algum modo, em oposição ao ego e as suas tendências”. cf. JUNG, C. G. A Função Transcendente In: *A Natureza da Psique* (OC 8/2). Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Editora Vozes, 2011, pp 11-38., § 189.

Esse panorama reflete na execução dos testes. Do ponto de vista metodológico, segundo descreve Merten, “na forma mais simples e historicamente mais importante da experiência de associação pede-se ao sujeito que responda com a primeira palavra que lhe venha à cabeça a uma série de palavras enunciadas pelo experimentador”¹³. Responda o mais rápido possível com a primeira palavra que lhe ocorrer! – dizia o único comando do experimento. No caso dos testes de associação de palavras utilizados por Jung, a lista reunia centenas de palavras de uso cotidiano e o procedimento se dava em duas etapas: as respostas a cada palavra-estímulo e, em seguida, sua repetição ou reprodução. Uma etapa final consistiria ainda “na detecção e na análise dos conteúdos das associações decorrentes de complexos psicopatológicos conscientes e inconscientes, a partir da cronometragem do tempo de reação ou mesmo da falta de reação verbal desencadeada por palavras-estímulo”¹⁴.

Em concordância com Cordes¹⁵ e seus apontamentos acerca da possibilidade de associações indiretas, Jung reafirma um posicionamento contrário à tradição que defendia uma possível correspondência direta entre a palavra-estímulo e o fenômeno psicológico. Em seu entendimento, identificar tal operação como única possibilidade de associação pressupõe que a conexão entre a reação (entendida aqui como abrangendo uma dimensão verbal ou conceitual utilizada em resposta e a reação corporal) e a palavra-estímulo escolhida seria suficiente para também compreender a existência de uma conexão psicológica entre elas. Em última instância, é essa conexão psicológica, demonstrada na formação de um sentido ‘interno’, que Jung identifica como a associação propriamente dita. De modo análogo, responder ao estímulo ‘mesa’ com a expressão ‘peça de mobília’ constituiria uma tentativa de desvio da associação, em termos propriamente psicológicos, ao simular uma atitude intelectualizada, tanto quanto a resposta ao estímulo ‘mãe’ com ‘profundamente amada’ simularia uma atitude emotiva.

¹³ Cf. MERTEN, T. *O teste de associação de palavras na psicologia e psiquiatria*, p.532. Jung também destaca o aspecto acústico do estímulo na medida em que os experimentos eram conduzidos na Suíça alemã e muitas das pessoas tinham seus próprios dialetos além do alemão padrão. Como resultado, algumas pessoas tinham mais facilidade de ler o alemão padrão pois mantinham uma relação apenas sonora e oral com seu dialeto de origem.

¹⁴ MARTINEZ, J. R. B. *Metapsicologia da Psiquiatria: uma Reflexão sobre o Dualismo Epistemológico da Psiquiatria Clínica entre a Organogênese e a Psicogênese dos Transtornos Mentais*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. 445p. 2006, p. 155. Jung enfatiza que essa medição do tempo não tem pretensão de corresponder ao tempo psicológico. Além disso, Ferenczi destaca o modo como os experimentos permitiriam observar a “influência dos complexos sobre as diferentes reações e representá-los [com a ajuda do galvanômetro] graficamente”, cf. FERENCZI, Sándor. *As neuroses à luz do ensino de Freud e da psicanálise*. In *Psicanálise I*. Trad. Alvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1992, 5-22, p. 12.

¹⁵ De modo geral, G. Cordes é referenciado por Jung no sentido da hipótese de associações indiretas e inconscientes (para Jung). O autor também credita a G. Cordes o denominado “fenômeno-A”, o qual a princípio abriria margem para repensar os fenômenos psicológicos estimulados pelo estímulo acústico. Cf. JUNG, C.G. *Experimental Researches*. Trad. Leopold Stein e Diana Riviere. Princeton: Princeton University Press, 1973, § 14.

Assim, observa-se que o que está realmente em disputa neste caso é a estabilidade ou constância, ou ainda, o que Kraepelin denominou enquanto “solidez das ligações entre as ideias”¹⁶. Em outras palavras, podemos considerar que as nossas respostas a estímulos verbais, e mesmo a objetos, sempre obedecem a um paralelismo? Ainda que esse grau de concordância seja facilmente identificado nas associações comuns, algumas das pessoas submetidas ao teste apresentavam ligações menos estáveis. E certamente a associação intrapsíquica não dispensa o simbolismo da linguagem, o que inclusive Jung considera um avanço em relação à avaliação exclusiva de suas qualidades lógicas, mas, em todo caso, ele ainda sustenta que “as reações representam a conexão psicológica somente de uma maneira remota e imperfeita”¹⁷. Nesse contexto, dentro do limite das associações acústico-verbais, o que aparenta se sobressair é a necessidade de diferenciação entre as representações e seus respectivos símbolos verbais¹⁸.

Nesse tocante, Jung observa a manifestação das associações nos mecanismos de linguagem, ou mais especificamente, os distúrbios da expressão, da linguagem, dos atos e dos gestos involuntários, tal como Ferenczi viria a descrever¹⁹. Mesmo em seus primeiros experimentos, Jung já concede ao afeto (*Affekt*) um papel determinante para o efeito de dissociação na consciência, hipótese por meio da qual o autor explica a atenção exagerada em relação a uma determinada ideia e, conseqüentemente, um distúrbio de atenção no que concerne a todas as outras ideias e atividades. Ao descrever as associações de sujeitos normais²⁰, ele destaca como o afeto pode manifestar-se diretamente na reação verbal, em sua qualidade (entonação, expressão) e no adiamento da resposta, ou indiretamente, caso que é evidenciado através da divisão da atenção. Até então, na Psiquiatria, essa desproporcionalidade ou essa aparente falta de relação entre o estímulo e a reação verbal eram usualmente consideradas somente um indício de falha metodológica ou erro do participante da pesquisa, motivo pelo qual essas observações eram acompanhadas pelo aprimoramento dos testes.

De posse de seus resultados, Jung passa a defender que a alteração constatada nos processos associativos indica, na verdade, que “as reações eram um instrumento ainda mais específico para a mensuração de processos afetivos”²¹ e não do pensamento, ainda que ele mantenha suas ressalvas quanto à possibilidade de dedução das conexões psicológicas

¹⁶ Cf. MERTEN, T. *O teste de associação de palavras na psicologia e psiquiatria*, p. 535.

¹⁷ JUNG, C.G. *Studies in Word Association*. In *Experimental Researches*, Trad. Leopold Stein. Princeton: Princeton University Press, 1973, p. 1-479, §20.

¹⁸ JUNG, C.G. *Studies in Word Association*, §25.

¹⁹ FERENCZI, S. *As neuroses à luz do ensino de Freud e da psicanálise*, p. 11.

²⁰ Cf. JUNG, C. G. *Studies in Word Association*, §171, §331.

²¹ Cf. PERRONE, M. *Complexo: conceito fundante na construção da psicologia de Carl Gustav Jung*. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p.42.

correspondentes. Assim, os distúrbios nas reações eram denominados como *atos sintomáticos*, o que sugere o reconhecimento de alguma semelhança entre o resultado de seus experimentos e a formulação realizada por Freud no campo dos lapsos de linguagem²². Por extensão, isso também permitiria conclusões preliminares sobre a eficácia dos experimentos de associação para a determinação da etiologia das neuroses. Tais atos sintomáticos nada mais eram que indicadores de complexos, suas manifestações simbólicas, e incluíam o aumento no tempo de reação, a repetição da palavra-estímulo, sua tradução em uma língua estrangeira, a mera associação sonora, a incompreensão da palavra-estímulo, etc²³. Como consequência dessas observações, o objetivo subsequente consistiria em identificar as “normas para a causalidade aparentemente caótica das associações”²⁴:

Isto é de especial importância com relação à neurose, cuja origem psíquica qualquer observador cotidiano não mais questiona. Os estados somáticos nunca são as causas reais, mas somente as causas predisponentes das neuroses. A neurose ela mesma é de origem psíquica, e emana de conteúdos psíquicos especiais, os quais denominamos um complexo²⁵.

Embora alguns encaminhamentos anteriores já pareçam antecipá-lo²⁶, o termo *complexo* é utilizado pela primeira vez por Jung somente em *Investigações experimentais sobre associações de pessoas sadias* (1906)²⁷, enunciado como complexo de tonalidade afetiva (*gefühlbetonter Komplex*), no sentido de representações relacionadas ou consteladas entre si, e que poderia ser acompanhado por uma imagem mais viva (*lebha* *Funktion transcendenteeres Bild*), isto é, capaz de atrair maior intensidade de atenção. Ainda que Jung jamais explicita qualquer definição, nesse contexto, o emprego do termo imagem (*Bild*) faz alusão a esse teor

²² A marca dos atos falhos e dos lapsos verbais é o modo como o sujeito enuncia algo diverso do que pretende, o esquecimento de uma expressão e sua substituição inconsciente por outra. Os erros e lapsos não ocorreriam por acaso e Freud se dedica a demonstrar como esse tipo de acontecimento é determinado por processos inconscientes. Para uma análise acerca da crítica de Freud a Wernicke e o modo como Freud se distanciou dos modelos anatômicos e localizacionistas, cf. CAROPRESO, F. O conceito freudiano de representação em "Sobre a concepção das afasias". *Paidéia* (Ribeirão Preto) [online]. 2003, v. 13, n. 25, pp. 13-26. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-863X2003000200003>>. Acerca da abordagem que Freud então propõe e sua contraposição à perspectiva fisiológica. Conforme descrição da autora, no estudo da afasia, os traços mnêmicos deixam de ser localizados em células e as representações psíquicas deixam de ser um mero resultado de processos fisiológicos. cf. SERRA, A. M. *Archäologie des (Un)bewussten: Freuds frühe Untersuchung der Erinnerungsschichtung und Husserls Phänomenologie des Unbewussten*. Würzburg: Ergon, 2010, p. 36-45.

²³ Cf. HOLENSTEIN, E. *Phänomenologie der Assoziation*, p. 335.

²⁴ JUNG, C.G. *Experimental Researches*, §1.

²⁵ JUNG, C.G. (org.), *Diagnostische Assoziationsstudien*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag, 1906, §1351.

²⁶ Ferenczi, por exemplo, considera que já na monografia de Jung é possível “compreender a sintomatologia da demência precoce a partir da psicologia dos complexos”, cf. FERENCZI, S. *As neuroses à luz do ensino de Freud e da psicanálise*, p. 21).

²⁷ JUNG, C.G. Experimentelle Untersuchungen über Assoziationen Gesunder. In: _____. *Diagnostische Assoziationsstudien*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag, 1906, p. 7-145.

de vivacidade, a partir do qual ela se diferencia (inclusive visualmente) de uma simples representação. De acordo com essa concepção de complexo, o processo associativo é considerado um reflexo da atividade psíquica como um todo e se refere à relação estabelecida entre o estímulo e os conteúdos inconscientes; estes últimos, por sua vez, incluiriam imagens, fantasias, memórias e representações²⁸. Uma formulação inicial do processo de associação pressupõe que o estímulo seja capaz de provocar uma reação com a qual guarde relação evidente. Neste contexto, a cadeia associativa poderia ser facilmente refeita: as imagens mentais estariam em algum tipo de relação associativa mais ou menos direta com a palavra-reação, ocorrendo simultaneamente a esta ou mesmo anteriormente, em cujo caso são consideradas associações mecânicas que ecoam a relação linguística ou imagens-estímulo, dada sua vinculação com a palavra-estímulo²⁹.

O complexo assume um papel intermediário entre a ruptura donexo causal entre estímulo e resposta e a constatação de que a associação não é puramente acidental, mas também reflete o resultado de processos inconscientes. A adesão de Jung a essa perspectiva dá continuidade a uma ideia já formulada em *Psicologia e patologia dos fenômenos ditos ocultos* (1902). A partir da observação da hipnose e do sonambulismo, observado o modo como alteram o pensamento³⁰, Jung considera que alguns estados mentais implicam uma mudança de função da série de representações (*Vorstellungen*), ocasionando sua expressão na esfera visual:

a exteriorização (*Entäusserung*) do inconsciente, anteriormente puramente motorizada, agora objetifica a si mesma de acordo com a energia específica do sistema recém-acessado, na forma de imagens visuais com o caráter de alucinação. E não como um mero efeito concomitante (*Begleiterscheinung*) do automatismo das palavras, mas como uma função substitutiva (*stellvertretende Funktion*): a elucidação da situação inesperada e inicialmente inexplicável que surgiu na primeira sessão não se apresenta mais em palavras, mas como uma visão alegórica elucidativa. A frase: "Eles não se odeiam, são amigos" é expressa na imagem (*im Bild*).³¹

²⁸ Cf. JUNG, C. G. *Experimental Researches*, § 602: "In our earlier investigations on the associations of normal subjects, we pointed out that abnormally long reaction times occur particularly when the stimulus-word touches on a feeling-toned complex, i.e., a mass of images held together by a particular affect".

²⁹ JUNG, C. G. *Diagnostische Assoziationsstudien*, §128.

³⁰ Jung está chamando atenção para os modos como o sonambulismo e a hipnose implicam um outro tipo de funcionamento mental, principalmente quando comparados ao funcionamento do pensamento de vigília. Isto é, dado que há um tipo de consciência, se houver algo semelhante ao pensamento, ele está organizado de uma forma diferente. No mesmo sentido, a relação com a representação é também modificada.

³¹ JUNG, C.G. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene – Eine psychiatrische Studie*. Dissertation. Leipzig: Oswald Mutze, 1902, p. 77, tradução nossa: „Die vorher rein motorische Entäusserung des Unbewussten objektiviert sich nun auch gemäss der spezifischen Energie des neu betretenen Systems in Gestalt visueller Bilder mit dem Charakter der Hallucination. Und zwar nicht als blosse Begleiterscheinung des Wortautomatismus, sondern geradezu als stellvertretende Funktion : Die Erklärung der in der ersten Sitzung entstandenen unerwarteten und vorerst unerklärlichen Situation stellt sich nun nicht mehr in Worten, sondern als erklärende allegorische Vision dar. Der Satz: „sie hassen sich nicht, sondern sind Freunde" ist im Bilde ausgedrückt“.

Similarmente, se a análise da totalidade das representações revela a insuficiência do automatismo da palavra, o estudo da criptomnésia³² estende essa ausência de paralelismo imediato à relação entre imagens visuais e memória (*Gedächtnis*). Segundo explica Jung, a criptomnésia, diferindo do processo de rememoração consciente, permite exemplificar o tornar-se consciente de uma imagem da memória (*Gedächtnisbild*) em um contexto em que o reconhecimento da última enquanto tal só ocorre, eventualmente, de maneira secundária e a partir de um processo de reconhecimento a posteriori (*nachträgliche Wiedererkennung*) ou de *Raisonnements* abstratos.

Nesse sentido, Jung considera que “a característica principal da imagem que emerge na criptomnésia é não carregar em si mesma as características da imagem da memória, isto é, não ser vinculada com o respectivo complexo do eu”³³. Para o autor, as imagens da memória (*Gedächtnis*) e da rememoração (*Erinnerung*)³⁴ são usualmente caracterizadas por seu reconhecimento eventual como algo do qual recordamos e que, por consequência, nos permitiria identificar que não se trata de uma nova formação. No contexto da criptomnésia, por outro lado, o aparecimento da imagem é viabilizado por três possibilidades: (1) sem a mediação dos sentidos ou *intrapsiquicamente*, em cujo caso a discussão gira em torno da relação entre o conteúdo e o complexo do eu ou do interesse direcionado ao objeto; (2) pela mediação dos sentidos, através da qual se constituiria um tipo de alucinação; (3) ou pela via do automatismo motor³⁵.

Ainda que muitos conceitos em comum sejam mobilizados e toda a problemática dos testes associativos culmine no encontro entre Freud e Jung, o modo como ambos endereçam o fundamento dos processos psíquicos inconscientes, e em especial a relação entre o afeto e a representação³⁶ é bastante diversa. Desde seus primeiros escritos, Freud investigava as possíveis relações psicofísicas, o vínculo entre o trauma psíquico e uma rememoração ou

³² Cf. JUNG, C.G. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*, p. 110-118.

³³ JUNG, C. G. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*, p. 110.

³⁴ Não fica evidente como o autor pretende distinguir uma da outra. Ao contrário de Freud, Jung aparentemente não se mostra interessado em circunscrever um aparato de memória, tampouco esclarece de forma pormenorizada como sua compreensão da esfera da linguagem está implicada na formulação conceitual do complexo.

³⁵ Cf. JUNG, C.G. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*, § 139, § 145 e § 146.

³⁶ Em relação aos vários sentidos que a representação assume no pensamento de Freud, Serra destaca dentro da teoria da estratificação da memória: os complexos de representação (1891), a conexão com o fundamento afetivo (1892), com a teoria da facilitação (1895), e sua relação com a noção de transcrição (1896). Ainda segundo a autora, a perspectiva de representação de Freud parte de influências múltiplas, desde Breuer e Exner até Brentano e Herbart. Comparado ao Jung dos testes associativos, Freud já encaminhava suas análises para um fundamento inconsciente dos fenômenos conscientes e mostrava mais interesse pela intensidade dos fenômenos psíquicos. cf. SERRA, A. M. *Archäologie des (Un)bewussten*, p. 11.

experiência sensorial. A repressão de um determinado conteúdo, sua dissociação da consciência e subsequente integração com o inconsciente, resultariam também em um sintoma somático, de onde advém a preocupação de Freud com o teor material, os processos fisiológicos e a relação de causalidade que poderiam guardar com o fenômeno psíquico³⁷. Em colaboração com Charcot e em desenvolvimento posterior junto a Breuer, Freud sustenta a perspectiva de sintomas histéricos cuja causa não é somente somática, apesar de aparecerem como se assim o fosse. Nesse caso, reconhecendo a histeria como uma doença do sistema nervoso, Freud reformula dinâmica do afeto.³⁸

Os experimentos de Jung possuem, inicialmente, esse mesmo direcionamento geral e acompanham o objetivo de provar a tese acerca da psicogênese em relação à antiga causalidade corpo/mente. Assim, durante os experimentos associativos conduzidos no hospital Burghölzli, com o auxílio de um galvanômetro, os eletrodos eram colocados em contato com a pele e visavam indicar que a manifestação do complexo era acompanhada por uma reação física. Seguindo a constatação de como o complexo parece agir no intervalo entre o estímulo e a resposta, Jung propõe analisar o tempo de reação entre eles. É assim que, em *Psicogênese das doenças mentais*³⁹, Jung objetiva descrever como seu conceito de complexo vai além do que Freud havia postulado, afirmação esta que o autor embasa, em último caso, no conceito de afetividade (*Affektivität*).

De modo a exemplificar o funcionamento do complexo, Jung descreve a cena de um encontro com o amigo X, a partir do qual forma-se imediatamente uma unidade funcional, uma imagem (*Bild*). Para introduzir sua análise a respeito disso, o autor adota como principal referência a concepção de afetividade sugerida por Bleuler⁴⁰, segundo o qual tal expressão

³⁷ Essa era uma preocupação geral e que é tematizada em diversos momentos da obra de Freud, dentre os quais encontra-se *Sobre a concepção das afasias*.

³⁸ Atenta ao interesse contínuo de Freud pela intensidade dos fenômenos psíquicos, Serra mostra como, em concordância com a tese de um princípio de estabilidade e excitação total, Freud passa a conceber o afeto como um fluxo de energia que pode tomar direções distintas, como a expressão através da consciência, a cisão entre teor afetivo e teor expressivo etc. Nesse sentido, cabe ainda ressaltar que o afeto redirecionado estabelece uma dinâmica distinta com a consciência (e com a representação) em relação ao teor afetivo do traço mnêmico. cf. SERRA, A. M. *Archäologie des (Un)bewussten*, p. 46-47. É interessante notar que Jung e Freud estavam ambos dedicados à importância da afetividade, mas lidavam com espectros diferentes: Freud ocupava-se dos excessos afetivos (*Affektüberschuss*, ou ainda, *übergrosse Affektivität*) relacionados à histeria e Jung tinha como principal objeto de estudo a esquizofrenia.

³⁹ JUNG, C.G. *The Psychogeneses of mental disease*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

⁴⁰ Cf. Bleuler, E. *Le sentiment et la pensée et leurs principaux aspects physiologiques*, p. 6. Mesmo em 1921, em *Tipos Psicológicos*, Jung ainda credits a definição de *afetividade* a Bleuler. Nesta obra, o autor se dedica à análise do funcionamento psíquico da personalidade e propõe uma delimitação mais precisa da dimensão afetiva. Diferentemente da primeira aceção, sensação e sentimento passam a ser identificados como funções fundamentais da personalidade (junto à intuição e ao pensamento). É também nessa obra que fica mais evidente o modo como o afeto tem um fundo das sensações (*Sinnempfindungen*) e interessa a Jung demonstrar como o potencial afetivo do inconsciente é muito mais amplo que o escopo das sensações.

engloba afeto, emoção, sensação e sentimento (respectivamente *Affekt*, *Emotion*, *Empfindung* e *Gefühl*). Neste mesmo sentido, Bleuler concede à afetividade um papel central, na medida em que ela seria a força motora de todas as nossas ações, conferindo uma tonalidade constante de prazer ou desprazer. Deste modo, é possível identificar três componentes fundamentais nesta unidade que se forma no encontro com X, são eles: a percepção sensorial (*Sinnesempfindung*); o conjunto de componentes intelectuais – que englobam imagens mnêmicas, (*Erinnerungsbilder*), julgamentos (*Urteile*) e representação (*Vorstellung*) etc –; e a tonalidade afetiva (*Gefühlston*)⁴¹.

A associação entre esses componentes é, conforme explica Jung, forte o suficiente para garantir que uma lembrança conserve a junção entre eles quando alguém posteriormente pensar em X, mantendo a unidade estabelecida anteriormente. Assim, qualquer tipo de desentendimento que tenha tido com X também envolve uma unidade, composta de tantas outras associações, e que poderá ressurgir no momento do encontro, ocasionando um sentimento semelhante ao desprazer original. Complementarmente, cada um dos componentes que forma aquela unidade pode remeter àquele mesmo sentimento. Jung afirma então que o complexo funciona de modo análogo, o que significa propor que a unidade funcional de suas associações é dotada de certa firmeza e que cada um de seus componentes participa da tonalidade afetiva do todo.

O diferencial da proposta de Jung ou, mais precisamente, o que influencia seus encaminhamentos teóricos posteriores, está no modo como ele estabelece a relação entre o complexo e a personalidade. Assim como Freud, Jung também enfatiza a habilidade disruptiva que o complexo pode demonstrar frente à ação e ao pensamento. Neste caso, vale ainda ressaltar que o pensamento está no cerne de todo o debate junguiano acerca dos testes associativos, e ele é por vezes equiparado à consciência e ao centramento egoico. A análise do tempo de reação, conduzida por Jung, demonstra a incompatibilidade entre a consciência do eu e o complexo, tanto pela intensidade da tonalidade afetiva, quanto pelos mecanismos de recalque que são ativados. Em seu funcionamento, o complexo é caracterizado pela assimilação de outros conteúdos e pelo modo como os dispõe a partir de constelações, processo este que geralmente provoca o redirecionamento da energia psíquica, que é, por sua vez, concentrada na unidade formada pelo complexo⁴². Como consequência, não há somente um conflito com a direcionalidade da consciência do ego; Jung também pretende defender que esse processo de

⁴¹ JUNG, C. G. *Experimental Researches*, §79.

⁴² JUNG, C.G. *Experimental Researches*, §90.

constelação de associações não depende diretamente da consciência (de seu julgamento, vontade, atenção, ou ao menos não em seu sentido habitual).

De acordo com Liliane Frey-Rohn⁴³, o complexo junguiano difere do trauma freudiano desde sua origem. Segundo a autora, o caráter de tonalidade afetiva do complexo, isto é, a conexão entre emoção e conteúdo, sempre foi um fator decisivo para Jung e é um critério fundamental para a revisão de sua noção de personalidade. Deixando em aberto se Frey-Rohn é justa em sua leitura de Freud, como mencionado anteriormente, a questão da personalidade já era um problema fundamental na Psiquiatria de Bleuler. Na verdade, para resolver o problema da incompatibilidade entre o ego e o complexo, Jung recorre a Bleuler mais uma vez e reafirma: “abaixo das frias e racionais leis da associação de representações, existem outras [leis], que estão em maior conformidade com as profundas necessidades da vida. Esta é a lógica do sentimento”⁴⁴.

Assim, Jung confere autonomia ao complexo em relação à consciência do eu⁴⁵, mas tão somente na medida em que há algum outro tipo de mecanismo subjacente, que seria capaz de englobar tanto a consciência egoica quanto o processo de associação que lhe era antes integralmente creditado. Neste caso, quer Jung adote a perspectiva de Bleuler ou não, e a letra do texto possa conduzir a outros destinos, Jung de fato parece entrever na afetividade o mecanismo principal da vida e da dinâmica psíquica. A partir desse reconhecimento, o autor pode então admitir que existem associações independentemente da consciência do eu e que elas obedecem, tanto quanto a organização da personalidade, a algum tipo de determinação de uma nova ordem afetiva; isto é, desde que consideremos a modificação na relação com o eu. Jung não se detém na descrição e nos desdobramentos de tais consequências, mas, como sugere Frey-Rohn⁴⁶, essa proposição poderia ser considerada precursora da teoria da consciência (e da personalidade) apresentada em *Tipos Psicológicos* (1921). Isto porque, em sua vertente mais familiar e conforme o desenvolvimento das formulações junguianas, os complexos tornam-se uma temática própria e referem-se a unidades psíquicas que concorrem e são análogas ao eu, ao complexo egoico⁴⁷.

⁴³ FREY-ROHN, L. *Von Freud zu Jung: eine Vergleichende Studie zur Psychologie des Unbewussten*. Rascher Verlag: Stuttgart, 1969, p.42 ff. Sobre esse aspecto, Jung afirma que “Freud afirma que a raiz da *maioria* das psiconeuroses se encontra num trauma sexual.” (OC4, §4).

⁴⁴ JUNG, C. G. *Experimental Researches*, § 610.

⁴⁵ JUNG, C. G. *Experimental Researches* §846

⁴⁶ FREY-ROHN, L. *Von Freud zu Jung*, p. 69-108.

⁴⁷ JUNG, C. G. *Experimental Researches*, § 664: “Todo mundo, é claro, tem um ou mais complexos que se manifestam de alguma forma em associações. O pano de fundo de nossa consciência (ou inconsciente) consiste em tais complexos. Todo o material que pode ser lembrado é agrupado em torno deles. Eles formam unidades psíquicas superiores análogas ao egocomplexo. Constelam todo o nosso pensar e agir, portanto também as nossas associações”.

Em *O papel do inconsciente*, Jung reconhece que o ‘inconsciente’

foi submetido a um desenvolvimento amplo dentro do movimento psicanalítico, bem maior que aquele empreendido pela escola francesa, a qual estava mais preocupada com as diversas formas nas quais os processos inconscientes se manifestam ao invés de com sua causa e seu conteúdo específico. Quinze anos atrás, independentemente da escola freudiana e com base em minhas próprias investigações experimentais, eu satisfiz a mim mesmo quanto à existência e à significância dos processos inconscientes [...].⁴⁸

O questionamento de partida dos testes associativos era demonstrar de qual modo os processos em questão refletiam a atividade psíquica, ou seja, o quanto eles não poderiam ser explicados exclusivamente como a continuidade de um momento de percepção ou em função da mente consciente. Ao contrário, a manifestação das perturbações identificadas estaria condicionada à mudança no nível de atenção e seria de *natureza intrapsíquica*. Mais especificamente, ao invés de focar no estabelecimento de uma relação causal entre a e b, o importante era elucidar a percepção, a consciência e a atividade associativa. Neste âmbito, as imagens descritas são consideradas internas ou interiores como forma de delimitar sua distinção da mera percepção sensorial da realidade material, são também necessariamente complexas do ponto de vista da diversidade da origem dos materiais que as compõem.

ela [a imagem interna ou interior, *inneres Bild*] é, na verdade, uma expressão de conteúdos inconscientes, mas não de todos em geral, somente daqueles que, no momento, estão constelados. Esta constelação (*Konstellation*) decorre, por uma parte, da própria atividade do inconsciente e, por outra parte, do estado da consciência no momento, a qual ao mesmo tempo sempre estimula a atividade dos materiais subliminares associados ou pertencentes (*zugehörigen*) e inibe aqueles que não estão associados.⁴⁹

Nesse sentido, o complexo de tonalidade afetiva, a ênfase na afetividade, não pretende somente a compreensão da vivacidade das imagens internas ou interiores tampouco elucidar apenas a mudança no nível de atenção, mas também destaca o estranhamento que acompanha a ausência de vínculo que estas imagens guardam com a consciência do eu. Além disso, de modo geral, alguns dos encaminhamentos realizados ao longo dos estudos associativos são aprofundados por Jung em anos subsequentes. A tentativa de elucidar a associação e a defesa

⁴⁸ JUNG, C.G. The role of the unconscious. In: _____. *Civilization in transition*. Princeton: Princeton University Press, 1970, p. 3-28, §2.

⁴⁹ JUNG, C.G. Tipos psicológicos (OC 6). Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2015, §759. Aqui estamos tomando o registro de *Zugehörigkeit*, em proximidade com as formulações que envolvem a afetividade, em certo sentido “mais direto” do que o modo como ambos podem ser remetidos à questão da personalidade, como sugere Frey-Rohn em sua preferência pelo aspecto de unidade presente no complexo. De todo modo, em ambos os casos, a constelação à qual Jung se refere deve ser entendida aqui como momentânea.

de que ela não é motorizada, tanto em relação à linguagem quanto à memória e principalmente ao pensamento, abre margem para ampliar as possibilidades de constituição do conteúdo inconsciente. Nesse ponto, os interesses em comum aproximam Jung de Freud, para o qual “é comprovadamente incorreto que nos entreguemos a uma sequência de representações sem meta, se deixarmos nossos pensamentos caírem e as representações indesejadas surgirem”⁵⁰. Além disso, o destaque à expressão na esfera visual e sua vivacidade sensorial, isto é, ao modo de aparição do conteúdo, também se torna fundamental para Jung. Similarmente, ele afirma que a melhora de uma paciente “ocorreu no início do tratamento, quando as imagens sexuais substituíram as ideias obsessivas. A confissão de seus pensamentos pecaminosos pode ter proporcionado considerável alívio à paciente. Mas parece improvável que a cura possa ser atribuída inteiramente à sua expressão verbal”⁵¹. Esse tipo de substituição continuaria sendo de interesse para Jung, afinal, se o método psicanalítico consiste na associação livre, tal como o autor considerava à época, a tentativa de fixar em expressão verbal impõe dificuldades ao trajeto das imagens? Uma imagem requer sua substituição por uma expressão verbal para ser compreendida?

1.2 Primeiros desenvolvimentos acerca da noção de ‘fantasia’ (*Phantasie*)

Como vimos no tópico anterior, os testes associativos conduziram o interesse de Jung aos complexos de tonalidade afetiva e às imagens internas que os acompanhavam. Além disso, tanto a publicação de sua tese em 1902 quanto os experimentos no Burghölzli constituíram passos fundamentais rumo ao encontro que se efetivaria entre Freud e Jung em 1907. À medida que Jung se aprofunda no movimento psicanalítico, entretanto, a temática dos mecanismos associativos parece assumir um papel secundário. Ainda assim, a crítica a qualquer causalismo entre acontecimentos psíquicos e estímulos externos, já assinalada nos textos psiquiátricos e de temática associacionista, demarca um problema com o qual Jung se ocupa em seus escritos subsequentes e que, em grande medida, servirá de base para o desenvolvimento tanto de sua teoria quanto de sua psicologia do inconsciente: se não há paralelismo entre o inconsciente e a consciência, como seria possível compreender a totalidade dos fenômenos psíquicos? Quais são as particularidades do funcionamento inconsciente e de suas imagens internas?

⁵⁰ FREUD, S. *Die Traumdeutung*, Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1909, p. 325.

⁵¹ JUNG, C.G. *Experimental Researches*, § 724.

A aproximação com tais questionamentos, no modo como se configuram na estrutura do pensamento junguiano, é refletida em pelo menos dois aspectos de sua teoria. O primeiro se refere à constante preocupação metodológica e ao desenvolvimento de métodos que permitam o acesso ao conteúdo inconsciente, como já demonstram os testes associativos. O segundo diz respeito às tentativas constantes de circunscrever a dinâmica e a *natureza*⁵² ou o que seria próprio ao inconsciente. Os desdobramentos destas tendências confluem e incidem, dentre outros possíveis percursos, no plano de fundo sobre o qual a concepção de imagem de Jung é tipicamente situada, a saber, *Transformações e símbolos da libido*⁵³. Na obra em questão, o autor diferencia mais um componente na tessitura de associações inconscientes e acontecimentos psíquicos e, mais uma vez, trata-se de demonstrar a insuficiência da “vivência pessoal” enquanto fonte única para a compreensão do inconsciente. Nem a memória ou a experiência de vida, tampouco a fisiologia ou a anatomia permitem compreender efetivamente a dinâmica psíquica: “não só secreções glandulares alteradas ou relações pessoais difíceis são as causas de conflitos neuróticos; entram em jogo também, em igual proporção, tendências e conteúdos decorrentes da história do espírito”⁵⁴. É assim que, em 1912, Jung anuncia a necessidade de reconhecer quão imprescindível a contribuição das ciências do espírito é para a Psicologia, sobretudo a contribuição da história do espírito humano.

De acordo com Shamdasani, “sua [de Jung] retirada do Burghölzli coincidiu com uma virada em seus interesses de pesquisa em direção ao estudo da mitologia, do folclore, da religião [...]”⁵⁵. Um dos primeiros resultados dessa mudança pode ser constatado com a publicação de *Transformações e símbolos da libido* (1912), obra que viria a assumir, invariavelmente, o papel de grande marco, tanto em termos do desenvolvimento da emergente teoria do inconsciente de Jung quanto como ponto de partida para sua compreensão pela literatura secundária⁵⁶. Tendo

⁵² O termo *natureza* geralmente é empregado na tradução brasileira das OC como equivalente do alemão *Wesen*.

⁵³ JUNG, C.G. *Wandlungen und Symbole der Libido: Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1912. Doravante referido como *Transformações*. Posteriormente, em 1952, Jung publica uma versão amplamente revisada - *Symbole der Wandlung – Analyse des Vorspiel zu einer Schizophrenie*. Em português, cf. JUNG, C. G. *Símbolos da Transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia* (OC 5). Trad. Eva Stern. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

⁵⁴ JUNG, C.G. *Símbolos da transformação*, prefácio à terceira edição (1937).

⁵⁵ SHAMDASANI, S. *Liber Novus: O livro vermelho de C.G. Jung*. In: Jung, C.G. *O livro vermelho – Liber Novus*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 11.

⁵⁶ No prefácio à segunda edição (1925), Jung declara: “este livro causou muitos mal-entendidos. Pensou-se até que eu descrevia nele meu método de tratamento médico. Um tal método seria praticamente impossível; trata-se antes da elaboração do material fantasioso de uma jovem americana que eu não conhecia, Frank Miller”. A variedade de elementos utilizados no livro e a complexidade da conexão estabelecida entre eles, sob o fundo da discussão de um caso clínico, certamente contribuem para indagações no que diz respeito ao método. Tal indistinção entre o que é da ordem do aprimoramento metodológico e da fundamentação teórica segue presente nas edições posteriores da obra, colocando em questão a qualidade de suporte atribuída ao mito. Cf.: SHAMDASANI, S. *Jung and the making of modern Psychology: the dream of a science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 19 e p. 300; BARRETO, M. H. *Símbolo e sabedoria prática*, p. 238, nota 37.

em vista essa conjuntura, uma primeira perspectiva da obra concentra-se na proximidade com a Psicanálise e como isso se reflete nas determinações temáticas que perpassam o escrito. Mais especificamente, em pretensa oposição à teoria da libido freudiana, a tese do livro consistiria em apresentar “a divisão da libido em uma corrente positiva e outra negativa”⁵⁷, fundamentando, assim, uma nova concepção do psiquismo. Ainda que, de fato, esse enunciado resuma o ápice da divergência que marcou a relação entre Freud e Jung desde os primórdios, e permita a cada qual delimitar suas especificidades teóricas, é importante que ele seja acompanhado do percurso que lhe serve de base. Neste caso, podemos destacar uma segunda abordagem, inicialmente comprometida com os aspectos metodológicos da obra, mas que acaba por destacar o uso do chamado *material histórico* pela Psicanálise e suas implicações para a formulação de uma contraproposta junguiana, que libertasse o fenômeno anímico do molde “insuportavelmente estreito”⁵⁸ que teria sido criado por Freud. É com essa motivação em vista que Jung primeiramente sumariza a contribuição pretendida em *Transformações* e introduz a problemática entre a fantasia e as questões históricas⁵⁹:

O objetivo real deste livro limita-se a uma análise tão profunda quanto possível de todos aqueles fatores históricos mentais que se reúnem numa fantasia individual involuntária. Além das origens pessoais evidentes, a fantasia criadora dispõe do espírito primitivo esquecido e há muito soterrado, com suas imagens peculiares que se revelam nas mitologias de todos os tempos e de todos os povos. O conjunto destas imagens forma o inconsciente coletivo [...].⁶⁰

Resguardada a importância da discussão acerca do funcionamento libidinal, inicialmente as palavras de Jung nos conduzem à referência à *Interpretação dos sonhos*⁶¹ de Freud e ao diálogo que ambos os autores haviam travado até então. Longe de uma decisão arbitrária, a proposta se insere principalmente na tendência, comum à época, de aproximação entre o método psicanalítico, notadamente no que concerne ao sonho como manifestação do inconsciente, e a investigação da mitologia e da cultura. Nesse sentido, como observado por Carone⁶², o movimento psicanalítico realizou um retorno constante à *Interpretação dos sonhos*,

⁵⁷ JUNG, C. G. *Símbolos da transformação*, p. XIX.

⁵⁸ JUNG, C. G. *Símbolos da transformação*, p. XIV.

⁵⁹ Neste trabalho, tomamos como base principalmente o texto disponível na primeira edição da obra.

⁶⁰ JUNG, C. G. *Símbolos da transformação*, p. XIX. O primeiro emprego do termo *inconsciente coletivo* só acontece em *Neue Bahnen der Psychologie*, publicado pouco depois do texto aqui analisado.

⁶¹ Em *Transformações*, Jung sempre faz referência à segunda edição da *Interpretação dos sonhos*, de 1909. Como citado anteriormente, o autor havia lido a primeira edição da obra já em meados de 1900. Dado o escopo de nosso trabalho, nos limitaremos apenas à leitura de Jung acerca do texto freudiano, mas vale ressaltar que o posicionamento apresentado por ele pode estar limitado ao texto e às modificações propostas por Freud até a primeira edição, desconsiderando ou mesmo contradizendo assim seus desenvolvimentos posteriores.

⁶² FREUD, S.; CARONE, A. (trad.). Sobre o sonho. *Cadernos de Tradução Lelprat*, [s. l.], v. 2, p. 5198, jun. 2021, p. 51.

a partir do qual a teoria dos sonhos pôde ser vinculada ao “novo exame da psicopatologia e dos acontecimentos aparentemente banais da psicologia normal, e mais adiante das artes, da literatura, dos mitos e do folclore”⁶³. Certamente o período entre 1907 e 1916 é marcado por um debate intenso acerca das diversas perspectivas e concepções acerca do sonho na Psicanálise, o que inclui não somente a publicação de *Transformações* (1912), mas a quarta edição (1914) da *Interpretação dos sonhos* – na qual Freud acrescenta a seção sobre simbolismo nos sonhos, por exemplo – e a comunicação de Ernest Jones, *The Theory of Symbolism* (1916)⁶⁴.

Não obstante a importância do sonho para o estabelecimento das psicologias do inconsciente no final do século XIX, tal como recorda Shamsadani⁶⁵, em 1912 Jung se concentra em um aspecto em específico dentro desse panorama, que não se limita a uma investigação sobre possibilidades metodológicas, mas que revela seus próprios interesses teóricos. Segundo Jung, as consequências da aproximação entre a fantasia do incesto e a tragédia de Édipo, tal como ocorre nas investigações de Freud, são comparáveis ao momento “[...] quando nos aparece algo de muito distante e estranho, que desvia nosso olhar [dos afazeres da vida e do cotidiano] para coisas de outra ordem”⁶⁶. À semelhança da impressão deixada pelo deparar-se com uma relíquia em um ambiente moderno, essa comparação pretende destacar tanto a reorientação da visada operada pela utilização do material histórico, quanto, nesse sentido, o potencial ao qual a impressão viva (*lebendiger Eindruck*) ocasionada pelo mito parece apontar. Assim, de modo geral, algumas questões iniciais se sobressaem: como é possível que nós não somente compreendamos intelectualmente a cultura antiga, mas estabeleçamos com ela um co-sentir (*Mitfühlen*)⁶⁷? Como os fatores históricos se reúnem numa fantasia individual e nos modos de expressão próprios à linguagem onírica?

Em certo sentido, a *Interpretação dos sonhos* assume o papel de paradigma a partir do qual desenvolvem-se questões como as supracitadas. Como observa Garcia-Roza⁶⁸, o grande

⁶³ Carone cita como exemplo o prefácio à terceira edição, no qual é explicitada a relação entre o sonho e as produções da arte e da cultura, cf, FREUD, S; CARONE, A. *Sobre o sonho*, p. 51, nota 4.

⁶⁴ Cf. GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução à metapsicologia freudiana: A interpretação do sonho*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. No que diz respeito ao posicionamento adotado por Jung em relação ao sonho, alguns de seus interlocutores à época foram Freud, Maeder, Adler, Groos, Claparède e Flournoy. Sobre isso, cf. SHAMDASANI, S. *Jung the making of modern psychology*.

⁶⁵ SHAMDASANI, S. *Jung and the making of modern psychology*, p. 103: “O que se torna claramente necessária é uma história geral das teorias dos sonhos, que dê ensejo a um apanhado de como o sonho foi utilizado para estabelecer as psicologias do inconsciente, nos últimos vinte e cinco anos do século XIX, e de como as teorias dos sonhos de Freud e Jung se basearam nelas”.

⁶⁶ JUNG, C. G. *Transformações*, p.4.

⁶⁷ Cf. JUNG, C. G. *Transformações*, p. 5: “Damit eröffnet sich ein Weg zum Verständnisse des antiken Geistes, wie er zuvor nicht existiert hat, der Weg eines innerlichen Mitfühlens einerseits und eines intellektuellen Verstehens anderseits”.

⁶⁸ GARCIA-ROZA, L. A. *A interpretação do sonho*, p.24.

insight apresentado na *Interpretação dos sonhos* está ligado à articulação de quatro elementos que já haviam sido insinuados anteriormente, ainda que de forma difusa, por Freud: (1) o reconhecimento de que o sonho possui um sentido; (2) sua vinculação com a realização do desejo; (3) a natureza sexual do desejo; (4) as considerações acerca da sexualidade infantil e o complexo de Édipo. Tais elementos não passam despercebidos à argumentação de Jung, ainda que uma distinção tão clara de todos os fatores tampouco seja facilmente identificada na estrutura de *Transformações* ou que cada um deles seja devidamente examinado em profundidade, dado o objetivo do autor.

De modo geral, na primeira parte da *Interpretação dos sonhos*, acompanhamos o modo como Freud apresenta o estado da literatura sobre o problema do sonho, com especial ênfase na longa tradição que reconhece um sentido nessa manifestação psíquica e, por consequência, considera-a passível de interpretação. Uma importante distinção introduzida por Freud nesse procedimento refere-se ao intuito de demonstrar que o sonho pode ser interpretado *cientificamente*, através de técnicas como aquelas desenvolvidas por sua Psicanálise. Ou seja, o reconhecimento do sentido do sonho pressupõe, na teoria freudiana, que lhe seja atribuído um valor diverso, que o afaste tanto de seu trato filosófico habitual, isto é, de sua subordinação à consciência⁶⁹, quanto de concepções pré-científicas e misticismos, nos quais o significado do sonho estaria envolto por um tom de revelação. Assim, Freud supõe romper, por um lado, com a tradição a partir da qual o sonho e seu sentido seriam determinados por alguma entidade sobrenatural ou mesmo por suas qualidades proféticas e, por outro lado, com a tendência de considerar o sonho como mero resíduo da atividade perceptiva, corporal, fisiológica ou anímica; isso porque, em ambos os casos, nota-se a persistência de uma causalidade que esvazia o potencial propriamente elucidativo do sonho no que concerne aos processos inconscientes.

A partir do exame das diversas abordagens e não obstante os entraves que surgem entre elas, Freud ressalta como denominador comum que todo o material compilado pelo sonho procede, em alguma medida, do vivido (*Erlebten*) de quem sonha, que é então reproduzido ou rememorado⁷⁰. Como mostra o psicanalista, esse pretensão consenso preliminar, longe de realmente explicitar as conexões entre a vida desperta e o conteúdo do sonho, na verdade

⁶⁹ Isso ocorre, por exemplo, em *O ego e o id* (1923). De modo a ressaltar a própria contribuição para o debate, Freud afirma que “para muitas pessoas que foram educadas na filosofia, a idéia de algo psíquico que não seja também consciente é tão inconcebível que lhes parece absurda e refutável simplesmente pela lógica. Acredito que isso se deve apenas a nunca terem estudado os fenômenos pertinentes da hipnose e dos sonhos, os quais - inteiramente à parte das manifestações patológicas - tornam necessária esta visão. A sua psicologia da consciência é incapaz de solucionar os problemas dos sonhos e da hipnose”. cf. FREUD, S. *O Ego e o Id*. In: _____. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 11-83.

⁷⁰ FREUD, S. *Die Traumdeutung*. Leipzig: Franz Deuticke, 1900, p. 6.

destaca as diferenças que permeiam a comparação entre ambos. Afinal, se todo o material do sonho realmente tem sua origem no vivido, como é possível compreender o tipo de rememoração que estaria em jogo no sonho? Ou ainda, como compreender a impressão de desconhecimento que pode acompanhar as imagens oníricas? “É preciso então admitir que, no sonho, temos conhecimento e lembramos de algo que foi revogado (*entzogen*) da capacidade de rememoração em vigília”⁷¹.

Nesse sentido, de modo bastante circunscrito, a sensação de estranhamento faz alusão ao efeito do que Freud denomina como *conteúdo manifesto* do sonho, em contraposição ao que considera como *conteúdo latente*. O material da experiência passa por uma série de modificações até compor o material onírico, motivo pelo qual não há reconhecimento ou identificação de um sentido imediato; ou seja, não se trata de uma simples repetição de conteúdo, mas de um processo complexo de associações e composições de elementos. “O que Freud defende, e esta é uma tese central de sua teoria dos sonhos, é que as modificações às quais o sonho é submetido não são arbitrárias, mas que obedecem ao determinismo psíquico”⁷². Por outro lado, além de considerações sobre o simbolismo e a representação, esse tipo de observação, que parece ressaltar a diferença entre a imagem onírica e a realidade material, também conduz a considerações de ordem mais ampla e que remetem às especificidades do material e das fontes do sonho. De fato, o sonho pode parecer tão diverso de nossas vivências e apreensão perceptiva do mundo que se aproxima mesmo de formações como os mitos. Nesse sentido, como o destaca Paul Ricoeur, “o que a *Traumdeutung* propunha, desde 1900, era que o sonho é a mitologia privada daquele que dorme, que o mito é o sonho desperto dos povos, que o *Édipo* de Sófocles e o *Hamlet* de Shakespeare dependem da mesma interpretação que o sonho”⁷³.

Embora mobilizado por esses encaminhamentos, o percurso que Jung apresenta em *Transformações* é muito diverso do adotado por Freud. Ele reitera a posição de Freud como alguém que defende a existência de um sentido para o sonho, o que inseriria o psicanalista em uma tradição há muito já documentada. Ambos concordam acerca das limitações que a ciência havia imputado à inteligibilidade do sonho até então, caracterizando-o como uma manifestação subordinada à fisiologia. A primeira divergência pode ser observada no que diz respeito aos cortes que Freud julga necessários para sustentar sua proposta de uma interpretação científica do sonho. Para Jung, em última análise, a técnica psicanalítica de interpretação ainda está

⁷¹ FREUD, S. *Die Traumdeutung*, p.6.

⁷² GARCIA-ROZA, L. A. *A interpretação do sonho*, p. 27.

⁷³ RICOEUR, P. *Da interpretação*: ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1977, p. 16.

fundamentada no mesmo princípio das superstições que creditam o sonho a uma manifestação divina, mesmo que seus procedimentos e objetivos difiram grandemente.

Ou seja, Jung defende que, assim como a interpretação sobrenatural, a verdade acerca do sonho concebida pela Psicanálise depende do reconhecimento de que aquele fenômeno seja psicologicamente verdadeiro (*psychologisch wahr*), o que a ciência não teria conseguido apreciar até então porque tende a valorizar somente o real ou o realmente verdadeiro (*real wahr*)⁷⁴; o que ressalta o compromisso da ciência com comprovações propriamente empíricas, concretas ou materiais, mas que apresenta dificuldades para a Psicologia. Esse é um questionamento que atravessa toda a abertura decorrente da reflexão acerca da dimensão histórica e que incide não somente na compreensão de conflitos individuais, de nossa relação com nossa própria história, mas também na conexão estabelecida com outras culturas, tais como as culturas antigas e seus registros mitológicos.

Dessa maneira, segundo Jung, ao demonstrar a conexão entre o conflito psicológico individual e a saga de Édipo, Freud coloca em evidência uma proximidade aparentemente improvável. O que estaria muito distante para provocar uma impressão viva, não só o faz, mas também parece indicar que algo de Édipo ainda vive em nós, como se houvesse uma identidade de conflitos que vai além do tempo e do espaço. Nesse âmbito, interessa a Jung especialmente o procedimento de estabelecer um ponto de comparação externo à própria cultura, por meio do qual seria possível a compreensão objetiva desta. A partir de então, além do desvelamento de problemas ou da elucidação do material histórico através da aplicação da Psicanálise, seria fundamental investigar os problemas individuais com base em materiais históricos. No primeiro procedimento, destacam-se a analogia entre a construção psicológica de vestígios históricos, enquanto formações (*Gebilde*) histórico-psicológicas, e os produtos da psicologia individual, tal como prevalece no simbolismo. No segundo procedimento, conforme Jung pretende defender, o material histórico pode elucidar os problemas psicológicos individuais, como o teria feito o próprio Freud no texto sobre Leonardo da Vinci⁷⁵.

Passemos, então, aos argumentos apresentados por Jung para compreender as imagens oníricas e como se relacionam aos fatores históricos, o que o conduz eventualmente a uma noção de dinâmica psíquica alternativa. A partir desse panorama, Jung se dirige então ao problema colocado pelas imagens oníricas (*Traumbilder*), a saber: elas devem ser

⁷⁴ Cf. JUNG, C. G. *Transformações*, p.7. Esta afirmação aparece no texto de 1912 entre colchetes e é suprimida da edição revisada publicada em 1952, o que poderia refletir um novo posicionamento do autor no que concerne à compreensão da realidade.

⁷⁵ FREUD, S. Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci (1910). In: _____. *Arte, literatura e os artistas*. Trad. Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 69-165. (Obras incompletas de Sigmund Freud, 4).

compreendidas simbolicamente e não literalmente como se apresentam no sonho; parte-se do pressuposto de que elas possuem um outro sentido. Entretanto, vale ressaltar que Jung situa essa máxima como algo que pertence ao senso comum. É de conhecimento geral que o sonho tem algo de significativo e pode ser interpretado, mas o que podemos apreender a partir da observação da crença em sua simbólica? Quer se trate de reconhecer um sonho como premonitório ou uma realização de desejo, ele parece surgir de uma fonte desconhecida. Assim, onde antes se lia que a divindade ou o demônio falavam em linguagem simbólica ao sonhador e esse enigma precisava ser solucionado, passa a se considerar que o sonho “é uma série de imagens que aparentam ser contraditórias ou antinômicas (*widerspruchsvoll*) e sem sentido (*unsinnig*), mas que decorrem de um material psicológico que provém um sentido claro”⁷⁶.

Além disso, soma-se a esses desdobramentos da crença na simbólica do sonho, o modo como alguns sonhos podem ser considerados típicos e, portanto, sua interpretação não requer o retorno à história de vida da pessoa que sonha. Como descreve Jung, um desses sonhos envolve um ato de violência sexual, em cujo caso as variantes não interferem na compreensão do todo e sua interpretação gira em torno de um mesmo tema ou motivo. Por consequência, seriam imediatamente decifráveis. Por outro lado, como isso não se aplica a todos os sonhos, alguns requerem outro tipo de procedimento mais complexo. De todo modo, essa constatação por si só parece indicar que o funcionamento de nossa alma e de nossas formações espirituais (*geistige Gebilde*) obedecem a leis e finalidades diversas quando em comparação com os produtos de nossa consciência⁷⁷.

Assim, partindo da pergunta *por que os sonhos são simbólicos?* Jung distingue dois possíveis redirecionamentos da questão no campo da investigação psicológica: (1) por/para que (*wozu*) os sonhos são simbólicos – o que, para ele, se adequaria à teoria do desejo freudiana – e (2) de onde vem sua habilidade de apresentação simbólica (*symbolische Darstellung*), já que aparentemente não conseguimos reconhecer rastro de atividade semelhante no pensamento consciente. Propondo repensar essa última questão, Jung tenta demonstrar que existem elementos simbólicos também no pensamento consciente e, em última medida, que há uma conexão ou um denominador comum entre sonho e o pensamento de vigília.

A primeira parte de *Transformações* trabalha com a hipótese da existência de dois tipos de pensamento, a saber: o pensamento dirigido e o pensamento de fantasia (que inclui o mito e o sonho). A primeira característica atribuída ao pensamento dirigido (*gerichtetes Denken*) é o fato de ser direcionado por uma representação dominante (*Obervorstellung*), a partir da qual

⁷⁶ JUNG, C. G. *Transformações*, p. 8.

⁷⁷ JUNG, C. G. *Transformações*, p. 10.

ocorre uma associação automática e o encadeamento de uma série de ideias que guardam proximidade temática. É o caso de pensar na Segunda Guerra Mundial e, na sequência, em mortes, sangue, Auschwitz, Hitler, etc. A representação dominante opera como um ponto de partida capaz de suscitar um sentimento de direção (*Richtungsgefühl*), em decorrência do qual, sem precisarmos pensar efetivamente, se sucedem uma série de imagens de temática semelhante. Segundo Jung, esse tipo de funcionamento seria o que caracteriza o pensamento consciente como um todo e nessas associações, aparentemente, não há nada de simbólico, apenas um tipo de apercepção antecipatória (*antizipierende Apperzeption*).

A segunda característica desafia essa fluidez aparentemente automática do pensamento, através do reconhecimento de que se trata de uma forma de expressão linguística. Considerando que o conceito e a linguagem são o material do pensamento e estão conectados a uma necessidade de comunicação e, em última instância, de direcionamento ao exterior, Jung chega a uma terceira característica: esse tipo de pensamento seria lógico ou dirigido, isto é, um pensamento da realidade (*Wirklichkeitsdenken*). Nesse sentido, no pensamento dirigido tendemos a expressar “a sucessão de coisas objetivo-reais” (*objektiv-realen Dinge*)⁷⁸, de modo que as imagens que nele se mostram conservam, predominantemente, a mesma ordem causal do evento que lhe é correspondente. Assim, “toda as nossas conquistas são uma adequação ao nosso entorno”, incluindo o pensamento dirigido.

Todavia, ainda que o pensamento dirigido e a linguagem verbal possam ser predominantemente considerados em termos de adequação à realidade externa, a dimensão linguística com a qual falamos e pensamos para os outros, é, ela mesma, uma sucessão que guarda o rastro da imitação sonora. Seu caráter onomatopéico e reverberativo exprime tanto a sonoridade da reação afetiva ao estímulo quanto o registro sonoro via percepção, os quais designam (*bezeichnen*) os processos reais (*reale Vorgänge*) na alma (*Seele*). Segundo essa perspectiva, a linguagem é primordial ou essencialmente um sistema simbólico que repercute ou ecoa a sensibilidade que encontramos no encontro com a natureza⁷⁹. Além disso, reiterando as hipóteses de Wundt, Jung considera que:

Uma outra consequência importante dessa interação entre som e mudança de significado é que numerosas palavras perdem, gradualmente, seu significado concreto-sensório original (*ursprüngliche*) por completo e se tornam signos para termos gerais (*allgemeinen*) e para a expressão das funções aperceptivas da relação e da comparação de seus produtos. Deste modo, o pensamento abstrato se desenvolve. Como ele não seria possível sem a mudança subjacente de significado, é ele mesmo

⁷⁸ JUNG, C. G. *Transformações*, p. 11.

⁷⁹ JUNG, C. G. *Transformações*, p. 14.

um produto das interações psicológicas e psicofísicas, a partir das quais o desenvolvimento da linguagem é composto.⁸⁰

Ou seja, a capacidade de adequação da linguagem e o direcionamento do pensamento não decorrem de uma simples relação de causalidade com o acontecimento. Levando em conta esse reconhecimento, o grande foco de Jung a partir desse panorama está no desenvolvimento desses “termos gerais” e como pensar sua precisão. Ainda que o pensamento dirigido adote a forma de palavras e conceitos, a relação entre ambos e a realidade é bastante complexa e coloca em questão os modos como estabelecemos termos e juízos gerais. Assim como ressoam os padrões sonoros, a confirmação social é sempre reafirmada no pensamento dirigido, contribuindo para a sensação de que algo é da ordem da adequação ou precisão (*Angemessenheit*). Ou seja, a proximidade entre pensamento e linguagem também se dá no sentido de algo que coordena significado pessoal e significado social. A partir de Baldwin, Jung indica então que “a linguagem é o registro do conhecimento tradicional”⁸¹. Cada vez que a criança enuncia algo ou se dirige a algo ou alguém, ela tem a oportunidade de ressoar significados comuns e gerais (*allgemein* e *gemeinsam*), que respaldam sua posição na coletividade e a posição desta no grau de precisão reconhecido em seu julgamento. Assim, a linguagem condiciona grandemente o pensamento e, como instrumento da cultura, representa a mudança de uma perspectiva individual-subjetiva para uma perspectiva social-objetiva.

No caso de *Transformações*, isso é traduzido primeiramente no contexto mais amplo do recurso ao “material histórico”, através de uma série de exemplos de como certos motivos poderiam ser identificados através de tradições, épocas e culturas. Com efeito, este procedimento se torna um componente fundamental para a argumentação de Jung⁸². Do ponto de vista metodológico, o favorecimento de tal perspectiva, bem como a preocupação com a coerência de suas associações e o critério de semelhança que lhe é adjacente, podem ser muito

⁸⁰ JUNG, C. G. *Transformações*, p. 22.

⁸¹ JUNG, C. G. *Transformações*, p. 15.

⁸² Esse também é o ponto no qual Jung costuma ser bastante criticado. Ao menos declaradamente, a finalidade do recurso histórico junguiano não parece ser, em sua totalidade, *identificar* símbolos invariáveis da cultura humana ou fundamentar uma hipótese como essa a partir da comparação de casos clínicos. Por outro lado, a sustentação teórica do pensamento dirigido e do pensamento de fantasia (e da aproximação entre eles) está tão vinculada ao suposto paralelismo com os exemplos compilados por Jung na obra que esse procedimento aparenta ser um fim em si mesmo e é inviável não reconhecer a fragilidade que permeia a transição do singular para o universal nesses termos. Na medida em que reconhecem esse ponto de tensão, algumas críticas são especialmente esclarecedoras, ainda que adotem como ponto de partida uma leitura baseada em desenvolvimentos realizados por Jung posteriormente. Dentre elas, destacamos a posição de Karl Jaspers ao comparar o “estudo histórico dos símbolos” de Jung e Ludwig Klages e, nesse mesmo sentido, a crítica de Walter Benjamin ao tentar contrastar sua posição àquela desses mesmos autores. Cf., respectivamente, BISHOP, P. *Ludwig Klages and the Philosophy of Life*. New York: Routledge, 2018, pp. 15-16; BENJAMIN, W. *Passagens*. São Paulo: Editora UFMG, 2009, p. 444 e p. 513. Na presente seção, nos limitamos a restituir a hipótese de trabalho que direciona a argumentação de Jung e sua inserção no diálogo com Freud acerca da psicogênese.

bem visualizados na leitura proposta por Gilbert Durand⁸³. Ainda que o pensamento dirigido carregue esse elo aparentemente “primitivo” através da influência da linguagem, Jung ressalta a inviabilidade de estabelecer uma relação de identificação entre ambos, subordinando demasiadamente o pensamento à linguagem, sem com isso afirmar que este seria além da linguagem (*übersprachlich*).

Para além disso, agora em termos psicanalíticos, Jung também destaca que a questão da adequação reitera que “o segredo do desenvolvimento cultural é a mobilidade (*Beweglichkeit*) e a capacidade de deslocamento (*Verlagerungsfähigkeit*) da libido”⁸⁴. Desde essa perspectiva, o pensamento dirigido e todos os desenvolvimentos culturais que lhe são atribuídos teriam como origem a libido ou, mais especificamente, a possibilidade de transformação da energia psíquica. Considerando como válida essa hipótese, seria de interesse da Psicanálise e de Jung responder à questão colocada por um pensamento que destoa, que à consciência aparenta ser destituído de qualquer direcionalidade⁸⁵. Mas o que acontece na ausência de uma representação dominante e de um sentimento de direção? O sonho e as demais manifestações do inconsciente certamente apresentam um contraponto ao pensamento dirigido. O assim denominado “sonhar” ou “fantasiar” faz referência a um pensamento aparentemente improdutivo em termos de adaptação à realidade (*Realität*) e que se desloca em direção ao passado ou ao futuro, não mais fortemente baseado na forma de discurso, mas em afetos e imagens (*Bilder*). Dadas essas características, poderíamos inicialmente supor que haveria somente um jogo automático de representações. Afinal, enquanto o pensamento dirigido funciona com base na comunicação, o pensamento fantástico é um monólogo, quase espontâneo em suas reminiscências.

Sob este plano de fundo, Jung afirma que o mito seria o ápice do fantasiar, tanto quanto a ciência pode ser considerada o produto mais sofisticado e complexo do pensamento dirigido.

⁸³ Considerado por alguns como discípulo de Gaston Bachelard, Gilbert Durand demonstra interesse por Jung já em *As estruturas antropológicas do imaginário* (1992). À época da publicação de *Estruturas e A imaginação simbólica*, isso pode ser visualizado no modo como Durand se apropria da noção de arquétipo. Em *Estruturas*, ele conclui sobre *Transformações*: “Esta tese parece-nos ao mesmo tempo demasiado vaga quanto à elaboração do material e demasiado precisa e limitada quanto à interpretação. Demasiado vaga porque Jung coleta sem ordem e sem análise isomórfica ou funcional os dados díspares da sua enorme cultura. [...] Não deixa por isso de ser verdade que o sentido primeiro da imagem teriomórfica é o mais primitivo e universal que a estreita especificação freudiana da libido. É esse sentido primitivo que se trata de decifrar, tentando, contrariamente a Jung, compreender os imperativos dinâmicos de uma tal forma” (DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário*, p.72).

⁸⁴ JUNG, C. G. *Transformações*, p. 17

⁸⁵ A referência é novamente à *Interpretação dos sonhos*: “Pois é demonstravelmente inverídico que nós nos abandonamos ao desenrolar (*Ablauf*) de representações sem meta (*einem ziellosen Vorstellungsaufbau*) [...] deixamos de pensar (*Nachdenken*) e permitimos que representações indesejadas venham à tona. Podemos mostrar que só nos é possível renunciar às representações dirigidas (*Zielvorstellungen*) que conhecemos e que, com o cessar destas, imediatamente predominam ideias dirigidas desconhecidas – inadequadamente chamadas inconscientes – que agora determinam o desenrolar das representações indesejadas. Um pensamento sem representações dirigidas não pode ser sequer formulado devido à nossa própria influência sobre nossa vida da alma” (JUNG, C. G. *Símbolos da transformação*, §18, trad. modificada).

Segundo o autor, “o material deste pensamento, o qual renuncia à realidade, naturalmente só pode ser o passado com suas mil imagens mnêmicas (*Erinnerungsbilder*). A linguagem coloquial chama esse pensamento de ‘sonhos’”⁸⁶. Como tal descrição da fantasia já permite antecipar, Jung se inspira⁸⁷ no posicionamento de Freud e relaciona o fator chamado “histórico”⁸⁸, pertinente ao mito, ao interior da articulação teórica acerca da fantasia e da regressão, o que acarreta duas consequências: (1) é com base neste enquadramento em comum que Jung propõe sua leitura do fundamento psicogenético do simbolismo do inconsciente⁸⁹, um primeiro esboço de como viria a ser seu inconsciente coletivo, e (2) o reconhecimento do papel da fantasia para a compreensão da realidade psíquica.

Segundo os apontamentos de Laplanche e Pontalis⁹⁰, “há de imediato no movimento da investigação freudiana e do tratamento psicanalítico uma tendência regressiva para a origem, para o fundamento do sintoma [...]” e até esse momento Jung está completamente imerso nessa problemática. Freud se confronta com a questão da fantasia em 1897 e tenta conciliá-la ao arcabouço teórico já existente da teoria da sedução e de um aparelho psíquico baseado nas transcrições e inscrições de memória. Assim, em seu Manuscrito M, essas construções de teor defensivo são caracterizadas como produtos inconscientes, marcados pela combinação e consequentemente também pela fragmentação de vivências da infância. Dado esse funcionamento, que é então assimilado ao sonho e à formação onírica, a fantasia não somente se opõe à cronologia usual de um acontecimento efetivo, mas também escapa à repressão, o que leva Freud a empreender redirecionamentos em sua teoria⁹¹. Todavia, ainda que a extensão do processo de formação da fantasia ao sonho se mostre eficaz para corroborar a ação de um mecanismo de defesa, ela deixa em aberto a questão a respeito da procedência de seu objeto. Esse parece ser um reconhecimento que não passa despercebido a Jung, na medida em que toma o Édipo como ponto de partida de sua argumentação⁹².

⁸⁶ JUNG, C. G. *Transformações*, p.19.

⁸⁷ JUNG, C. G. *Transformações*, p. 23.

⁸⁸ Segundo Mezan, para Freud, o resíduo pré-histórico abarca dois sentidos: o arqueológico e o infantil, cf. MEZAN, Renato. *Freud, o pensador da cultura*. São Paulo: Companhia das letras, 2006, p. 212.

⁸⁹ Cf. MCGUIRE, W. (hg.), *Briefwechsel bei Sigmund Freud und Carl Jung*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1976, pp. 317-8.

⁹⁰ LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.-B. *Fantasia Originária, Fantasias das Origens, Origens da Fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 45.

⁹¹ MEZAN, R. *Freud, o pensador da cultura*, p. 223.

⁹² Nesse sentido, podemos considerar o que diz Ricoeur, para o qual: “It is remarkable that in the later editions the interpretation of the Oedipus myth was left in the section on “typical dreams” in Chapter 5 (Section D) and was not transferred to the section on “representation by symbols” (Section E of Chapter 6) after the major revision of 1914. The analysis of the Oedipus theme remains in the subsection concerning typical dreams containing death wishes and more particularly, a child's death wish against his father. Regarding the Oedipus myth. Freud was in fact more interested in the “sources of dreams” (the title of Chapter 5), namely their rootedness in childhood

Baseado em Freud, em *Transformações* Jung argumenta que o sonhar ou fantasiar opera em termos de regressão do estímulo do pensar⁹³, contrariamente ao pensamento dirigido, cujo direcionamento é orientado pela progressão. Nesse sentido, o movimento do sonho retorna à matéria-prima ou material cru (*Rohmaterial*) da rememoração, o que inclui não somente a possibilidade da revificação (*Wiederbelebung*) das percepções originárias (*ursprünglichen*), mas também a regressão ao material da rememoração infantil, que pode ser considerada *histórica* também em um sentido mais amplo. A renovação (*Erneuerung*) da cena infantil não seria de fato efetivada, somente poderia retornar através do sonho. O que parece interessar a Jung nesse processo de rememoração é a maneira como, a partir dessa dimensão histórica, a composição “final” do sonho deve mostrar, ao mesmo tempo, um caráter análogo e infantil. Jung estende esse movimento regressivo identificado por Freud e, especulativamente, estabelece um paralelo entre o pensamento fantasístico-mítico da antiguidade (*Altertums*) e o pensamento da criança, conferindo a este um tom arcaico (*archaisch*).

Essa aproximação, baseada em um modelo biológico de transformação embrionária do corpo humano e sua repetição na filogênese, pretende assim justificar que o pensamento infantil seria tão somente uma repetição da pré-história e da antiguidade; isto é, “na psicologia a ontogênese corresponde à filogênese”⁹⁴. Inspirado por esse percurso, Jung acaba por atribuir ao mito um papel central dentro de sua teoria. Se o arcaico sempre substitui a função que falha e os mitos possuem um funcionamento semelhante ao sonho, seria fundamental reconhecer que tendemos a criar mitos – as crianças não são educadas para elaborar mitos, há uma necessidade de mitologia. Para além das críticas ao mérito da reconstrução do desenvolvimento do pensamento, a partir de *Transformações*, o inconsciente sempre está vinculado a uma dimensão intersubjetiva que excede a vivência do indivíduo e que é, portanto, indissociável do processo de rememoração e do material da fantasia. Nesse caso, não somente a linguagem opera de modo

desires. than in the role of representation or symbolization in the legendary disguise”. cf. RICOEUR, P. *Freud and Philosophy: an essay on interpretation*. New Haven & London: Yale University Press, 1970, p. 102, nota 27.

⁹³ Acerca dessa temática, conforme descreve Caropreso, “Segundo as hipóteses do capítulo 7, as percepções poderiam surgir no aparelho por duas vias distintas: a partir da recepção de excitação de origem exógena ou a partir da ocupação do sistema P por excitação proveniente do interior do aparelho, isto é, dos sistemas de memória. O fluxo de excitação que percorreria o aparelho do sistema P até a via motora é chamado por Freud de “progressivo”, e a excitação que o percorreria no sentido inverso – ou seja, dos sistemas de memória ao sistema P – caminharia, portanto, em sentido “regressivo” – de fato, como se sabe, todo o modelo espacial do aparelho psíquico na seção B do capítulo 7 foi montado, em primeira instância, para dar conta do problema clínico e o teórico da *regressão*”. cf. CAROPRESO, F. Representação e consciência na metapsicologia freudiana. *Dois pontos*, [s. l.], v. 13, n. 3, p. 59-79, dez. 2016, p. 65.

⁹⁴ Cf. JUNG, C. G. *Transformações*, p. 25. Essa referência é geralmente atribuída ao biólogo Ernst Haeckel e sua teoria da recapitulação da filogênese. Dois anos depois (1914), Freud ressalta esse mesmo aspecto na *Interpretação dos sonhos*. Segundo Mezan, “a noção de uma herança filogenética inconsciente é comum a Freud e Jung; o que os separa, contudo, é a questão da origem dessa herança”. CF. MEZAN, R. *Freud, o pensador da cultura*, p. 726.

a garantir a adequação, mas também as formações fantasísticas. Como consequência disso, pouco tempo depois, ainda em 1912, o autor cunha o termo *inconsciente impessoal* ou *coletivo*.

Assim, quando Gilbert Durand conclui que “Jung, na esteira da psicanálise, viu igualmente bem que todo o pensamento repousa em imagens gerais, os arquétipos, [...] que determinam inconscientemente o pensamento”⁹⁵, por consequência ele se refere a um problema que é somente apresentado na primeira edição de *Transformações* e de modo algum solucionado, mesmo na edição de 1952. Em *Tipos Psicológicos* (1921), por exemplo, Jung começa a mostrar um pouco mais de cautela em seu diagnóstico da cultura e da ciência como espécies de evolução do pensamento, o que é acompanhado pelo esforço de compreender melhor a relação estabelecida entre símbolo, pensamento (dirigido), fantasia e como podem refletir ou não um traço arcaico.

Assim [como arcaísmo] classifico o caráter *antiquíssimo* (*altertümlichen*) dos conteúdos e funções psíquicos. Mas não se trata aqui do arcaizante, quer dizer, da imitação do antigo (*Altertümlichkeit*) [...]. Trata-se, na verdade, de qualidades que têm o caráter de resquícios ou *resíduos* (*Reliktes*). [...] É claro que o arcaísmo adere, principalmente, às fantasias do inconsciente, isto é, aos produtos da atividade de fantasia inconsciente que atingem a consciência. Assim, a qualidade da imagem é arcaica se ela tiver paralelos míticos inequívocos. Arcaicas são as associações analógicas da fantasia inconsciente, bem como o seu simbolismo (ver *Símbolo*). Arcaísmo é a relação de identidade com o objeto (ver *Identidade*), a “*participation mystique*” (ver adiante). Arcaísmo é o concretismo do pensar e sentir. Arcaísmo é também a compulsão (*Zwang*) ou a incapacidade de autodomínio (o arrebatamento).⁹⁶

Conforme resumido por Mills⁹⁷, “Jung certamente não tinha como intuito sugerir que o inconsciente coletivo fosse meramente uma metáfora, uma construção social ou um significante linguístico determinado pelo relativismo gramatical”. Com a devida ressalva de que a proposta de *Transformações* ainda não apresenta propriamente o inconsciente coletivo

⁹⁵ DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário*, p. 30. Acerca do diálogo estabelecido entre a obra de Durand e a de Jung, Ana Taís Portanova Barros considera que no *Estruturas*, Durand propõe a sua teoria geral do imaginário. Essa teoria tem um dado muito importante que às vezes passa despercebida: ela é baseada na noção durandiana de *schème* (traduzido nas edições brasileiras e portuguesas como "esquema"). O *schème* é uma espécie de amálgama entre sentido e ação, sendo ele o que descreve o "*schème* da descida" no regime místico, por exemplo. Muitas leituras são feitas da teoria do Durand no sentido de colocá-lo como um "estruturalista das imagens" e esse termo pode ter fundamentado essa perspectiva. Essa leitura entra enviesada na sua teoria, tomando a divisão entre "regimes" como a parte mais relevante da obra, mas o que a autora destaca é a noção de trajeto de sentido, que é baseada na noção de *schème*. Em vários momentos, Durand fala que essa é uma divisão mais pedagógica (para possibilitar falar sobre o assunto) do que categórica (uma divisão estrutural-funcional). A partir do *schème*, acontece o que Durand chamou de trajeto de sentido ou trajeto antropológico, onde vão se desenvolvendo as imagens. Variado e logo depois do *schème*, temos os arquétipos (no sentido de Jung), depois os mitos e assim por diante numa crescente de racionalização e de quantidade numérica. cf. BARROS, A. T. M. P. Uma teoria para as formas e forças próprias da imaginação simbólica. *Intexto*, Porto Alegre, v. 40, p. 196-199, ago. 2017.

⁹⁶ JUNG, C.G. *Tipos psicológicos* (OC 6). Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2015, §754.

⁹⁷ Mills, J. *Underworlds: Philosophies of the unconscious from psychoanalysis to metaphysics*. London and New York: Routledge, 2014, p. 121.

em sua total maturação, no panorama referido por Mills o vínculo teórico estreito com a fantasia tende a ser visto como um problema e as interpretações do livro geralmente tentam reinscrever a relação entre mito e fantasia. Esse recurso reduziria o teor evolucionista e “irreal” que acaba impregnando o mito e que, conseqüentemente, comprometeria parte da complexidade da construção mitológica sob o argumento de sua proximidade com o funcionamento psicológico infantil. Neste caso, nota-se a tendência de recolocar o mito a partir das formulações posteriores de Jung o que inclusive permite evitar boa parte do léxico psicanalítico que permeia a obra em 1912⁹⁸. De modo similar, é igualmente possível identificar a tendência de omitir o papel da fantasia ao longo da obra completa de Jung, tanto na fundamentação do que é “psicologicamente verdadeiro”⁹⁹, nas palavras do autor, quanto para a compreensão de sua relação com a realidade (*Realität*)¹⁰⁰. Como consequência, a articulação teórico-conceitual da fantasia passa a ser identificada quase exclusivamente com seu potencial terapêutico, indo em direção e sendo limitada ao desenvolvimento posterior de uma *técnica* de imaginação ativa¹⁰¹.

Vários tipos de críticas podem ser atribuídos ao projeto de *Transformações* e, mais do que seu resultado, o que nos interessa é a questão com a qual Jung está confrontado. Como lembra Endo, “o que estava em questão neste momento era o caráter sexual da regressão como mecanismo de defesa e a possibilidade de rastreá-la [...] no âmbito das experiências sexuais do sujeito e não fora delas, onde Jung situava o coletivo”¹⁰². Além disso, contrariamente à posição que atribui a Freud, Jung não estabelece que “o aparelho psíquico está constituído, fundamentalmente, como um aparelho cuja estrutura e cujo funcionamento o condenam ao engano e ao erro”¹⁰³ e que, portanto, seria necessário um outro âmbito para operar um princípio de realidade.

⁹⁸ Cf. MASSIÈRE, F. *A construção da psicologia analítica a partir do livro Símbolos da Transformação: o processo de escrever e reescrever uma psicologia*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de São João Del-Rei. São João del Rei. 2016. Nele o autor realiza uma análise comparativa entre *Transformações* e sua quarta edição, *Símbolos da libido*, concluindo que há entre ambas a “alteração da fantasia como algo secundário, primitivo e que beira o patológico para um estatuto ontológico que forma a realidade a qual o indivíduo tem acesso” (p. 37).

⁹⁹ Em *Transformações*, essa expressão está relacionada ao que é validado pela ordem coletiva, ou seja, o mito é importante do ponto de vista psicológico também por seu teor coletivo e geral, assim como a linguagem, e não somente como um suporte para projeções subjetivas.

¹⁰⁰ Neste sentido, Serbena afirma que “assim, o mito, tal como é conceituado pela Psicologia Analítica e pelos antropólogos e estudiosos da religião como Joseph Campbell (1992, 1990) e Mircea Eliade (1977, 1991), não é uma *fuga da realidade*, uma fantasia ou fabulação primitiva, mas uma realidade viva e uma forma de se colocar e de atribuir sentido ao mundo e que permanece atuante no mundo moderno” cf. SERBENA, C. A. Considerações sobre o inconsciente: mito, símbolo e arquétipo na psicologia analítica. *Rev. abordagem gestalt.*, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 76-82, jun. 2010, p. 81.

¹⁰¹ Retornaremos a esse ponto no próximo capítulo.

¹⁰² ENDO, P. Freud, Jung e o Homem dos Lobos: percalços da psicanálise aplicada. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica* [online]. 2001, v. 4, n. 1 [Acessado 20 Agosto 2021], pp. 115-130.

¹⁰³ GARCIA-ROZA, L.A. *Introdução à metapsicologia*, p. 224.

Esses dois aspectos encontram solo comum na reflexão acerca da fantasia. Ao mesmo tempo em que é possível considerar que *Transformações* pretende defender que a fantasia do homem moderno é tão somente a repetição de velhas crenças, ou ainda, que as leis fundamentais do espírito permanecem as mesmas, Jung ressalta que as formas clássicas favorecidas outrora costumavam ser válidas e se referiam ao âmbito do instituído. Tanto a fantasia quanto o mito permanecessem vinculados a esse propósito, ou seja, eles não apresentam oposição ou se afastam literalmente da realidade, mas afirmam a busca pelo que é adequado, na mesma medida que o ato comunicativo através da linguagem verbal. Assim, embora as formações de tipo fantasístico se apresentem como um pensamento de meia-sombra (*Halbschatten*) e que só pode ser acessível indiretamente, ao afirmar que o pensamento dirigido possui uma conexão com os fundamentos antigos do espírito humano, Jung não está de todo depreciando o mito ou a fantasia e seu aparecer enigmático. Pelo contrário, essa conexão está no reconhecimento de um solo comum que, mesmo à meia-sombra, reafirma a estratificação simbólica da alma, na qual o inconsciente corresponde ao estrato mais antigo – “antigo” não somente em termos de uma história da humanidade, mas desde um ponto de vista com afinidades fenomenológicas.

Nesse sentido, o destaque da fantasia em relação à realidade permite a Jung entrever: mesmo que não se possa atestar pelo acontecimento verídico do que se expressa no mito, eles mostram que não são “relatos arbitrários de eventos antigos que são propagados, mas apenas aqueles que enunciam ou pronunciam um pensamento da humanidade que seja geral (*allgemein*) e que esteja em constante reconhecimento”.¹⁰⁴ Além desse contraste destacar a correlação entre o ponto de vista individual e sua “sombra” comum ou coletiva, Jung parece estabelecer um campo de potencialidade, isto é, o que não vemos continua nos influenciando, “somente de maneira diferente”¹⁰⁵. E que maneira seria essa? É nesse ponto que Jung lança mão das chamadas “imagens primordiais”. Inspirado por Jacob Burckhardt, para quem todo grego teria algo de Édipo e todo alemão teria algo de Fausto, Jung considera que “Fausto é um mito autêntico, isto é, uma grande imagem primordial (*urtümliches Bild*), na qual cada pessoa precisa reencontrar intuitivamente e à sua maneira seu próprio destino e sua essência”¹⁰⁶.

Como veremos a seguir, Jung aprofunda algumas das intuições presentes em *Transformações*, dentre as quais: a contestação de que só a linguagem ou o conceito são capazes de conduzir à precisão ou adequação à realidade, a oposição segundo a qual as manifestações

¹⁰⁴ JUNG, C. G. *Transformações*, p. 32.

¹⁰⁵ JUNG, C. G. *Transformações*, p. 34.

¹⁰⁶ JUNG, C. G. *Transformações*, p. 34

inconscientes são somente inadequadas, e como o funcionamento de meia-sombra permite que o inconsciente coletivo mantenha sua potencialidade.

1.3 Da imagem primordial ao arquétipo

Em 1919, Jung participa de um simpósio intitulado *Instinto e Inconsciente*, cuja comunicação viria a ser publicada como texto homônimo. Este evento reuniu a *British Psychological Society*, a *Aristotelian Society* e a *Mind Association* e, por consequência, contou com um público muito distinto, como Jung, Bertrand Russell e A. N. Whitehead. Segundo mostra Shamdasani¹⁰⁷, em *Transformações*, a crítica de Jung à libido sexual de Freud tem como consequência uma noção de energia psíquica mais ampla e que não privilegia qualquer pulsão em específico. Em função de tal indeterminação, não somente o vocabulário de Jung parece flutuar, mas o autor é levado a reconhecer temporariamente uma série de pulsões ou instintos, desde a pulsão à propagação (*Propagationstrieb*) até o instinto criativo e de preservação da espécie (*Instinkt der Arterhaltung*), o que, para Shamdasani, sugere a subordinação do instinto à libido. Tendo isso em conta, “Jung então se dedicou a interpretar um conjunto enciclopédico de mitos, como símbolos da libido, o que deixou aberta a questão de como os instintos deveriam ser compreendidos, e como se relacionavam, se é que se relacionavam, com as imagens primordiais”. Em 1919, o panorama estabelecido em *Transformações* parece se inverter e a formulação do conceito de libido é substituída por uma primeira elaboração da relação entre inconsciente e instinto, tendo como principal encaminhamento a apresentação do conceito de arquétipo. Assim, ao longo do presente tópico, pretendemos destacar as contribuições de *Instinto e Inconsciente*, como a conceituação ou nomeação daquilo que estava timidamente insinuado na imagem primordial de *Transformações*, mas também no modo como Jung busca dar um passo adiante na amplitude do campo de ação do inconsciente.

Segundo Kerlake¹⁰⁸, no final do século XIX as teorias do inconsciente testaram os limites do referencial biológico e fisiológico de sua época e a tendência naturalizante das teorias da mente. Mais especificamente, a cisão entre ser humano e o resto da natureza teria encontrado nesse contexto sua reafirmação mais pronunciada, o que poderia ser atribuído ao reconhecimento da existência de um inconsciente, mais do que à consciência humana. Ainda

¹⁰⁷ Cf. SHAMDASANI, S. *Jung and the making of modern psychology*, p. 240.

¹⁰⁸ KERSLAKE, C. *Deleuze and the unconscious*. London and New York: Continuum, 2007, p. 5. Para outro ponto de vista acerca de temática semelhante, cf. GÖDDE, G. *Traditionslinien des “Unbewussten”: Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Tübingen: Fuldaer, 1999.

segundo o autor, a colaboração entre Freud e Jung representou a interrupção de uma tradição de teorias do inconsciente já existente e vinculada a nomes como Pierre Janet¹⁰⁹ e Henri Bergson. Não obstante, ao menos para Kerslake, em 1919 Jung não estaria apenas dialogando com a pulsão de Freud, mas diretamente com a teoria do instinto de Bergson¹¹⁰. Essa interpretação ganha certo respaldo na medida em que a formulação do instinto apresentada por Jung não registra referência em postulações freudianas e, nesse sentido, destoa de *Transformações*, o que poderia contribuir para a interpretação de que há aqui um tipo de ruptura na teoria emergente de Jung; um distanciamento em relação aos postulados freudianos.

Em outras palavras, o confronto explícito com o componente biológico neste momento, quando comparado à formulação da imagem primordial de *Transformações*, impõe um aparente desafio de conciliação entre o teor histórico e cultural já demonstrado em 1912 e o referencial biológico que permeia o texto de 1919. Como que tentando evitar uma possível incompatibilidade entre essas duas perspectivas, a bibliografia secundária parece seguir uma tendência de desvincular o que é considerado o inconsciente coletivo identificado com a clínica e a história cultural, ou os estudos da cultura realizados pelo autor, e o inconsciente que guarda relação com o instinto. Afinal, como se a argumentação em favor de arquétipos que seriam imagens aparentemente universais e a-históricas não fosse suficientemente delicada, como conceder que esses mesmos arquétipos são também inatos e ainda possuem ramificações biológicas?

Nesse sentido, operam-se alguns cortes mais ou menos didáticos: a ênfase no desenvolvimento do conceito de símbolo é destacada de toda a articulação teórica e conceitual que lhe circunscreve e faz referência não somente ao instinto, mas também à libido como energia psíquica, à intuição e à tonalidade afetiva. Por sua vez, a discussão acerca da energia psíquica e do instinto é retomada principalmente por meio de um viés de estudos neurológicos¹¹¹. A incompatibilidade inerente a essa ruptura, por mais coerente que o

¹⁰⁹ Em 1905, Jung realizou um estágio na *Salpêtrière* com Pierre Janet. Anos depois, relata que a influência de Janet ao nível pessoal tinha sido mais forte que em seu trabalho teórico. Apesar disso, evidência desse encontro pode ser vista no uso de Jung da noção de *abaissement du niveau mental*.

¹¹⁰ KERSLAKE, C. *Deleuze and the unconscious*, p. 69. O autor considera que este é (mais) um ponto de afinidade que aproximou Deleuze de Jung. “It seems that Deleuze is appealing to the Jungian theory of archetypes in order to elaborate the biological component of the Bergsonian unconscious” (p. 68). A partir desse objetivo, o autor propõe uma continuidade entre *Transformações* e *Instinto e Inconsciente*, defendendo que o arquétipo de Jung afirma a intuição como faculdade preferencial para articular a duração, em cujo caso a imagem primordial humana seria uma consciência instintual (tal como em outros animais). Dentre as várias abordagens acerca da influência de Bergson sobre a teoria de Jung, a de Kerslake se destaca por não se limitar à discussão do método intuitivo.

¹¹¹ Cf., por exemplo, ROESLER, C. Are archetypes transmitted more by culture than biology? Questions arising from conceptualizations of the archetype. *Journal of Analytical Psychology*, Oxford, vol. 57. p. 223-246, 2012; HOGENSON, G. Archetypes as action patterns. *Journal of Analytical Psychology*, vol. 54, n. 3, p. 325-337, 2009.

procedimento pretenda ou possa ser, acaba sendo imposta pelo próprio Jung. Ao reformular *Transformações* em 1952 e traçar uma linha contínua entre o arquétipo e as imagens primordiais, o autor torna inevitável a aproximação entre a contextualização de ambos, o que envolve o desconforto de considerar a proposta inicial de um arquétipo vinculado ao instinto.

Como o título antevê, *Instinto e Inconsciente* é dedicado à temática da conexão estabelecida entre o inconsciente e o instinto, principalmente no que concerne ao “lado psicológico” que também compõe tal problema. Para resolver essa questão, Jung adota como perspectiva a possibilidade de uma caracterização psicológica da ação instintiva, ao invés de uma descrição que tome como ponto de partida os aspectos biológicos e então considere seus efeitos no psiquismo. Essa questão norteadora encontra justificativa na impossibilidade de dissociar completamente aspectos anátomo-fisiológicos de aspectos anímico-psíquicos e, ao mesmo tempo, no objetivo de resguardar a autonomia do inconsciente em relação ao instinto. Em suma, a questão que permanece implícita é se a atividade inconsciente pode ser considerada instintiva ou não e quais são as implicações que a resposta acarreta.

Nesse sentido, Jung inicialmente caracteriza o instinto a partir da análise da *all-or-none reaction* proposta por William Rivers¹¹², cuja proposta assume uma perspectiva fisiológica¹¹³. De acordo com Rivers, a atividade instintiva (*instinktive Handlung*) pode ser considerada uma reação ou “um processo que apresenta uma gradação de intensidade não correspondente às circunstâncias”¹¹⁴. Isso significa que a uma reação é atribuída uma intensidade específica, de modo que a primeira estaria sempre vinculada à segunda, independentemente das circunstâncias envolvidas em sua origem. Além da tentativa de explicar a ausência de proporção entre o estímulo (*Reiz*) e a reação, essa perspectiva permite afirmar que a reação é constante e se repete indistintamente. No entanto, segundo Jung, o ponto de vista dos processos psicológicos da consciência mostra a imprecisão da proposta de Rivers, na medida em que é possível identificar uma série de processos que se encaixariam no critério da desproporção da intensidade em relação ao estímulo, como afetos (*Affekte*), impressões (*Eindrücke*) ou impulsos (*Impulse*) exagerados, sem com isso tendermos a considerá-los instintivos.

Outro critério de caracterização da ação instintiva prevê que o fundamento (*Grund*) e a finalidade (*Zweck*) de um comportamento podem não ser completamente conscientes, atribuindo-lhe, portanto, a alguma necessidade obscura. Nesse caso, tal necessidade é oposta

¹¹² Antropólogo, psiquiatra e neurologista inglês, Rivers era um dos outros participantes do simpósio.

¹¹³ Cf. SHAMDASANI, S. *Jung and the making of modern psychology*, p. 241.

¹¹⁴ JUNG, C.G. *Instinto e Inconsciente*. In *A Natureza da Psique* (OC.2). Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Editora Vozes, 2011, § 264.

aos processos conscientes e à continuidade da consciência e da motivação que estes pressupõem, razão pela qual a ação instintiva “aparece (*erscheint*) como um acontecimento psíquico mais ou menos abrupto, um tipo de interrupção (*Einbruch*) da continuidade da consciência”¹¹⁵, correlata a uma necessidade interna ou interior¹¹⁶ da qual só conhecemos o resultado. Não obstante, em termos práticos, subscrever essa concepção de instinto tem como consequência direta somente uma reprodução imprecisa da diferenciação já conhecida entre processos conscientes e inconscientes. Sua insuficiência, segundo Jung, está no fato de que, enquanto o instinto pode ser classificado como inconsciente, os processos inconscientes não seriam necessariamente instintivos.

Mesmo considerando uma necessidade igualmente inconsciente, como o medo, para ambos os tipos de processos, o medo de galinhas não é reconhecido como instintivo, o que poderia ser facilmente aplicado ao medo de serpentes, explica Jung. A distinção entre eles é determinada, em última instância, pela similaridade (*Gleichartigkeit*) da ação e da regularidade (*Regelmässigkeit*) com que a ação instintiva acontece, permitindo assim sua generalização e garantindo a recorrência da reação. No plano da caracterização dos processos instintivos, a análise de Jung é resumida através da constatação de que “só se deveria considerar como instintos os processos inconscientes e herdados que se repetem uniformemente e com regularidade por toda parte. Ao mesmo tempo eles devem possuir a marca da necessidade compulsória, ou seja, um caráter reflexo [...]”¹¹⁷. Nesse sentido, os instintos estariam muito distantes da mera manifestação do inconsciente, considerando como os primeiros são universais, uniformes e regulares, enquanto as manifestações do inconsciente carregam o imbricamento de uma vivência e inconsciente pessoal e suas variações. Em termo processuais, o instinto se assemelha a um mero reflexo e dificilmente a complexidade de uma fobia poderia ser considerada meramente instintiva.

Tal como o fizera em *Transformações*, Jung conduz o problema mais uma vez à questão sobre sua origem. Isso porque a proximidade inicial entre inconsciente e instinto se concentra no desconhecimento das motivações que estariam na origem da ação. Mesmo considerando a questão em termos mais amplos, isto é, sobre a herança de instintos, “o fato [...] não traz nenhuma contribuição para explicar sua origem”¹¹⁸. A hipótese segundo a qual um aprendizado

¹¹⁵ JUNG, C. G. *Instinto e inconsciente*, §265.

¹¹⁶ O termo utilizado por Jung nessa passagem é “*innere Nötigung*”, em referência ao modo como Kant se refere ao instinto em sua Antropologia.

¹¹⁷ JUNG, C.G. *Instinto e inconsciente*, §267.

¹¹⁸ JUNG, C. G. *Instinto e inconsciente*, § 268.

individual poderia ser generalizado e automatizado em termos mais amplos estaria longe de apresentar uma solução, como mostram exemplos como:

Seja, por ex., o instinto de propagação (*Fortpflanzungsinstinkt*) extremamente refinado da *Pronuba yuccasella*, a mariposa da iúca. Cada flor da iúca se abre apenas por uma única noite. A mariposa tira o pólen de uma dessas flores e o transforma em bolinha. A seguir procura uma segunda flor, corta-lhe o ovário e, pela abertura, deposita seus ovos entre os óvulos da planta; vai em seguida ao pistilo e enfia a bolinha de pólen pelo orifício, em forma de funil, do ovário. A mariposa só executa esta complicada operação uma única vez em sua vida.¹¹⁹

Julgando o conjunto de critérios analisados como explicação insuficiente para compreender acontecimentos como o instinto da mariposa, na medida em que não poderiam ser explicados a partir de uma hipótese de aprendizagem, exercício ou repetição, Jung reformula o eixo da discussão e passa a focar não mais o instinto, mais a intuição (*Intuition*). Como um comportamento tão *preciso* poderia ocorrer nesse caso? Essa parece ser uma das questões de fundo. A possibilidade dessa mudança de foco se deve, segundo Jung, à filosofia de Bergson. Semelhantemente ao instinto e às manifestações inconscientes, a intuição parece ser movida por uma necessidade obscura, da qual só é possível conhecer o resultado; nesse caso, a irrupção de um conteúdo de uma ideia súbita (*Einfall*) na consciência. Nesse sentido, ela envolve um tipo de processo de percepção, mas uma percepção inconsciente, ao contrário da atividade sensorial e da introspecção. Jung defende então que a intuição é como um instinto, mas, ao invés de gerar uma atividade específica, ela ocasiona um compreender ou apreender (*Erfassen*) instintivo.

Afinal, por que refletir sobre a relação entre inconsciente e instinto (e ainda sobre a intuição) seria importante? Curiosamente, o comentário de Shamdasani¹²⁰ sobre o texto suprime qualquer menção à intuição, optando por dar continuidade ao enfoque no instinto e colocando em destaque o modo como o uso deste conceito permite ultrapassar o plano subjetivo do inconsciente e vislumbrar seu fundamento geral ou coletivo. Além do interesse por uma perspectiva coletiva e adotando um ponto de vista diverso, Kerslake¹²¹ considera essa articulação instinto-intuição-inconsciente como uma tentativa de retratação da influência lamarckiana, de acordo com a qual os arquétipos seriam considerados “depósitos de experiências da humanidade, constantemente repetidas”.

¹¹⁹ JUNG, C. G. *Instinto e inconsciente*, §268. Jung atribui esse exemplo ao botânico Kerner von Marilaun, em *Pflazenleben*, II: *Geschichte der Pflanzen*.

¹²⁰ Cf. SHAMDASANI, S. *Jung and the making of modern psychology*, p. 240-243.

¹²¹ KERSLAKE, C. *Deleuze and the unconscious*, p. 88.

De todo modo, nesse momento Jung considera o inconsciente principalmente a partir da relação limiar que estabelece com a consciência. Ou, mais especificamente, conteúdos que mostram um valor energético específico – desde lembranças há muito perdidas até a atividade combinatória envolvida no sonho. “À soma de todos estes conteúdos dou o nome de inconsciente pessoal”¹²². Com base no argumento da intuição, Jung enxerga uma abertura a partir da qual pode fundamentar seu inconsciente coletivo, isto é, um estrato inconsciente que não seria estritamente adquirido (*erworbene*) individualmente, mas herdado (*vererbten*). Isto porque as regularidades “instintivas” só poderiam ser comparadas ao inconsciente coletivo, não ao pessoal, e qualquer discussão sobre o ponto de vista psicológico do instinto levaria a esse mesmo reconhecimento. Segundo Pilard¹²³, a correlação entre instinto, intuição e arquétipo será o que melhor retrata essa especificidade do inconsciente, ou seja, seus imbricamentos de ordem coletiva ou não estritamente subjetiva. Enquanto o instinto é definido em função do comportamento que acarreta, ou seja, uma reação uniforme, regular e compulsória, a intuição permite associar o inconsciente ao instinto, movimento a partir do qual o inconsciente coletivo é identificado com aspectos semelhantes ao instinto:

Devemos incluir também as formas a priori, isto é, inatas, da intuição (*Anschauung*), da intuição (*Intuition*), nomeadamente, os arquétipos da percepção e da apreensão que são determinantes necessárias e a priori de todos os processos psíquicos. Da mesma maneira como os instintos impelem o humano a adotar uma forma de existência especificamente humana, assim também os arquétipos forçam a percepção e a intuição a assumirem determinados padrões (*Bildungen*) especificamente humanos. Os instintos e os arquétipos da intuição formam (*bilden*) o inconsciente coletivo¹²⁴

Ou seja, assim como o instinto, os arquétipos da intuição são fenômenos coletivos, cuja aparição é geral e uniformemente disseminada. Além disso, se os instintos têm a capacidade de direcionar à ação, o arquétipo seria capaz de compelir tanto a intuição quanto a percepção a modos específicos de formações (*Bildungen*).

Pilard considera que esses são indícios de que (1) Jung está fundamentando o arquétipo a partir da função da intuição e (2) nesse sentido, o favorecimento da dimensão da *Erscheinung*, ao invés da representação ou do fenômeno, resguarda sua origem inconsciente e a relação com a consciência pela via da intuição. Além disso, poderíamos destacar que esse procedimento ou a introdução do conceito de arquétipo neste momento cumpre, ao menos, duas finalidades: (I) a ele é relegada certa função ordenadora de um inconsciente coletivo que ainda permanece

¹²² JUNG, C. G. *Instinto e o inconsciente*, § 270.

¹²³ PILARD, N. *Jung and Intuition: On the Centrality and Variety of Forms of Intuition in Jung and the post-jungians*. London: Karnak, 2015, p. 155.

¹²⁴ JUNG, C. G. *Instinto e inconsciente*, § 270.

vago; (II) na qualidade daquilo que exerce algum grau de influência sobre nossas percepções e intuições, o arquétipo assegura a indissociabilidade entre o inconsciente pessoal e o coletivo.

Jung considera que a dificuldade em perceber a influência do inconsciente coletivo e seus arquétipos como algo próximo a um funcionamento instintivo está, em última instância, na tendência humana de fundamentar às próprias ações racionalmente e buscar por motivações ou explicações; como se tudo pudesse ser determinado por atos da vontade. Nesse sentido, Jung defende que o excesso da razão pode se mostrar mais pernicioso ao julgamento que o instinto. Assim, o autor profere afirmações como “com isto o instinto foi domesticado, mas o motivo básico continua sendo o instinto”¹²⁵, ou “da mesma forma como a Biologia comumente só atribui apenas uns poucos instintos ao homem, assim também a teoria do conhecimento reduz os arquétipos a um número relativamente pequeno de categorias [...]”¹²⁶. A crítica à precedência do pensamento e da racionalidade, já presente em *Transformações*, encontra assim certa continuidade. As consequências de tais questionamentos, e notadamente a busca por alternativas, perpassam o conceito de arquétipo da intuição, a respeito do qual Jung estabelece um percurso que vai de Platão a Kant e Schopenhauer e, como ele mesmo reconhece, trata-se de um esboço “infelizmente por demais sumário”¹²⁷.

Platão confere um valor extraordinariamente elevado aos arquétipos como ideias metafísicas, como παραδειγματα, em relação aos quais as coisas reais se comportam meramente como μιμειζ como imitações, cópias. [...] A partir de Descartes e Malebranche, porém, o valor metafísico da ideia, do arquétipo, declina sensivelmente. Torna-se um "pensamento", uma condição interna do conhecimento [...]. Finalmente Kant reduz os arquétipos a um reduzido número de categorias da razão. Schopenhauer vai mais longe ainda no processo de simplificação, embora ao mesmo tempo volte a conferir um valor quase platônico aos arquétipos.¹²⁸

A introdução desse panorama aparenta ser meramente ilustrativa e, por sua extensão, impossibilita uma visão geral do que está sendo proposto. Entretanto, de modo geral, cabe ressaltar que Jung estabelece um paralelo entre o percurso científico e o filosófico, no qual julga visualizar uma tentativa de racionalização demasiada ou uma tentativa de encobrimento do arquétipo em conceito racional. O que Jung parece destacar no cerne desse percurso é o comprometimento da história da Filosofia com os diferentes modos como “retratamos

¹²⁵ JUNG, C. G. *Instinto e Inconsciente*, § 272.

¹²⁶ JUNG, C. G. *Instinto e Inconsciente*, §274.

¹²⁷ Marilyn Nagy se dedica a um percurso semelhante e de forma mais detalhada, cf. NAGY, M. Teorias dos arquétipos - Platão e Schopenhauer. In: _____. *Questões filosóficas na psicologia de CC. Jung*. Trad. Ana Mazur Spira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 183-193.

¹²⁸ JUNG, C. G. *Instinto e Inconsciente*, §275-276.

(*abbilden*) interiormente o mundo”¹²⁹. Sob esse plano de fundo, o autor reitera a importância de refletir sobre as determinações presentes em nossos modos de apreensão, razão pela qual ele lança mão do conceito de arquétipo e da imagem primordial. Nesse sentido, “a imagem primordial (*Urbild*) poderia muito bem ser descrita como a intuição do instinto de si mesmo ou como o autorretrato do instinto, à semelhança da consciência que nada mais é, também, do que uma intuição interior do processo vital objetivo”¹³⁰. Por intermédio da imagem primordial, a apreensão inconsciente (o arquétipo) pode atuar semelhantemente à consciência, ou seja, ela seria capaz de atribuir forma (*Form*) e determinação (*Bestimmung*). E, contrário ao que se poderia pensar no longo percurso de “encobrimento” do arquétipo, os resultados dessa operação não seriam menos adequados ou precisos do que as formas impressas pela consciência ou pela racionalidade – como no exemplo da mariposa. Uma apreensão intuitiva não seria necessariamente menos adequada ou precisa que a determinação racional e as imagens primordiais são tão inevitáveis quanto os instintos.

O comentário de Shamdasani aponta dois desdobramentos a partir da comparação entre inconsciente e instinto. Em primeiro lugar, ele ressalta que essa aproximação com o instinto é característica da Psicologia do século XX e do modo como ela reproduz o funcionamento da ação instintiva na esfera do conceito de inconsciente. Isso permitiria a Jung justificar um inconsciente coletivo, na medida em que o instinto é considerado regular e universal e essas mesmas características seriam estendidas ao funcionamento inconsciente. Em segundo lugar, Shamdasani destaca que, neste momento, Jung adota um posicionamento diferente em relação às imagens primordiais de *Transformações*. Mas, também neste aspecto, ele se limita a dizer que Jung confere a elas um tipo de funcionamento instintivo¹³¹. Na medida em que o funcionamento do inconsciente coletivo engloba tanto o inconsciente pessoal quanto a atividade consciente, esse procedimento lhe garante certa primazia, algo que já estava implicitamente esboçado desde *Transformações*. Seguindo a vertente oposta a Shamdasani, Pilard¹³² prioriza o critério da intuição e afirma o caráter de determinismo que circunda a conceituação tanto do arquétipo quanto da imagem primordial. Como explicita a autora¹³³, em *Transformações*, Jung considera que o inconsciente coletivo diz respeito à sedimentação das experiências humanas e,

¹²⁹ JUNG, C. G. *Instinto e inconsciente*, §277. No alemão: “[...] die Art und Weise, wie sich der Mensch innerlich die Welt abbildet“.

¹³⁰ JUNG, C. G. *Instinto e inconsciente*, § 277.

¹³¹ SHAMDASANI, S. *Jung and the making of modern psychology*, pp. 242-243.

¹³² “[...] the thirteen references of the entry “Anschauung” are thus distributed: four quotations by Goethe, supplemented by three others in the correlated entry “Anschauen”, seven quotations by Kant and six others for “Anschauen”, and two quotations by Johann Gottlieb Fichte”. Cf. PILARD, N. *Jung and intuition*, p.143.

¹³³ Cf. PILARD, N. *Jung and intuition*, p. 163.

ao mesmo tempo, a uma imagem desse processo de formação. Nesse sentido, somando a referência a Bergson, Pilard conclui que a “realidade” da *psique*, ou sua *Anschauung*, só seria acessível através dos arquétipos e, por consequência, do inconsciente coletivo.

Jung finaliza sua exposição elucidando que “a psicologia analítica deve se ocupar diariamente, junto a pessoas sadias e enfermas, com perturbações das imagens primordiais no processo de apreensão (*Auffassung*) consciente”¹³⁴. Ao mesmo tempo em que reconhece a inevitabilidade da dimensão coletiva do inconsciente, essa conclusão vem acompanhada de uma prudência que Jung não mostra em *Transformações*, a saber, em 1919 ele consegue distinguir a influência do inconsciente coletivo, no que ela se assemelha a um instinto que parece impor um determinismo à ação ou à percepção, sem com isso reduzir as possibilidades do inconsciente a um modelo de funcionamento arcaico e indiferenciado. Mais do que isso, trata-se de não mais estabelecer uma relação de equivalência entre o inconsciente e o resultado da censura ou o recalado, modelo a partir do qual o inconsciente seria tão somente um receptáculo. Nas palavras de Jung¹³⁵, “nós podemos dar um passo adiante e dizer que o inconsciente, na verdade, cria novos conteúdos...a mim, parece bem mais importante descobrir o que realmente constitui a atividade positiva do inconsciente”.

Posteriormente em sua obra, Jung irá relacionar esse tom determinista vinculado à manifestação do inconsciente coletivo com a sociedade e o modo como ela impõe uma série de papéis ou funções ao indivíduo, com os quais o mesmo se identifica ao longo de sua vida e, nesse processo, corre o risco de permanecer encerrado em um automatismo. A isso, ele vai contrapor o processo denominado *individuação*. Esse tipo de articulação parece impossível em 1919 porque, até esse período, os esforços do autor são no sentido de estabelecer o fundamento de sua teoria do inconsciente, enquanto a dimensão subjetiva será propriamente pormenorizada somente a partir de *Tipos Psicológicos*, realizados os devidos encaminhamentos no que concerne ao eu e ao funcionamento da personalidade.

Vale ainda destacar que Jung tematiza, em igual medida, a determinação e o determinismo e, sob o plano de fundo do instinto, certamente afirmar que o inconsciente é capaz de determinação possui um tom bastante diferente de insinuar que o inconsciente atua como um determinismo. Esse parece ser justamente o ponto em que Jung finaliza a exposição de *Transformações*, que é retomado em *Instinto e inconsciente*, mas que passa despercebido.

¹³⁴ JUNG, C. G. *Instinto e Inconsciente*, § 279.

¹³⁵ JUNG, C. G. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In *A Natureza da Psique* (OC 8/2). Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Editora Vozes, 2011, §364.

No capítulo a seguir, os apontamentos concernentes ao inconsciente coletivo cedem espaço a considerações sobre seus impactos na psicologia individual, ou seja, Jung procura explicitar do que se trata nas (in)determinações do inconsciente. Essa mudança de perspectiva, ou de posição, permite a Jung investigar os desdobramentos da teoria da fantasia no período imediatamente posterior a *Transformações e Símbolos da libido*. Atrelada à descrição da dinâmica psíquica, vê-se expandir a importância da fantasia no funcionamento psíquico individual. Já não se trata somente de demarcar a distinção entre consciência e inconsciente, que até então tinha sido representada pelo pensamento dirigido e as imagens oníricas ou de fantasia, respectivamente, mas de demonstrar a possibilidade de uma relação compensatória entre ambos. Ao contrário da ciência e do funcionamento da consciência, que operam no sentido da adequação e do ajustamento e que elevam a palavra a uma significação absoluta (tal como já anunciava a descrição do pensamento dirigido), em última análise, o processo de adequação não é de todo divergente do funcionamento inconsciente. Em expressões como o símbolo, por exemplo, guardadas as devidas diferenças, seria possível visualizar uma mesma vertente desse processo em ação. Diante desse contexto, caberá à fantasia e às expressões inconscientes questionar os limites de nossa atitude psicológica e demonstrar a compreensão sintética do acontecimento psíquico, como diria Jung.

CAPÍTULO 2 – A IMAGEM DA FANTASIA (*PHANTASIEBILD*)

Como vimos no capítulo anterior, ao conduzir seus experimentos com os testes associativos, Jung se depara, em primeira mão, com alguns indícios da dinâmica do inconsciente. Apesar de suas contribuições anteriores à Psiquiatria, é por meio do conceito de complexo e dos processos associativos que ele parece vislumbrar uma temática que lhe seguirá nos anos seguintes e que o aproxima de Freud. Vimos também como, a partir da afetividade Jung empreende tentativas de explicação da autonomia e do estranhamento que marcam os acontecimentos psíquicos decorrentes do inconsciente. A aproximação com a Psicanálise de Freud permite a Jung aprofundar a importância das imagens oníricas, em sua relação com o mito e a fantasia, percurso através do qual o autor entrevê outras possibilidades de transmissão de conhecimento e também considera a existência de imagens primordiais. Posteriormente, essa hipótese culmina numa primeira elaboração do arquétipo, a partir do qual seria possível considerar o inconsciente enquanto o fundamento coletivo da *psique*.

No capítulo que se segue retomamos a temática da imagem a partir de um outro ponto de vista, com o intuito de explorar os desdobramentos da orientação coletiva esboçada no capítulo anterior e expor o modo como incidem nas considerações junguianas acerca da *psique* individual. Nesse sentido, o capítulo adota como ponto de partida os desenvolvimentos concernentes à atividade de fantasia e segue até a elaboração de um conceito de imagem, cujo encaminhamento teórico inclui o reconhecimento da imagem primordial como princípio subjacente e capaz de conferir forma à experiência. Para tanto, adotaremos como fonte principal de análise o texto *A função transcendente*¹, primeiramente esboçado por Jung em 1916, mas publicado somente em 1958. Dado o distanciamento entre uma data e outra, em termos cronológicos e principalmente em referência ao amadurecimento teórico do autor, a abordagem dos temas explorados no escrito requerem algum cuidado. Segundo descrição dos editores da *Dynamik des Unbewussten (Dinâmica do inconsciente)*, em *A função transcendente*, Jung “analisa o caráter prospectivo dos processos inconscientes. É daqui que os estudos de Jung sobre a ‘imaginação ativa’, componente essencial da experiência psíquica e das discussões no âmbito da Psicologia Analítica, têm o seu ponto de partida”². De modo geral, por ‘imaginação

¹ JUNG, C. G. *A Função Transcendente*. In: _____. *A Natureza da Psique* (OC 8/2). Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Editora Vozes, 2011, pp 11-38.

² JUNG, C. G. *A natureza da psique*, p. 8.

ativa’, compreende-se desde uma técnica até a importância atribuída por Jung à fantasia, o que perpassa tanto sua elaboração teórica quanto seu legado clínico e prático, como pode ser visto na revisão elaborada por Joan Chodorow³. Sobre a repercussão dessa temática, a autora considera que “as experiências com a fantasia findaram por modificar sua [de Jung] vida. Quando ele emergiu dos anos de preocupação com as imagens internas (por volta de 1919), ele estava pronto para assumir a liderança de sua própria escola de psicologia”⁴.

Assumindo outro viés, esforços tais como os empreendidos por Miller (2004)⁵ e que registram uma versão crítica do manuscrito permitem retomá-lo sob outras perspectivas, o que também buscamos fazer a seguir. Nossa intenção em retornar à *Função transcendente* é explorar o que esse manuscrito pode dizer sobre o estatuto da fantasia, para em seguida compreender o conceito de imagem da fantasia e seus desdobramentos, tal como elaborados por Jung em *Tipos Psicológicos*. Mantendo em segundo plano as preocupações clínicas e práticas que certamente se mostram fundamentais para o desdobramento do manuscrito, nos limitaremos no presente capítulo: num primeiro momento, às considerações pertinentes ao chamado ajustamento ou à adequação (*Anpassung*) para, em um segundo momento, explicitar de que forma ele incide no que Jung está considerando uma expressão inconsciente (*unbewusster Ausdruck*). Por fim, complementamos nosso percurso ao apresentar a definição de imagem presente em *Tipos Psicológicos*, a partir da qual objetivamos mostrar como Jung conduz a discussão desde a expressão (*Ausdruck*) até o papel fundamental atribuído à imagem primordial. Esse contexto favorece o aprofundamento de questões já antecipadas no capítulo anterior, mais especificamente, as objeções ao trato do material histórico e à ênfase retrospectiva, que Jung julga presente na Psicanálise freudiana. Além disso, também permite expor os desenvolvimentos do próprio autor no que diz respeito à importância relegada à fantasia e seus questionamentos acerca das formações do inconsciente de um modo geral. Desde esse ponto de vista, pretendemos mostrar ao fim do capítulo que o recurso à imagem ao qual Jung se refere aparece vinculado aos modos de expressão do inconsciente, às possibilidades de lhe conferir forma, e às condições de nossa experiência.

³ CHODOROW, J. *Jung on active imagination*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997.

⁴ CHODOROW, J. *Jung on active imagination*, p. 22.

⁵ Embora mantenha as preocupações clínicas em seu horizonte, Miller permite ao leitor ou leitora acompanhar as modificações realizadas no texto até sua publicação e ainda explora temáticas concorrentes dentro do que é proposto por Jung. Acerca desse último aspecto, cf. MILLER, J. C.; JUNG, C. G. *The transcendent function: Jung's model of psychological growth through dialogue with the unconscious*. Albany: State University of New York Press, 2004, pp. 99-117.

2.1 O problema em torno da adequação (*Anpassung*): um debate entre Jung e Jones

Longe de solucionar todos os conflitos teóricos envolvidos, o desenlace com Freud e a Psicanálise, iniciado em meados de 1911/1912, deixou um legado de temáticas em aberto e que seriam pormenorizadas por Jung somente nos anos seguintes. Ao menos de forma direta, a tentativa de elaborar a própria teoria da libido entrou em um longo hiato após a publicação de *Transformações e símbolos da libido*, sendo devidamente retomada apenas posteriormente⁶, o que entretanto não significou que as objeções de Jung direcionadas a Freud naquele período tenham seguido o mesmo caminho. Um exemplo disso é observado em 1916⁷, quando Jung dedica-se ao primeiro rascunho de sua *Função transcendente* e verbaliza mais uma vez, de maneira enfática, objeções ao modelo ‘retrospectivo’ que o autor costumava identificar na orientação da Psicanálise⁸. Sob essa inspiração, de modo geral, Jung ressalta que a questão acerca de como proceder no confronto com o inconsciente deveria conduzir ao abandono de alguns preconceitos ainda presentes na Psicologia, tais como as preocupações referentes à verdade do fenômeno psíquico e ao reconhecimento da insuficiência de soluções meramente morais ou mesmo da auto-observação na resolução de questões de ordem psicológica.

A partir de tal perspectiva, podemos destacar dois problemas, que são apresentados por Jung de maneira complementar. Em primeiro lugar, faz-se necessário retomar a questão da dinâmica psíquica e compreender a relação entre a consciência e o inconsciente: um não pode ser reduzido ou subjugado ao outro, há uma dinâmica necessariamente compensatória entre ambos. Ao invés de enfatizar ou reforçar a distância entre ambas as instâncias, seria mais apropriado, segundo Jung, reconhecer e mesmo valorizar em seu contraste a influência do inconsciente sobre a consciência. Esse retorno à dinâmica psíquica encaminha ao segundo problema. Tendo como ligação o conceito de adequação ou ajustamento (*Anpassung*), Jung conduz a discussão até o problema das expressões do inconsciente e, em última instância,

⁶ Aqui podemos considerar como exemplo o desenvolvimento do tema em *A energia psíquica* (1928).

⁷ Como destaca Miller, “Jung’s emergence both from his break with Freud and from his descent into the unconscious took place in 1916, a pivotal year in which he wrote three of his major early works: “The Transcendent Function” (1957/1960); “The Structure of the Unconscious” (1916/1953), which was later revised and became “Relations Between the Ego and the Unconscious” (1928/1953); and the anonymously published *VII Sermones ad Mortuos* (1925/1967). A year later he wrote another major work, “The Psychology of the Unconscious Processes” which later was revised and became “On the Psychology of the Unconscious” (1943/1953). Embedded in these works are the core of many of Jung’s most important ideas more fully developed later”. cf. MILLER, J. C.; JUNG, C. G. *Transcendent Function*, p. 10.

⁸ Esse mesmo período contou com desenvolvimentos importantes no campo da Psicanálise. Somente no ano anterior (1915), Freud publicou *Das Unbewusste, Die Verdrängung, e Triebe und Triebchicksale*.

defende o que nomeia como “uma compreensão sintética do acontecimento psíquico” (*eine synthetische Auffassung des psychischen Geschehens*).

Para alguém cuja formação profissional foi perpassada tanto pelas ciências naturais quanto pelas discussões filosóficas, as indagações acerca do ponto de vista psicológico e das possibilidades de uma ciência como a Psicologia apresentavam-se a Jung constantemente⁹. Se, por um lado, a Psicologia parece manter pouco em comum com a Física ou a Matemática e seu modo de distinguir os enunciados e a realidade, tampouco ela pretende “hipostasiar suas imagens” ou mesmo ser uma metafísica. Ainda assim, é preciso reconhecer os desafios que circundam o enunciado psicológico, principalmente considerando a hipótese de uma dimensão inconsciente. Jung afirmaria então que “o inconsciente, com efeito, não é isto ou aquilo, mas o desconhecido que nos afeta imediatamente. Ele nos aparece como de natureza psíquica, mas sobre sua verdadeira natureza sabemos tão pouco – ou, em linguagem otimista, tanto quanto sabemos sobre a natureza da matéria”¹⁰. Quando tomado como exemplo, o mito pode não ser comprovado do ponto de vista dos acontecimentos históricos, como um evento que tenha de fato ocorrido, mas Jung insistirá no reconhecimento de seu valor psicológico e, poderíamos complementar, cognitivo e estético. Esse mesmo escopo serve de fundamento para pensar acerca do sonho e da fantasia. O uso do conceito de inconsciente visa então a explicar como isso é possível, isto é, como podemos vincular-nos a essas expressões sem que elas possuam comprovação material ou caráter metafísico e quais modificações elas parecem provocar na ordem de nossos afetos.

Conforme anuncia Jung, a função transcendente “resulta da união dos conteúdos conscientes e inconscientes”¹¹, o que faz com que ela passe a ocupar um papel determinante para aquilo que ele pretende demonstrar: a ausência de paralelismo entre esses dois tipos de conteúdo não é acidental, pelo contrário, não somente o inconsciente funciona de forma compensatória à consciência, como a consciência também é complementar em relação ao

⁹ Essa é a temática que serve de fio condutor a Shamdasani em seu *Jung and the making of modern psychology*.

¹⁰ Tradução nossa, cf. JUNG, C.G. *Função transcendente*, p.77: „Das Unbewusste ist ja nicht nur dieses oder jenes, sondern das uns unmittelbar affizierende Unbekannte. Es erscheint uns als psychisch, aber über seine wirkliche Natur lässt sich ebensowenig ausmachen wie über die der Materie – oder ebensoviel, wenn man sich optimistisch ausdrücken will“. É curioso notar a semelhança entre a descrição proposta por Jung e o que Freud escreve na *Traumdeutung* ao discutir a superestimação da consciência: “Das Unbewußte ist das eigentlich reale Psychische, uns nach seiner inneren Natur so unbekannt wie das Reale der Außenwelt, und uns durch die Daten des Bewußtseins ebenso unvollständig gegeben wie die Außenwelt durch die Angaben unserer Sinnesorgane“ (cf. FREUD, S. *Die Traumdeutung*, p 365).

¹¹ JUNG, C. G. *Função transcendente*, § 131.

inconsciente¹². Diferentemente do exposto em 1912, neste segundo momento Jung lança mão da fantasia a fim de compreender a conciliação de instâncias psíquicas e não mais como uma outra modalidade de pensamento. Assim sendo, por um lado, a consciência nos é apresentada a partir de sua direcionalidade e determinação (respectivamente, *Gerichtetheit* e *Bestimmtheit*)¹³, características estas que são sustentadas por um funcionamento no qual atuam principalmente três fatores: um valor limiar (*Schwellenwert*) da consciência em relação ao inconsciente, uma função dirigida e a tendência de inibir tudo o que for considerado incompatível com seus próprios direcionamentos¹⁴. Constituem-se, desse modo, as primeiras coordenadas gerais para uma abordagem dinâmica do psiquismo.

Apesar disso, vale ainda destacar que, mesmo que o estabelecimento de um limiar da consciência tenha um longo percurso na história de estudos psicológicos e filosóficos e incida diretamente no debate acerca da existência e dos limites de um inconsciente, nesse momento Jung não explicita sua própria elaboração do tema, tampouco faz referência a algum autor ou alguma posição específica com os quais estaria dialogando ou tomando como base. Fechner, Herbart e Wundt, por exemplo, mostraram interesse por essa mesma questão¹⁵. No que concerne a esse momento, as alusões ao valor limiar apontam para a suposição de um processamento inconsciente, embora sua falta de especificação deixe em aberto a dinâmica envolvida no papel atribuído à intensidade dos conteúdos¹⁶.

Com base em suas características gerais, a descrição da consciência segue em proximidade com o pensamento dirigido¹⁷, principalmente levando em conta o modo como a consciência visa um objeto, refere-se à realidade e opera mediante conceitos. Por outro lado, diferentemente do exposto em *Transformações e símbolos da libido*, agora o conjunto dessas

¹² De acordo com Miller, o emprego de termos como *compensatório* e *complementar* modifica-se entre a primeira versão do texto e sua publicação. Aparentemente seguindo a mesma tendência mostrada na teoria de Jung como um todo, o autor destaca que o uso de *opostos* é enfatizado progressivamente em relação aos outros dois termos; cf. MILLER, J. C.; JUNG, C. G., *Transcendent Function*, p. 16.

¹³ JUNG, C. G. *Função transcendente*, §135.

¹⁴ JUNG, C. G. *Função transcendente*, § 136.

¹⁵ cf. AUGUSTO, L. M. *Freud, Jung, Lacan: sobre o inconsciente*. Porto: U. Porto Editorial, 2013. Seguindo a mesma tendência de Jung, o texto de Miller não se detém nessa questão.

¹⁶ Acerca da intensidade do fenômeno psíquico e sua relação com o valor limiar, Serra apresenta um longo percurso no qual também mapeia as perspectivas de Fechner e Herbart, a crítica colocada por Brentano e o modo como Freud é influenciado por esse debate. Vale destacar que “[...] Fechner vê o valor limiar, já explicado na teoria de Herbart, tanto como condição do tornar-se consciente quanto como determinação (*Bestimmung*) do inconsciente” (p. 74) e, posteriormente “em um sentido histórico, a teoria freudiana dos fenômenos inconscientes refere-se a interpretações existentes de sua intensidade – se ocorrem como conscientes ou se persistem como inconscientes e influenciam indiretamente a vida consciente” (p. 78). A fim de estabelecer sua própria concepção acerca da diferença entre representações conscientes e inconscientes, Freud postula que não somente a representação, mas também o afeto são os componentes de toda representação psíquica. Tradução nossa, cf. SERRA, A. M. *Archäologie des (Un)bewussten*, p. 66-79.

¹⁷ Em *Transformações e símbolos da libido*, Jung diferencia o pensamento de fantasia e o pensamento dirigido, conforme descrito na seção 1.2 do capítulo anterior.

tendências é fundamental na medida em que constitui, segundo Jung, um processo contínuo de ajustamento ou adequação (*Anpassung*) momentânea; conceito este que já havia sido mencionado naquele momento e mesmo anteriormente, mas que o autor explora sob diferentes pontos de vista na *Função transcendente*. Enquanto nos estudos associativos e em *Transformações e Símbolos da Libido*, a adequação coincide com a utilização adequada de conceitos, agora essa mesma noção adquire uma tematização mais consistente. Ainda que, inicialmente e de modo localizado, a adaptação faça referência à maneira como a consciência procure adaptar-se aos objetos, o mesmo conceito é então ampliado e passa a abranger, por exemplo, a adaptação social.

Já no que se refere às características do inconsciente, sua primeira condição permanece a variação no que concerne à consciência. A esse cenário, Jung contribui afirmando que o inconsciente reúne todos os elementos que não alcançam um certo valor limiar, tudo aquilo considerado incompatível desde a inibição, todo o material esquecido pela consciência individual (e que, portanto, é parte integrante de um passado também individual), além de traços funcionais transmitidos coletivamente e que fazem parte do espírito humano e, por último, incluem-se ainda as combinações ou associações decorrentes da fantasia¹⁸. Desse panorama depreende-se que pode ser considerado ‘inconsciente’ não somente o que foi censurado ou inibido da consciência, mas também aquilo que nunca foi propriamente apreendido por ela, bem como o que nunca fez parte da vivência individual de forma direta e é transmitido ou nos influencia indiretamente, desde o ponto de vista das transmissões coletivas, culturais e sociais. Ainda que Jung não o nomeie enquanto tal, aqui se encontram as principais determinações de seu conceito de inconsciente coletivo, ou ao menos tal como o autor as compreendia até aquele momento.

Dadas suas prioridades como analista, e mesmo como pensador de sua época, ao eleger a direcionalidade da consciência como ponto de partida, Jung acaba por destacar sua crítica aos excessos da racionalidade moderna e de seus ideais civilizatórios¹⁹. Apesar das vantagens do desenvolvimento racional, como o papel a ele atribuído para o desenvolvimento tecnológico e científico que ocorrera até então,

[...] não é apenas compreensível, mas até mesmo necessário que, em cada indivíduo, este processo [da direcionalidade] seja tão estável e definido quanto possível, pois as exigências da vida o exigem. Mas estas qualidades trazem consigo também uma

¹⁸ JUNG, C. G. *Função transcendente*, § 132. Esse aspecto é destacado no terceiro tópico do presente capítulo.

¹⁹ Essa questão é desenvolvida longamente por Barreto, cujo trabalho tem como temática mais ampla a relação estabelecida entre o projeto de psicologia junguiana e a modernidade, e por Shamdasani, que apresenta um panorama geral das influências filosóficas e científicas que contribuíram para a construção do posicionamento científico de Jung.

grande desvantagem: O fato de serem dirigidas para um fim encerra a inibição e ou o bloqueio de todos os elementos psíquicos que parecem ser, ou realmente são incompatíveis com ele, ou são capazes de mudar a direção preestabelecida e, assim, conduzir o processo a um fim não desejado. Mas como se conhece que o material psíquico paralelo é “incompatível”?²⁰

Jung vê nesse mesmo aspecto de direcionalidade uma grande restrição, na medida em que ela implica que tudo que não seja a direção estabelecida pode ser simplesmente inibido ou mesmo bloqueado, como se houvesse uma incompatibilidade automática entre o fim (*Ziel*) e qualquer outro elemento que não guarde com ele a mesma identidade ou grau de proximidade. Essa circunscrição e determinação do fim, bem como do que lhe é próprio e concordante ou não, são então remontadas por Jung a um ato de juízo. Assim como nossa consciência, explica o autor, os atos de juízo são estruturados tendencialmente a partir do que conhecemos, do que nos é possível compreender conforme os critérios da consciência. Em última instância, desde essa perspectiva, o juízo coordena o nosso sistema de referenciamento e a comprovação do nosso conhecimento, assim o “já conhecido” implica um tipo de verdade comprovada que poderia servir de fundamento para novos juízos. Segundo Jung, reduzida a esse momento, a determinação de um fim está sempre fadada à unilateralidade. Em outras palavras, “a unilateralidade é uma característica inevitável, porque necessária, do processo dirigido, pois direção implica unilateralidade”²¹.

Embora a direção também implique que a atitude psicológica (*psychologische Einstellung*) favoreça um aspecto, objeto ou afeto específico, a contraposição (*Gegenposition*) formada pelo inconsciente serve a dois objetivos nesse contexto: em primeiro lugar, ela expõe os limites da direcionalidade, afinal o inconsciente atuaria formando algo que escapa, e mesmo se contrapõe, ao foco reduzido intrínseco à unilateralidade da consciência. Em segundo lugar, se a contraposição do inconsciente consegue se expressar de maneira concorrente à determinação da consciência, talvez seja preciso revisitar a dinâmica estabelecida entre elas; afinal, o limite que as distingue ou aproxima ganha ainda mais relevância. Além do foco e direção em determinado momento, privilegiados pela consciência, há sempre uma série de contraposições de componentes psíquicos que tendem a tantas outras direções.

Considerando que ao inconsciente falta a determinação, que permitiria seu reconhecimento dentro da ordem causal identificada com a realidade, como é possível descartar sua influência sub-reptícia nos direcionamentos da consciência? Neste momento essa questão é mais fundamental para Jung do que reafirmar o diagnóstico de insuficiência dos ideais da vida

²⁰ JUNG, C. G. *Função transcendente*, § 136.

²¹ JUNG, C.G. *Função transcendente*, § 138.

civilizada (como parece ainda ser o caso em *Transformações*), embora essa temática lhe sirva de ponto de partida. O que distingue os componentes inconscientes e conscientes é seu valor energético, isto é, sua intensidade. A partir desse posicionamento, poderíamos indagar se Jung considera ser também por este motivo que se torna possível pressupor direcionalidades inconscientes, no plural. Ou seja, neste caso, a ausência de unilateralidade no inconsciente amplia seu ponto de impacto na constituição dos acontecimentos psíquicos, já que em momento algum ele precisa assumir uma única direção. Tal como as imagens oníricas mostraram, o inconsciente não recua em face de contradições. Nesse sentido, sua manifestação patológica, ou a sobreposição à consciência, só ocorrem quando a unilateralidade da última atinge um nível exacerbado. Essa seria a explicação para acontecimentos como os atos falhos, por exemplo. Desse modo, pode-se observar que “um orador comete um deslize de linguagem precisamente quando maior é seu empenho em não dizer estupidez”²². Diante desse panorama, surge uma questão determinante para Jung, a saber: a melhor forma de lidar com o inconsciente é realmente buscar seu distanciamento ou eliminação? Isso seria suficiente para garantir o processo de adequação que sempre está em curso na consciência?

Conforme explicita Jung, no que se refere ao campo da experiência humana, a tentativa de conhecer todos os processos psicológicos ou de estar o tempo inteiro consciente do próprio funcionamento mental já indica um excesso em relação ao funcionamento habitual e saudável da consciência²³. Mesmo que seus traços característicos sejam a determinação e a direcionalidade, a consciência pressupõe a presença de outras direções que permanecem em seu plano de fundo. Isso é o que mostra o inconsciente e o que se aplica tanto aos chamados traços hereditários do espírito humano²⁴ quanto às associações inconscientes e à fantasia. De forma prática, isso pode ser observado no modo como, mesmo o analista, que já tenha dominado a técnica de interpretar sonhos e passado por análise, ainda pode se surpreender com suas imagens oníricas e a dificuldade em interpretá-las: “a vida onírica e as intrusões do inconsciente continuam – mutatis mutandis – desimpedidas”²⁵.

²² JUNG, C. G. *Função transcendente*, § 138.

²³ Aqui vale lembrar que, talvez influenciado por Bleuler, Jung aparentemente endossa em seus primeiros escritos uma leitura do psiquismo segundo a qual o entendimento da personalidade e do ego se sobrepõem à compreensão da consciência.

²⁴ O aspecto hereditário que atribui ao inconsciente coletivo permanece algo de controverso. Na discussão encaminhada nesse momento, aparentemente esse não é um fator dominante, diferentemente da argumentação de outros textos. Cf. por exemplo JUNG, C. G. O significado da constituição e da herança para a Psicologia. In: _____. *A Natureza da Psique* (OC 8/2). Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Editora Vozes, 2011, § 220-231.

²⁵ Tradução nossa, cf. JUNG, C. G. Die tranzendente Funktion. In: _____. *Die Dynamik des Unbewussten*. Zürich: Rascher Verlag, 1967, p. 75-104, § 141: “Das Traumleben und die Intrusionen des Unbewussten gehen – mutatis

A partir do contexto descrito, resta à prática clínica, mas também à teoria, somente reconhecer a influência do inconsciente na constituição de qualquer atitude psicológica (*psychologische Einstellung*). Em outras palavras, não há um abismo separando a atitude psicológica vinculada à consciência egóica e o inconsciente, pois ambos constituem, conjuntamente, nossas atitudes psicológicas. Nesse sentido, longe de ser uma cura, a análise compreende os novos ajustes necessários à atitude psicológica a cada nova situação aparentemente contraditória produzida pelo inconsciente. Situação semelhante ocorre em contraste com a atitude coletiva, na qual a adequação ou o ajustamento à norma social pode entrar em conflito com os objetivos individuais. A clínica é então um lugar privilegiado, na medida em que evidencia as insuficiências de completude de qualquer tendência ao ajustamento, seja ele meramente perceptivo ou, de forma mais ampla, parte das instituições e vida em sociedade. Assim, Jung utiliza o conceito de adequação indistintamente para esses polos aparentemente opostos. O problema pessoal de cada pessoa, seus desajustes e a má-adaptação, em última instância, indicam a necessidade de ir além das normas típicas para reafirmar as possibilidades apresentadas na atitude psicológica (em sua doação individual ou *individuelle Gegebenheit*). Para alguém tão interessado em movimentos coletivos como Jung, esse panorama não deixa de guardar nuances e possibilidades diversas²⁶.

Ou seja, se, à primeira vista, a supressão da “separação vigente entre a consciência e o inconsciente”²⁷ pode ser considerada uma solução em casos patológicos, ela se mostra ineficaz em termos de superação da contraposição que o inconsciente representa. Toda tentativa de suprimir os aspectos e associações inconscientes, dissolvendo-os na consciência, produz o efeito oposto. Destarte, “não se pode fazer isto, condenando unilateralmente os conteúdos do inconsciente, mas, pelo contrário, reconhecendo a sua importância para a compensação da unilateralidade da consciência e levando em conta esta importância”²⁸. Segue-se assim que as

mutandis – unbekümmert weiter“. Posteriormente, Jung exemplifica o funcionamento inconsciente da seguinte forma: “That is the unconscious adaptation. The patient herself undergoes a peculiar transformation and adapts as a different being. What she had become is lost, the diamond disappears, it remains perhaps a pale memory but she is changed. That is illustrated by the unconscious way in which primitives adapt, they are simply melted, transformed into something else; therefore they can become anything quite easily, they only need to put on a ghost mask and a ghost dress and dance the ghost dance and they are ghosts, the ancestors of the Alcheringa times; they lose their identity by an unconscious process of readjustment”. Cf. JUNG, C. G. *Visions. Notes of the seminar given in 1930-1934*. Princeton: Princeton University Press, 1997, 1407.

²⁶ Demonstração disso está no fato de que, além da *Função transcendente*, em 1916 Jung também se ocupa de outros dois manuscritos, reunidos e publicados sob o título *Adaptação, individuação e coletividade*, onde entra em destaque dois aspectos da adaptação, que pode então se referir a uma adaptação interna ou externa. Cf. JUNG, C. G. *Adaptação, individuação e coletividade*. In: _____. *A vida simbólica*. (OC 18/2). Trad. Edgar Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2011, § 1084-1106.

²⁷ Tradução nossa, cf. JUNG, C. G. *Die tranzendente Funktion*, §145: “Die Antwort besteht offenbar darin, die Trennung zwischen Bewusstsein und Unbewussten aufzuheben“.

²⁸ JUNG, C. G. *Função transcendente*, §145.

tensões entre a consciência e o inconsciente podem ser abrandadas somente preservando a diferença que constitui cada uma dessas instâncias ou, mais especificamente, somente no limite entre elas. Jung concluirá que esse é um reconhecimento fundamental e que parece passar despercebido, ou pelo menos de maneira discreta, à Psicanálise freudiana.

Dentro da proposta de Jung, a função transcendente intenta ser uma comprovação da funcionalidade saudável que poderia ser mantida entre consciência e inconsciente; ela é considerada tanto uma composição ou união (*Zusammensetzung* ou *Vereinigung*²⁹) da consciência e do inconsciente, quanto um meio que permite “a passagem de uma atitude para a outra, sem perda do inconsciente”³⁰. De posse desse artifício, Jung tentará dar ao problema da separação entre consciência e inconsciente uma solução distinta daquela identificada por ele na Psicanálise freudiana. Tomando como exemplo os casos de transferência (*Übertragung*) no contexto clínico, temos que esse tipo de ocorrência pode ser compreendido em termos de natureza erótica, a partir da qual a fantasia vinculada a ela é considerada *retrospectivamente* ou desde um ponto de vista histórico, o qual pode ser sumarizado (I) tanto no sentido daquilo que ocorreu factualmente e é, portanto, considerado historicamente verdadeiro; (II) quanto referente a suas pré-condições históricas e de constituição, segundo a história de vida individual e o desenvolvimento de cada pessoa. Estabelecido esse crivo, Jung afirma que a transferência tende a ser compreendida como um tipo de repetição de parte do desenvolvimento infantil.

Conforme esse panorama, sempre retrospectivamente, o caráter erótico da fantasia que ocorre na transferência tende a ser considerado um rastro do eros infantil. Se o Jung de *Transformações e símbolos da libido* se mostrava entusiasmado diante do potencial inerente às questões históricas, para o Jung da *Função transcendente*, atentar exclusivamente para as condições históricas e reduzir a transferência a uma fantasia sexual infantil é insuficiente para compreender o sentido (*Sinn*) e a finalidade (*Zweck*) da transferência. Como já enunciado em 1912, o alvo da crítica de Jung pode ser entendido como a teoria da libido freudiana ou a perspectiva retrospectiva tal como atribuída por ele a Freud (e a divergência no que concerne à importância relegada ao momento originário ou primordial). Na *Função transcendente*, Jung defenderá que o recurso ao contexto histórico nesses moldes constitui uma explicação reducionista e unilateral. Isso porque as modificações e o processo de produção ininterrupto do inconsciente são subjugados e dissolvidos no sentido de um momento específico. Aceitando a hipótese de um funcionamento compensatório entre consciência e inconsciente, essa perspectiva “concreto-reducionista” poderia mesmo resultar na estagnação do tratamento.

²⁹ Cf. JUNG, C. G. *Função transcendente* § 145, § 131.

³⁰ JUNG, C. G. *Função transcendente*, § 145.

Sendo assim, no intuito de contrapor-se à Psicanálise, Jung propõe uma visada denominada por ele como “construtiva” ou “sintética”³¹, cuja questão de base não deixa de girar em torno do sentido (*Sinn*), mas que também reconhece a importância da finalidade (*Zweck*)³² dos acontecimentos psíquicos. Nesse caso,

O método, com efeito, baseia-se em apreciar o símbolo, isto é, a imagem onírica ou a fantasia, não mais *semioticamente*, como signo (*Zeichen*), por assim dizer, de processos pulsionais elementares, mas verdadeiramente *simbólica*, entendendo-se “símbolo” como uma expressão que melhor traduz um fato complexo e ainda não claramente apreendido pela consciência. A dissolução analítica desta expressão nos oferece unicamente uma visão mais clara daqueles elementos que a compunham originalmente.³³

A partir da citação acima e da comparação por ela estabelecida, abrem-se duas vias de aproximação: a primeira diz respeito à leitura “semiótica” imputada à Psicanálise³⁴, isto é, à sua abordagem da imagem onírica; a segunda concerne propriamente ao que está sendo considerado imagem de fantasia ou símbolo, aqui tomados como sinônimos e situados entre o que ainda não foi apreendido pela consciência e sua qualidade de expressão (*Ausdruck*). Começemos pela crítica que Jung endereça à Psicanálise, de modo a compreender a diferença que ele está tentando delimitar e de modo a dar continuidade a nosso tópico de escolha. Tendo esse objetivo em mente, um diálogo que pode se mostrar valioso envolve a interlocução com o psicanalista Ernest Jones e sua teoria do simbolismo³⁵.

³¹ De acordo com Nagy, “em retrospecto, parece claro que Jung nunca tinha usado, de fato, a técnica redutiva de Freud. [...] seus diagnósticos se referiam menos à adaptação do que a objetos futuros. A teoria da individuação seguiu de perto a prática do que Jung chamava de ‘método prospectivo’”; cf. NAGY, M. *Questões filosóficas*, p. 225-226.

³² Esse se torna um aspecto fundamental para Jung, como mostra NAGY, M. *Questões filosóficas*, p. 211-281.

³³ Tradução nossa. cf. JUNG, C. G. *Die transzendente Funktion*, §148: Die Methode beruht nämlich darauf, dass das Symbol (nämlich das Traumbild oder die Phantasie) nicht mehr *semiotisch*, als Zeichen gewissermassen, für elementare Triebvorgänge gewertet wird, sondern wirklich *symbolisch*, wobei unter «Symbol» ein Ausdruck verstanden ist, der bestmöglich einen komplexen und durch das Bewusstsein noch nicht klar erfassten Tatbestand wiedergibt. Durch analytische Auflösung dieses Ausdruckes wird nichts gewonnen als die Verdeutlichung der elementaren Komponenten desselbe, welche in ursprünglich zusammengesetzt haben.

³⁴ Embora, à ocasião, Jung não se detenha longamente no que considera um signo e qual sua ligação com a Psicanálise, Durand parece tomar como ponto de partida uma posição semelhante à de Jung. Ao descrever o que denominou a “hermenêutica redutora” de Freud, Durand afirma que o “defeito essencial da psicanálise de Freud foi ter combinado um determinismo estrito que faz do símbolo um simples «efeito-sígnio» como uma causalidade única: a libido imperialista. A partir daí, o sistema de exploração já só pode ser um sistema unívoco em que um signo remete para um signo, e um sistema pan-sexual no qual o signo último, a causa, é incidente da sexualidade, sendo esta última uma espécie de motor imóvel de todo o sistema” (cf. DURAND, G. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 41).

³⁵ Ernest Jones foi um psicanalista próximo a Freud e que inclusive chegou a escrever uma biografia sobre o criador da Psicanálise. Para nossa discussão, a escolha pelo texto de Jones se dá pela proximidade cronológica entre sua teoria do simbolismo e a primeira versão do texto de Jung. Além disso, para fins teóricos, Jones resume a comparação entre as perspectivas de simbolismo psicanalistas e, segundo ele, pós-psicanalistas. Nesse sentido, Jones assume o papel de um comentador privilegiado, mas não é nossa pretensão tomar o psicanalista como porta-voz de Freud, somente elucidar o envolvimento de Jung com a temática.

Além de contemporâneos, Jones e Jung integraram o movimento psicanalítico no momento de transição de Jung e o texto de Jones sumariza parte do debate acerca do simbolismo tal qual desenvolvido pelos psicanalistas à época. Em linhas gerais, conforme citação acima, Jung entende que a resolução habitual do conflito, ou seja, a dissolução analítica em seu enfoque reducionista histórico, limita a compreensão das manifestações inconscientes a seus possíveis componentes elementares ou originais. A unanimidade que permeia esse enunciado destoa do contexto geral apresentado por Jones em seu *A teoria do simbolismo* (1918), mas as críticas de Jung ainda fazem coro e revelam o que aquele psicanalista afirma ser o cerne da mais forte oposição feita à psicanálise, a saber, a natureza teórica do simbolismo e a interpretação do símbolo.

Embora Jung prontamente relacione o modelo psicanalítico ao signo nesse momento, e continue fazendo-o a partir de então, Jones considera que “a palavra ‘simbolismo’ é usada tanto em um sentido amplo, mais ou menos equivalente a signo, quanto em um sentido estrito, como na psico-análise (*psycho-analysis*)”³⁶; razão pela qual se torna fundamental distinguir o verdadeiro simbolismo e as acepções menos precisas e demasiado generalistas. Nesse sentido, a descrição do símbolo, tal como Jung apresenta essa temática, pode ser considerada muito vaga, limitando-se a repetir uma posição introdutória e de consenso geral³⁷, o que poderia resultar em sua confusão com outras tantas formas de “representação figurativa indireta”³⁸, tal como assevera Jones. Nessa mesma direção, ao fazer alusão à diferença entre signo e símbolo, Jung tem primeiramente um objetivo específico: adentrar no problema das expressões inconscientes, isto é, das relações de identificação estabelecidas pelo inconsciente e que permanecem estranhas à nossa consciência.

Embora o escopo de Jung seja muito mais restrito no caso em questão, certamente poderíamos concordar que ambos os autores partem de preocupações de fundo semelhantes, isto é, as particularidades que marcam as expressões inconscientes. Um dos pontos de ancoragem para Jones é a definição de símbolo elaborada por Rank e Sachs, a partir da qual o psicanalista investiga as identificações inconscientes. É desde esse ponto de partida que ele

³⁶ JONES, E. ([1916]1920) A teoria do simbolismo. Trad. E. A da Silva Filho. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, n. -7, p. 3, 2019. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2019/08/07/n-7-3/>>, n.p.

³⁷ Jones menciona que “Na maioria dos usos da palavra, um símbolo é uma expressão manifesta de uma ideia que está mais ou menos escondida, secreta ou mantida em reserva”.

³⁸ “A tese que aqui será sustentada é a de que o verdadeiro simbolismo, no sentido estrito, deve ser diferenciado de outras formas de representação indireta”. Por representação indireta, Jones se refere ao grupo formado por símile, metáfora, o sonho, etc. Essa comparação, nesses termos, justifica-se pela compreensão do símbolo e do simbolismo a partir de seus mecanismos de identificação: como os paralelos entre ideias são estabelecidos e como uma pode vir a representar a outra. A definição de símbolo de Rank e Sachs é especialmente elucidativa nesse sentido, cf. JONES, E. *Teoria do simbolismo*, n.p.

fundamenta sua análise, considerando: (I) o que é o verdadeiro simbolismo, cuja determinação está na diferença entre o símbolo e outras representações figurativas indiretas, bem como no que concerne aos mecanismos de identificação presentes em cada uma delas; (II) dada essa relação de identificação, como o símbolo adquire sua realidade objetiva desde um ponto de vista genético; (III) o simbolismo funcional, a partir de Silberer³⁹. Para contextualizar a crítica e o posicionamento de Jung, realizaremos então uma breve descrição acerca da gênese do simbolismo.

Como mencionado anteriormente, uma das principais características atribuídas por Jones ao símbolo é o estabelecimento de uma relação de identificação entre duas ideias, cuja particularidade está em ser um paralelo ‘estranho à mente consciente’. Inspirado em Freud, Jones busca a justificativa para esse panorama no desenvolvimento filogenético humano⁴⁰, comparando implicitamente o funcionamento psíquico adulto, o pensamento dito “primitivo” e o infantil. O que o “primitivo” e a criança possuem em comum nesse cenário? Ambos tendem a estabelecer identificações, ou mais especificamente, identificar objetos diferentes entre si e fundir ideias que aparentam ser completamente distintas. Valendo-se desse panorama, a teoria do simbolismo de Jones reúne não somente esses dois grupos, o “primitivo” e a criança, como também pretende ser aplicada a todo o gênero humano indistintamente.

No que diz respeito à sua gênese, as especificidades da expressão simbólica, notadamente sua ausência de discriminação, são consideradas por Jones a partir de três fatores: algum tipo de incapacidade mental (tal como insuficiências aperceptivas, impossibilidades de discriminação), o princípio do prazer-dor⁴¹ (que consistiria, de modo geral, em valorizar as semelhanças entre as experiências novas e as anteriores, mostrando preferência pelo mais prazeroso ou interessante), e o princípio de realidade (segundo o qual é possível reconhecer nos símbolos a persistência de um processo de identificação que outrora permitiu a adaptação à realidade). Citando a tese doutoral de Jung, Jones inclui o autor dentre as abordagens que ressaltam algum tipo de insuficiência ou que são de alguma forma devedoras da hipótese de incapacidade de discriminação. À época, Jung teria afirmado:

Eu só gostaria de salientar que os muitos significados das imagens oníricas individuais (a “Sobredeterminação” de Freud) são um sinal de indistinção e indefinição do pensamento onírico. Devido a uma sensibilidade insuficiente para as diferenças, que

³⁹ Herbert Silberer foi um psicanalista vienense e integrante do grupo de Freud. Conforme consta no texto de Jones, em linhas gerais, Silberer explica o surgimento do simbolismo adotando como base o conflito entre o esforço de apercepção de uma ideia e qualquer outra coisa que interfira nesse processo. Sua abordagem concentra-se nas predisposições do simbolismo. Cf. JONES, E. *Teoria do simbolismo*, n.p.

⁴⁰ JONES, E. *Teoria do simbolismo*, n.p.

⁴¹ Apesar disso, de modo geral, ao longo de sua argumentação Jung tende a favorecer o prazer à dor ou ao desprazer. Até onde pudemos averiguar, essa parece ser uma orientação comum nos textos do autor.

é prevalente nos sonhos, os conteúdos de ambos os complexos podem pelo menos fundir-se de forma simbólica.⁴²

Segundo Roudinesco e Plon, a sobredeterminação (*Überdeterminierung*) é utilizada por Freud mais notadamente em sua *Interpretação dos sonhos* e se refere a um efeito do trabalho de condensação, a partir do qual um elemento pode ser representado diversas vezes. Nesse sentido, numa leitura apressada, o modo como Jung se refere às múltiplas significações na citação poderiam mascarar o funcionamento da sobredeterminação, segundo o qual, “o fenômeno a ser analisado é uma resultante; a sobredeterminação é um caráter positivo, e não a simples ausência de uma significação única e exaustiva”⁴³. Assim, para Jones, a referência à falta de clareza ou definição e à fraqueza aperceptiva (*apperzeptive Schwäche*) são suficientes para incluir Jung dentre os autores cuja leitura baseia-se na incapacidade discriminatória. Em certa medida, a interpretação de Jones não deixa de encontrar embasamento no texto junguiano. Para o Jung de 1902, preocupado com a clínica e o diagnóstico psiquiátricos, tanto a falta de clareza quanto uma certa fraqueza aperceptiva realmente parecem estar relacionadas às condições para a diversidade de significados e a formação simbólica. Quanto mais indistinta e indefinida uma representação, menor seria a diferença que ela poderia estabelecer em relação a outra e, portanto, maiores seriam as possibilidades de aproximação entre elas⁴⁴. Mesmo tomando como ponto de partida a *Função transcendente*, essa perspectiva inicial não estaria em total desacordo com a proposta de Jung, ao menos se considerarmos que a capacidade de determinação é uma característica ligada pelo autor ao funcionamento da consciência. Além disso, considerando que a gênese do símbolo trata das condições que viabilizam seu surgimento, poderíamos argumentar que Jung, tanto quanto o próprio Jones, reconhece a ausência de discriminação como um fator importante nesse processo. Mas será que, à altura da *Função transcendente*, Jung está realmente defendendo uma “sensibilidade insuficiente” como marca das formações inconscientes, no sentido de uma abordagem subtrativa?

Ainda assim, Jones considera que posicionamentos como o de Jung reverberam a perspectiva segundo a qual as produções mentais são produtos defeituosos. Enquanto Jung de fato insiste reiteradamente na afirmação de diferenças entre a consciência e o inconsciente, o

⁴² Tradução nossa, cf. JUNG, C. G. *Über die Psychologie der Dementia Praecox*. Halle: Carl Marhold, 1907, p. 72: “Ich will nur hervorheben, dass die Vieldeutigkeit der einzelnen Traumbilder (“Überdeterminierung” Freuds) mit ein Zeichen ist für die Undeutlichkeit und Unbestimmtheit des Traumdenkens. ... Wegen der im Traum herrschenden mangelhaften Funktion transcendenteen Unterschiedsempfindlichkeit können die beiden Komplexinhalte wenigsten in symbolischer Form ineinanderfließen“.

⁴³ ROUDINESCO, E; PLON, M. *Dicionário de Psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

⁴⁴ JONES, E. *Teoria do simbolismo*, n.p.

encaminhamento da *Função transcendente* parece sugerir outras implicações. Consciência e inconsciente são diferentes, mas esse reconhecimento não aponta para uma incapacidade ou deficiência do último, ou ao menos ele não encontra aí seu destino final; pelo contrário, Jung entende que seu posicionamento valoriza as especificidades de ambos e qualquer nova ligação ou composição através da função transcendente almeja preservar “a sensibilidade” do inconsciente. Ao menos neste momento e considerando que Jung ainda não dispunha de boa parte de seus próprios conceitos e formulações, não há embasamento para concluir que o símbolo surge como resultado da ausência de definição do conteúdo, embora o autor realmente credite a determinação ao funcionamento da consciência. Se Jones está correto ou não⁴⁵, ao menos na *Função transcendente* Jung apresenta um outro ponto de vista. A ausência de discriminação e a indiferenciação de fato assumem um papel importante, enquanto aspectos do inconsciente, mas não são suficientes para garantir o surgimento de qualquer símbolo. Nesse sentido, semelhante à descrição da sobredeterminação, o símbolo pode ser indiretamente marcado pela ausência de discriminação (no que concerne ao valor limiar da consciência etc.), mas Jung não estabelece uma relação de causalidade propriamente dita entre esse aspecto e uma formação de tipo simbólico.

Há uma forte ligação entre os outros dois fatores. Relativo ao princípio do prazer-dor, o segundo fator soluciona a necessidade de compreensão ou a falta de clareza de alguma coisa através das semelhanças que tal coisa mostra com o que já é conhecido. Está pressuposto aqui que a identificação com as experiências prévias prazerosas e o foco no que é de interesse exigem menos esforço mental. Assim, por exemplo, ao ler um livro, as passagens que inicialmente se mostrarem de difícil compreensão, poderão ser identificadas com trechos anteriores que produziram maior interesse, prazer ou mesmo dor. Experiências de vida novas são remetidas a experiências anteriores, seguindo o intuito de solucionar esse confronto com o desconhecido. Do mesmo modo, Jones descreve como esse fator é comumente atribuído ao pensamento “primitivo”, afirmando assim que a indistinção que lhe é imputada pode ser considerada representativa das preferências ou dos interesses dessas pessoas. Em suma, acerca do princípio do prazer-dor, podemos concluir que, quanto maior o interesse, seja ele baseado na dor ou no prazer, maior a diferenciação conferida. Por fim, com o terceiro fator, Jones volta-se ao princípio de realidade, a fim de pormenorizar o potencial para a adequação que subjaz às

⁴⁵ Nesse sentido, seria fundamental um estudo mais atento das ideias propostas por Jung naquele momento. Dada a ausência de comentários sobre esse texto, seguiremos a provocação feita por Jones. Apesar disso, é curioso que Jones escolha retornar à tese de Jung, quando a discussão do simbolismo não era tão pronunciada quanto nos textos escritos no período psicanalítico do autor. De todo modo, ao fazê-lo, Jones mantém o escopo de diferenciação entre Freud e Jung.

formações simbólicas. De acordo com esse aspecto, o processo de identificação dá subsídios à nossa compreensão da realidade e permite uma melhor adaptação. Desse modo, segundo o autor:

[...] o desconhecido é remetido ao conhecido, daí advindo todo o sentido. [...] É verdade que se trata de um processo com grandes chances de incorrer em desvios, sendo corriqueiro tomarmos o novo pelo velho; mas tal assimilação, pelo menos em algum grau, é a única maneira de lidarmos com a coisa.⁴⁶

O que podemos extrair do panorama delineado por Jones em relação a Jung e à tendência “retrospectiva” atribuída por este à Psicanálise? De modo geral, todos os aspectos apresentados por Jones possuem um mesmo direcionamento, isto é, todos eles enfatizam um momento de retorno: seja ele decorrente de uma impossibilidade de discriminação, que faria retomar a um pensamento de tipo pictórico⁴⁷, quer seja o retorno referente a um momento marcante, de dor ou prazer; ou ainda, pelo modo como algo ainda não compreendido é sempre assimilado ao que já conhecemos, adequando-se assim à realidade⁴⁸. Dessa maneira, considerando o destaque no processo de identificação, poderíamos sublinhar dois momentos de assimilação possíveis no que Jones denomina formações simbólicas. O primeiro deles corresponde à gênese da formação simbólica, portanto se trata de uma assimilação no sentido da relação de identidade estabelecida entre dois termos e como uma ideia ou representação pode vir a representar – a substituir, diria Jones, e daí decorre a relação de “assimilação” – outro algo. Ou seja, é importante compreender que a questão gira em torno do que leva o símbolo a possuir realidade objetiva e ser uma associação que ocorre sempre estranhamente à consciência. Levando em conta esse mesmo aspecto, outra possibilidade de assimilação pode ser percebida no momento inverso, que envolve a dissolução do símbolo.

⁴⁶ JONES, E. *Teoria do simbolismo*, n.p.

⁴⁷ A tendência de vincular o pensamento por imagens a algo “primitivo” e limitado à ausência de discriminação é colocada em questão por Jung desde *Transformações*, ainda que naquele momento o autor pareça guardar certa proximidade com esse tipo de formulação. Em outra chave de leitura, Didi-Huberman ressalta algo semelhante: “the problem that the image poses to all attempts at a ‘discriminating reading’ is that when you pull a single thread there is a risk that the entire barn may unravel. The image recalls the sensible, but the sensible presupposes the body, the body shakes with gestures, the gestures channel emotions, emotions do not occur without the unconscious, and the unconscious itself implies a node of psychological temporalities, so that it is the entire modelling of time and history itself, including politics, that a single image may bring into play or into question”. Isso contribuiria para a problematização da legibilidade das imagens, principalmente levando em conta a dificuldade de traduzir uma imagem em uma palavra correspondente. Cf. DIDI-HUBERMAN, G. *et al.* Image, Language. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, [s. l], v. 23, n. 4, p. 19-24, 02 ago. 2018. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0969725X.2018.1497267>. Acesso em: 02 jan. 2021.

⁴⁸ Essa adaptação à realidade, ou mesmo o princípio de realidade, não é pormenorizada por Jones. Consideramos que o mesmo ocorre na *Função transcendente*. Ainda que Jung se detenha no conceito de *Anpassung* e, segundo julgamos, ele tenha um papel importante para o desenvolvimento de seu argumento, essa relação com o princípio de realidade não é devidamente explicitada. Embora possamos, ao mesmo tempo, considerar que ela influencie diretamente tanto o panorama de *Transformações e símbolos da libido* quanto o disposto na *Função transcendente*.

De todo modo, tomando como base Rank e Sachs, Jones mantém que a “formação simbólica continua a ser um fenômeno regressivo”, afirmação que pode ser interpretada de vários modos e pode afinal auxiliar-nos a compreender o posicionamento de Jung. O sentido retrospectivo, seguindo a nomenclatura usada no manuscrito de Jung⁴⁹, ou o fenômeno regressivo, de acordo com o vocabulário de Jones, demonstram variações de adequação ou ajustamento, de acordo com cada um dos aspectos assinalados pelo último. Não seria de todo injustificado supor que, dentro das considerações genéticas realizadas por Jones, o sentido regressivo é fundamental para que haja uma formação simbólica⁵⁰.

Tendo em vista as interpretações endereçadas à mente primitiva, o simbolismo seria um meio de adequação à realidade que, tendo cumprido seu fim, se tornou obsoleto e foi reduzido à mera significação de um símbolo. A comparação com a mentalidade primitiva e a posição relegada ao chamado pensamento pictórico seria elucidativa principalmente ao esboçar o panorama segundo o qual a “ordem de desenvolvimento parece ser: concreto, geral, abstrato”. Além disso, cabe ainda ressaltar que o direcionamento regressivo está também na relação de identidade estabelecida, isto porque, tendencialmente, os dois termos relacionados de forma inconsciente guardam em si um direcionamento específico, que não poderia ser revertido. Dentro do tipo de exemplo utilizado por Jones, poderíamos dizer que, na vida desperta ou mesmo no sonho, uma igreja poderia ser tomada como símbolo fálico, mas um falo geralmente não é considerado um símbolo para uma igreja. Nesse sentido, poderíamos conscientemente realizar qualquer tipo de identificação, sem com isso fazer surgir um símbolo ou estar atribuindo um valor simbólico.

Ainda que possamos identificar uma igreja a um falo, essa relação não se sustenta como um simbolismo verdadeiro, de acordo com as características elencadas por Jones. Em função disso, segundo o autor, é inviável considerar a formação simbólica no que ela tem de insuficiência, como um certo tipo de incapacidade para perceber diferenças, ou ainda, uma simples confusão entre coisas que se assemelham. Contrário a essa perspectiva, Jones estaria

⁴⁹ Esse é um aspecto que se destaca na leitura de Miller, para quem o desenvolvimento da função transcendente estaria vinculado à teoria da individuação ou crescimento pessoal (como então denomina o autor). A partir de seus apontamentos, poderíamos considerar que “uma pessoa é colocada para frente (*pulled forward*) de um modo intencional (*purposive*) pela psique”. Ele atribui importância a esse fato no sentido de distanciamento do horizonte psicanalítico e sua teoria da pulsão, ainda assim sinalizando que ambas as perspectivas se posicionam em termos de determinação, mas em direções opostas – uma para “frente” e a outra a partir de eventos passados; cf. MILLER, J. C.; JUNG, C. G. *Transcendent function*, p. XI.

⁵⁰ Nesse sentido, ressaltamos a conclusão de Jones, segundo a qual “Apenas o que é reprimido é simbolizado; apenas o que é reprimido precisa ser simbolizado. Essa conclusão é a pedra de toque da teoria psico-analítica do simbolismo”; cf. JONES, E. *Teoria do simbolismo*, n.p.

argumentando a favor da existência de um procedimento mais sofisticado na formação simbólica. Se, por um lado, o simbolismo não pode ser reduzido a uma insuficiência aperceptiva, ou à semelhança entre dois objetos, o que coloca em suspensão algumas das possibilidades de regressão, o motivo sexual permanece de fundo para Jones, inclusive impedindo que o simbolismo seja outra coisa senão um fenômeno regressivo.

Em suma, desde a *Função transcendente* até o simbolismo de Jones, a adequação compreende uma tendência da consciência, envolve o reconhecimento da dinâmica entre consciência e inconsciente e de sua importância para a constituição da atitude psicológica, além de ser um processo regressivo a partir do qual nos adequamos à realidade e desde o qual surgem as formações simbólicas. Por outro lado, tendo em vista os aspectos elencados por Jones e o modo como insere Jung no debate acerca do simbolismo, não poderíamos deixar de concordar com Shamdasani quando considera, antes de tudo, quão fundamental é o sonho para os desdobramentos da teoria de Jung⁵¹. E embora Jung partilhe das mesmas indagações e aspectos gerais mobilizados por Ernest Jones, ambos permanecem em posições bem distintas no que concerne a seus objetivos.

Como salientado por Jones, há algo de uma “sensibilidade insuficiente” que paira as formações inconscientes, principalmente aquelas com valor simbólico. Por esse motivo, a relação estabelecida parece sempre restituir um sentido que fora dado anteriormente à consciência, em cujo cenário o inconsciente sempre se adequa à consciência, mesmo que isso ocorra a seu próprio modo. Apesar da provocação inicial, consideramos que o argumento de Jung não se desenvolve em direção ao simbolismo no sentido forte do termo, mas acompanha Jones na circunscrição da posição assumida pelo desconhecido. Isso inclui tanto o problema das imagens oníricas, a partir do qual iniciamos nossa discussão, quanto a sobredeterminação e o processo através do qual o símbolo adquire realidade objetiva.

Lá onde Jones ressalta a semelhança com o que já é conhecido ou a busca por um ponto de ancoragem antecedente, Jung insistirá que uma formação de tipo simbólica resiste à remissão a um sentido já conhecido, que já foi apreendido pela consciência; a consideração da consciência como algo mais originário parece perder ainda mais força na perspectiva junguiana. De modo a adquirir realidade objetiva, é importante ressaltar que o inconsciente precisa se apresentar (*darstellen*), não somente estabelecer uma relação de identificação com o que já

⁵¹ Cf. SHAMDASANI, S. C. G. Jung: Vom Traum zur Visualität. In: Guthmüller, Marie; Schmidt-Hannisa, Hans-Walter. *Das nächtliche Selbst: Traumwissen und Traumkunst im Jahrhundert der Psychologie*. Band II: 1900-1950. Göttingen: Wallstein Verlag, 2020, 49-76.

conhecemos. Como veremos a seguir, enquanto Jones tem como ponto de partida a gênese e avança até a dissolução do símbolo, ao tratar da expressividade do inconsciente, Jung parece seguir o direcionamento inverso. Nesse sentido, quais as implicações que a questão da adequação ou do ajustamento coloca para a compreensão das expressões do inconsciente?

2.2 A expressividade do inconsciente

A partir do diálogo estabelecido com Jones, podemos então retornar ao posicionamento assumido por Jung e passar das questões concernentes à adequação ao problema das expressões propriamente ditas dos processos inconscientes. Recordamos que, na *Função transcendente*, Jung aponta possíveis insuficiências na Psicanálise de orientação freudiana, nomeadamente no que diz respeito a sua compreensão e à dissolução do símbolo, da imagem onírica ou da fantasia. Dentro dos objetivos delineados no texto, Jung reúne essas três manifestações inconscientes na categoria de expressão (*Ausdruck*)⁵², ou seja, a partir desse escopo, todas elas podem ser consideradas espécies de expressão, motivo pelo qual também nos deteremos sob esse aspecto, na tentativa de explicitar o modo como Jung circunscreve o tema nesse momento de sua obra. Abaixo pretendemos apontar como o texto sugere a relação dessa temática com o interesse de Jung pelas “deformações” (*Entstellungen*) às quais o material inconsciente é e pode ser submetido até a apreensão de seu sentido. Ainda conforme os apontamentos de Ernest Jones,

Jung faz uso constante do termo “Símbolos-da-Libido”, mas, para ele, *Libido* significa energia psíquica em qualquer forma e símbolo significa simplesmente qualquer forma de representação indireta, com o termo sendo utilizado para significar simplesmente “qualquer processo mental que é substituído por outro qualquer”. Ele não hesita em usar o termo “símbolo” precisamente em um sentido inverso ao que é usado na psicanálise.⁵³

Como acabamos de elucidar, a partir da perspectiva de Jones, o símbolo é considerado uma forma ou representação indireta com características particulares, que a distinguem de outras representações (tal como a metáfora, o símile etc.). Enquanto representação indireta, o símbolo estabelece uma relação de identificação estranha à nossa consciência, razão pela qual a substituição de um termo pelo outro se torna ainda mais intrigante. Além disso, nesse contexto, o símbolo é sempre considerado um fenômeno regressivo e a relação de identificação

⁵² Com isso, não pretendemos afirmar que o símbolo é somente uma expressão para Jung. Essa é uma temática tão abrangente numa obra igualmente tão vasta e que perdurou por tantos anos que seria precipitado assumir essa posição. Para atender aos pormenores suscitados nesse debate, seria necessária uma outra pesquisa e que, provavelmente, teria como foco os textos tardios do autor.

⁵³ JONES, E. *Teoria do simbolismo*, n.p.

entre os termos não poderia ser simplesmente invertida sem prejuízo. Somando-se ao fato de considerar a posição de Jung sobre o símbolo a partir da ausência de discriminação e da insuficiência aperceptiva, Jones afirma também que, para Jung, o símbolo se refere a qualquer tipo de substituição entre processos mentais, desconsiderando assim todas as ramificações presentes na consideração do símbolo como “fenômeno regressivo”. Como resultado, uma formação inconsciente poderia ser símbolo de outra formação inconsciente (tal como a possibilidade de haver um símbolo de um sintoma).

De sua parte, na *Função transcendente*, Jung está atento às diferenças entre consciência e inconsciente, à dinâmica que estabelecem entre si, e ao problema de como contornar as ‘interferências’ inconscientes. Assim, ele argumenta que se faz necessário algo como a função transcendente, compreendida como a união entre inconsciente e consciência e que preserva as características de cada qual. A adequação ou ajustamento (*Anpassung*) que está em destaque no funcionamento da consciência não é de todo contrária ao inconsciente, considerando que este pode inclusive ser parte integrante do processo de adequação. Nesse sentido, ainda que Jung ressalte o valor limiar que separa consciência e inconsciente desde o ponto de vista da atenção, uma questão que permanece em aberto é a “sensibilidade insuficiente” que Jones credits à abordagem de Jung acerca das formações inconscientes. De que forma Jung se dedica a esse problema na *Função transcendente*, levando em conta sua definição de inconsciente como “o desconhecido que nos afeta indiretamente”?

A partir desse contexto, Jung volta-se enfim às expressões inconscientes, tal como podem ser observadas na prática clínica. Ao todo, o autor se dedica à comparação entre três tipos de expressão dos processos inconscientes, são elas: o sonho, as manifestações como o ato falho, e a fantasia. De modo bastante amplo, o que servirá de base para a análise de Jung é o potencial de interação entre instâncias psíquicas, ou seja, o quanto o inconsciente realmente pode ser ‘substituído’, adequado ou plenamente integrado ao molde de determinação que está em jogo na consciência. Em relação ao posicionamento destacado por Ernest Jones, agora Jung já não se refere à sensibilidade e sua relação com a determinação, esse vocabulário é então substituído pela reflexão orientada pelo tensionamento ou pela tensão (*Spannung*), o sentido e, finalmente, o afeto.

Desse modo, a respeito do sonho⁵⁴, Jung considera que podemos considerá-lo uma expressão aparentemente mais acessível e corriqueira, no sentido de que qualquer pessoa pode

⁵⁴ JUNG, C. G. *Função transcendente*, §152-153. Embora a temática do sonho seja constante na Psicologia Analítica, destacamos aqui a contribuição recente de Shamdasani para esse debate, na qual ele explora em especial

ter acesso a seus sonhos de modo mais ou menos frequente e dispensando o uso de tantas artimanhas. Apesar do interesse crescente que esse fato suscitaria, pois afinal esse escopo constituiria um grande campo frutífero para a compreensão do inconsciente, nesse momento, todavia, Jung trata o sonho como um produto “puro”. Isto se deve ao fato de o sonho ser submetido a uma série de deformações, variações e mudanças entre o sono e o nosso estado desperto, sem que com isso essas criações posteriores sejam de fato representativas do tensionamento entre consciência e inconsciente: “embora sejam inegáveis, podem ser consideradas de menor importância, porque provêm também do inconsciente e não são deformações intencionais”⁵⁵. Em outras palavras, isso significa que as possíveis modificações *a posteriori* (*nachträglich*) da imagem onírica original (*ursprünglich*) ainda são referentes a um estrato inconsciente, ainda que ele seja mais superficial, isto é, mais próximo da consciência. O que Jung parece ressaltar é que esse processo, nesses termos, se orienta por uma única direção, são como condensações posteriores no sentido do sonho (*Weiterdichtungen im Sinne des Traumes*).

Do ponto de vista da tensão energética, a conclusão parece ser semelhante. O sonho se manifesta num estado de rebaixamento da consciência, o que significa que ele carrega as marcas características de uma baixa tensão energética, quais sejam: “a descontinuidade lógica, a fragmentação, as formações analógicas, as associações superficiais de natureza linguística, sonora e imagética, as contaminações, a irracionalidade de expressão, confusão, etc”⁵⁶. Assim, maior elucidação de sua conexão de sentido só seria possível com o aumento da tensão energética, o que leva Jung a concluir que o sonho não é uma expressão inconsciente que permitiria qualquer tipo de confronto ou união de polos distintos. Tanto do ponto de vista energético quanto pelo modo como se orienta por um sentido específico, o sonho parece ser fortemente determinado pela consciência⁵⁷.

a questão da visualidade como uma ramificação do debate acerca das manifestações oníricas, cf. SHAMDASANI, S. *Vom Traum zur Visualität*.

⁵⁵ JUNG, C. G. *Função transcendente*, § 152.

⁵⁶ Cf. JUNG, C. G. *Die transzendente Funktion*, § 152, no original: “Da der Traum aus dem Schlaf stammt, so trägt er alle Merkmale des ‚abaissement du niveau mental‘ (Janet) an sich, nämlich der geringen energetischen Spannung: die logische Diskontinuität, das Fragmentarische, die Analogiebildungen, die oberflächlichen Assoziationen sprachlicher, klanglicher und bildlicher Natur, die Kontaminationen, die Irrationalität des Ausdrucks, das Verworrene usw“.

⁵⁷ Por outro ponto de vista, Serra afirma que “[...] Freud enfatiza a importância especial dos sonhos como revelação de atos psíquicos inconscientes, ainda que os fenômenos inconscientes não sejam revelados apenas por meio do sonho. Nesse contexto, Freud não se concentra apenas nos fenômenos psíquicos que estão “no” ou “sobre” o limiar da consciência (Herbart) ou que assumem um valor positivo para a consciência e podem, portanto, aparecer na consciência (Fechner); ele está principalmente preocupado em investigar o efeito psicológico dessas “atividades” (Fechner), independentemente de satisfazerem ou não a condição de valor consciente”. Tradução nossa, cf. SERRA, A. M. *Archäologie des (Un)bewussten*, p. 10.

Dando continuidade à sua investigação, o segundo modo de expressão considerado por Jung se refere às interferências que ocorrem quando no estado de vigília ⁵⁸ e, para o autor, elas estão muito próximas de seu diagnóstico sobre o sonho. Manifestações como as associações livres (*freisteigenden Einfälle*)⁵⁹, os atos falhos, os distúrbios da ação, esquecimentos e os lapsos de memória são considerados por Jung pelo caráter fragmentário que se faz presente nessas expressões. Do ponto de vista do tensionamento, esse tipo de manifestação não apresenta muitas possibilidades de contraposição entre inconsciente e consciência. Do ponto de vista da compreensão do sentido, a fragmentação implica que a expressão se confunde com seu complemento provido pela consciência e que, portanto, se torna difícil estabelecer em quais termos se dá o contraste. Nesse sentido, a relação constitutiva não pode ser devidamente elucidada pois, assim como o sonho, as “interferências inconscientes” se adequam facilmente ao sentido determinado pela consciência.

Finalmente, uma terceira expressão considerada por Jung diz respeito às fantasias espontâneas (*spontanen Phantasien*), as quais, segundo o autor, “assumem uma forma mais ou menos composta e coerente e, frequentemente, contêm significado evidente”⁶⁰. De modo geral, como já mencionado, Jung sugere que, quanto maior a tensão energética, mais pronunciada é a expressão do conteúdo inconsciente e, por consequência, mais compreensível se torna o seu sentido – ou pelo menos a partir do exposto na *Função transcendente*. Como vimos no capítulo anterior, Jung já havia mostrado interesse pelo funcionamento da fantasia, mas, sob essa perspectiva, a busca do autor por elucidá-la pode ser situada, em última instância, no escopo da investigação das contraposições inconscientes, da intensidade de forças ou tensionamentos manifestos nas expressões inconscientes. Conforme explica o autor, “precisamos dos conteúdos inconscientes para complementar os da consciência”⁶¹. Ora, mas seria esse o único fator a diferenciar a fantasia em relação às outras expressões? Segundo os apontamentos de Miller⁶²,

⁵⁸ JUNG, C. G. *Função transcendente*, § 154.

⁵⁹ Carone recorda que “na língua alemã o termo *Assoziation* corresponde somente à associação compreendida como categoria geral, ao conceito de uma conexão entre dois ou mais elementos de uma série, e não à ideia ou imagem que ocorre a uma pessoa, para a qual Freud reservará posteriormente o termo *Einfall*”, cf. CARONE, A. M. A Comunicação Preliminar entre Breuer e Freud: uma tradução comentada. *Pandaemonium Germanicum* [online], 2012, v. 15, n. 20, pp. 176-193, p. 193. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1982-88372012000200010>>. Sob uma outra ótica, Pilard considera o termo *Einfall* como um dentre tantos utilizados por Jung para se referir à intuição. A autora aponta dois termos como centrais para a compreensão do desenvolvimento da intuição, quais sejam, *Einfall* representa o núcleo intuitivo do subconsciente e *Anschauung* o núcleo intuitivo do inconsciente; cf. PILARD, N. *Jung and intuition*, p. 14. Correspondentemente, as formulações acerca do complexo e os textos do período psiquiátrico do autor parecem valorizar esse “tipo de intuição” bem mais do que o posicionamento mostrado por Jung na *Função transcendente*.

⁶⁰ JUNG, C. G. *Função transcendente*, §155.

⁶¹ JUNG, C. G. *Função transcendente*, §158.

⁶² MILLER, J. C., & JUNG, C. G. *Transcendent function*, p. 42.

a dinâmica de opostos descrita por Jung, mais precisamente sua aproximação entre os opostos, abre o caminho para “suas teorias inovadoras acerca do papel da fantasia e do símbolo na operação da função transcendente”.

Apesar das disputas metodológicas e implicações clínicas que também perpassam a questão da função transcendente, a ressalva feita por Miller se mostra pertinente quando Jung reafirma que “a participação secreta do inconsciente no processo da vida está presente sempre e em toda parte”⁶³. Retomando então a dinâmica psíquica que Jung descreve na *Função transcendente*, questionar o funcionamento da fantasia permite simultaneamente indagar sobre as condições a partir das quais o inconsciente não precisa se adequar à determinação da consciência para se expressar. Nesse sentido, Jung defende que, “se a atitude consciente fosse ‘dirigida’ um mínimo que fosse, o inconsciente poderia fluir de maneira completamente espontânea”. Ou mais especificamente:

Se a direcionalidade (*Gerichtetsein*) da função consciente não fosse simplesmente dada (*wäre vorhanden*), as influências contrárias do inconsciente poderiam intervir desimpedidamente. Mas é precisamente essa direcionalidade que as elimina. Isto, naturalmente, não inibe a contrarreação que se verifica, apesar de tudo. Mas sua influência reguladora é eliminada pela atenção crítica e pela vontade (*Will*) orientada para um determinado fim, porque a contrarreação como tal parece incompatível com a direção consciente. Por isso, a psique do homem civilizado não é mais um aparato autorregulador, mas algo comparável a uma máquina, cuja regulação automática da própria velocidade ou do próprio ritmo (*Geschwindigkeitsregulierung*) é tão imperceptível (*unempfindlich*) que pode prosseguir sua atividade a ponto de danificar-se a si mesma, enquanto, por outro lado, está sujeita às interferências arbitrárias de uma vontade (*Willkür*) orientada unilateralmente.⁶⁴

A hipótese de uma função transcendente reitera que pode haver uma convivência não conflituosa, embora jamais uma correspondência ou adequação completa entre inconsciente e consciência. “A facilidade a partir da qual a reação é neutralizada é proporcional à grande dissociabilidade da psique e conduz à perda [aparente] dos instintos que caracteriza o homem civilizado”⁶⁵. O humano civilizado seria, nesse contexto, o exemplo da tentativa falha de eliminar a contrarreação, cujo resultado seria somente a eliminação da influência reguladora. Isso porque a supressão não anula a ação do inconsciente. Ou seja, o tensionamento que parece

⁶³ JUNG, C. G. *Função transcendente*, § 158.

⁶⁴ Tradução nossa, cf. JUNG, C. G. *Die tranzendente Funktion*, § 159, no alemão: “Wäre nun das Gerichtetsein der bewussten Funktion nicht vorhanden, so könnten die gegensätzlichen Einflüsse des Unbewussten ohne weiteres eingreifen. Das Gerichtetsein aber schliesst sie eben gerade aus. Dadurch wird natürlich die Gegenwirkung als solche zur bewussten Richtung nicht zu passen scheint. Insofern ist die Psyche des zivilisierten Menschen kein selbstregulierender Apparat mehr, sondern etwa einer Maschine vergleichbar, deren automatische Geschwindigkeitsregulierung einerseits so unempfindlich ist, dass sie ihre Tätigkeit bis zur Selbstbeschädigung fortsetzen kann, andererseits aber dem Eingriff einer einseitig orientierten Willkür unterworfen ist“.

⁶⁵ JUNG, C. G. *Função transcendente*, § 161.

se dissipar continua atuando, mas, ao invés de assumir a disposição de uma contrarreação, como uma força contrária, agora ele intensifica o mesmo sentido expresso na direcionalidade da consciência. Nesse sentido, Jung reitera o posicionamento assumido desde o início: a tentativa de determinar o inconsciente assumindo como base a determinação da consciência não produz adequação propriamente dita. A força do inconsciente não é simplesmente neutralizada e, na melhor das hipóteses, o resultado seria a unilateralidade excessiva da consciência. Justificam-se assim os interesses de Jung em relação ao símbolo, à imagem, ao mito e, na *Função transcendente*, à fantasia; isto é, na medida em que cada um deles permitiria a ambivalência do trajeto de sentido que também marca os produtos de uma função transcendente. “A pergunta é então: quais os caminhos e as possibilidades que estão a nosso dispor para conhecer (*erkennen*) o inconsciente?”⁶⁶

Em última instância, essa questão conduz Jung a endereçar o lugar assumido pelo afeto (*Affekt*) na apreensão do sentido. Comprovada na modernidade a ineficácia da mera auto-observação e da autocrítica para lidar com o inconsciente e os questionamentos de ordem psicológica, mas também tendo em vista a comparação realizada entre as diversas expressões inconscientes, Jung apostará no potencial da fantasia. As insuficiências das explicações meramente causais, de nossa necessidade de causalidade, também se fazem presentes nas sínteses entre inconsciente e consciência. Nesse sentido, na prática clínica, a explicação da origem (o *woher*) pode assumir um valor secundário quando em comparação com a da finalidade (o *wozu*) de um conflito ou com a intensidade que circunscreve o afeto que lhe subjaz. Em outras palavras, a partir da observação dos conflitos e da prática clínica, podemos considerar que o enunciado psíquico pressupõe a consideração do ponto de vista da doação individual, não somente as necessidades de causalidade de um observador externo. Dentre as expressões destacadas na *Função transcendente*, Jung considera que a fantasia é a que melhor permite elucidar esse cenário. Assim, ele afirma que

O procedimento apresenta (*darstellt*) um tipo de enriquecimento e elucidação (*Verdeutlichung*) do afeto e é por isso que ele se aproxima, com seus conteúdos, da consciência. Ele se torna, ao mesmo tempo, capaz de causar impressão (*eindrücklich*) e, conseqüentemente, também compreensível (*verständlich*). Basta esta atividade para exercer uma influência benéfica e vitalizadora. De qualquer modo, ela cria uma nova situação, na qual o afeto, anteriormente não relacionado, converte-se em uma representação mais ou menos clara e articulada, graças precisamente ao apoio e à cooperação da consciência. Isto representa um começo da função transcendente, vale dizer da colaboração de fatores inconscientes e conscientes.⁶⁷

⁶⁶ JUNG, C. G. *Função transcendente*, § 165.

⁶⁷ Tradução nossa, cf. JUNG, C. G. *Die tranzendente Funktion*, § 167: “Die Prozedur stellt eine Art von Anreicherung und Verdeutlichung des Affekts dar, und dadurch nähert sich dieser mit seinen Inhalten dem

Podemos então depreender alguns encaminhamentos fundamentais a partir desse panorama. Nesses termos, a fantasia permite explorar a dimensão afetiva, não somente na medida em que ressalta a dinâmica energética que ela compreende, mas por apresentar um tipo de expressão do afeto. Com esse panorama, o que Jung parece enfatizar é a distinção entre um procedimento de tipo puramente intelectual e o modo como o afeto assume preferencialmente uma forma intuitiva (*anschaulich gestaltet werden*) ou lhe é conferida expressão através de uma imagem (*durch ein Bild Ausdruck verleihen*)⁶⁸. Compreendido através da função transcendente, esse processo de expressão exemplifica um produto da influência mútua entre consciência e inconsciente. Por mais que a consciência atue de modo a conferir forma ao afeto, ele não é totalmente dissolvido na expressão que assume ou substituído por ela, tampouco se limita a assumir um tipo específico de determinação consciente; várias formas são possíveis, observado que atendam à exigência de produção de uma imagem interior (*inneres Bild*). Similarmente, permite-se expressar um processo inconsciente tanto ao ouvir palavras interiores ou uma outra voz interior, quanto através do movimento (como no caso da dança), ou mesmo a partir do manuseio de materiais plásticos. Considerada a amplitude dessas possibilidades, a forma pode ser tanto de ordem material ou concreta quanto uma forma “interna”. O que todos esses procedimentos guardam em comum é oferecer a possibilidade de fixação, por menor ou mais temporária que ela possa ser. Com isso, Jung não sugere que as pessoas concretizem suas fantasias na realidade material exterior, mas parece simplesmente ressaltar a questão colocada inicialmente: como conhecer o inconsciente? Como pensar a afecção a partir dele?

Para Miller, na *Função transcendente*, a investigação da expressão como colocação em forma ou emergência do material do inconsciente apresenta como primeiro complemento necessário o problema da compreensão do sentido e segue até a efetivação da função transcendente, com a reafirmação da consciência egoica. Esse percurso demonstraria os movimentos de diferenciação e indiferenciação da *psique*. Assim sendo, do ponto de vista da apreensão do sentido, Jung afirma que todos os produtos da fantasia supracitados podem ser considerados em relação a duas tendências da consciência, que nada têm a ver com qualquer escolha ou direcionamento consciente. À época, o autor denomina as duas tendências como

Bewusstsein an. Er wird eindrücklich und dadurch auch verständlich. Diese Arbeitsleistung allein schon kann einen günstigen und belebenden Einfluss ausüben. Jedenfalls aber ist damit eine neue Situation geschaffen, indem der vorher beziehungslose Affekt zu einer mehr oder weniger deutlichen und artikulierten Vorstellung geworden ist, und zwar dank dem Entgegenkommen und der Kooperation von seiten des Bewusstseins. Es ist somit ein Anfang der transzendenten Funktion gemacht, nämlich der Zusammenwirkung unbewusster und bewusster Daten“.

⁶⁸ JUNG, C.G. *Função transcendente*, § 168.

princípio de formação (*Gestaltung*) e princípio de compreensão (*Verstehens*). A predominância do primeiro princípio se refere à variação ou amplificação do material do inconsciente, razão pela qual são considerados uma “condensação de motivos”, ou ainda, “símbolos mais ou menos estereotipados”⁶⁹. Esse é o mesmo padrão de funcionamento da fantasia descrito desde *Transformações*, no qual Jung agora considera que atuam motivos estéticos (*ästhetische Motive*). Por outro lado, a prevalência do princípio de compreensão equivale à ênfase no teor de sentido (*Sinngehalt*) do produto sintético.

A partir dessa diferenciação, a formulação estética, cujo fundamento está no princípio de configuração, concentra-se na produção de um motivo ou na forma propriamente dita, enquanto a compreensão intuitiva (*intuitives Verstehen*) tende sempre a focar no sentido. Em ambos os casos, um princípio pode ser supervalorizado em relação ao outro: numa primeira possibilidade, haveria o excesso de formalismo e o afastamento consequente do fim ou meta (*Ziel*) que orienta a expressão; já numa segunda possibilidade, sobrevalorizando o princípio de compreensão, o risco corresponde à perda do aspecto simbólico do objeto, ao favorecer a sujeição do conteúdo a interpretações demasiadamente intelectuais e conceituais⁷⁰. De todo modo, acompanhando o movimento da própria dinâmica psíquica, Jung considera que os dois princípios são complementares e compensatórios um em relação ao outro. Apesar de todo o seu interesse no fundamento coletivo, o que Jung pretende ressaltar nesse momento não é a presença de padrões ou o reconhecimento coletivo tal como se apresentam e se impõem à capacidade de julgamento de cada sujeito, mas a apreciação subjetiva (*subjektive Würdigung*) [do produto da fantasia], ou seja, “a compreensão de seu teor de sentido e de seu valor para o sujeito”⁷¹.

Infelizmente, Jung não contempla todas as etapas desse processo na *Função transcendente* principalmente no que se refere à contraposição propriamente dita, isto é, ele não avança na descrição de como o eu se confronta com o inconsciente. O que se sobressai é justamente a análise acerca da manifestação do inconsciente e a dinâmica dos afetos. Nesse sentido, o que podemos depreender da elaboração proposta por Jung e quais encaminhamentos são realizados pelo autor? Estaria Jung em débito com o que Jones descreveu como “uma sensibilidade insuficiente para as diferenças” ou a incapacidade de discriminação? Como acabamos de ver, o fundamento da função transcendente e das expressões inconscientes está no tensionamento constante entre inconsciente e a consciência. De fato, nesse momento Jung mantém que o inconsciente possui um valor limiar reduzido e que a ausência de uma única

⁶⁹ Cf. JUNG, C. G. *Função transcendente*, 173.

⁷⁰ Cf. JUNG, C. G. *Função transcendente*, § 176.

⁷¹ JUNG, C. G. *Função transcendente*, § 176.

direcionalidade inviabiliza sua devida determinação, ou ao menos como ocorre na consciência. Esse reconhecimento não impede com que o autor se volte para os afetos e busque abrir o caminho para que o inconsciente se expresse a seu próprio modo. Nesse sentido, as expressões descritas por Jung são possíveis somente por uma ação conjunta entre termos de ordens distintas e opostas, tal como o tensionamento de instâncias psíquicas; segundo ele, não há qualquer insuficiência nesses termos. É nesse contexto que o autor favorece formações como as imagens ou o colocar em forma como uma imagem:

Os conteúdos inconscientes querem, antes de tudo, aparecer distintamente, o que só lhes é possível através da formulação, e só podemos julgá-los quando todas as coisas que eles nos dizem são claramente perceptíveis. [...] Quanto menor a quantidade de material inicial formulado, tanto maior o perigo de que a compreensão seja determinada, não pelos fatos empíricos, mas pelos preconceitos teóricos e morais. A compreensão a que aludimos neste estágio consiste em reconstituir o sentido que, hipoteticamente, parece inerente à ideia “casual” primitiva⁷².

Assim, Jung parece finalmente responder sua própria questão: como podemos conhecer o inconsciente? Para tanto, a aposta do autor está na ênfase na intensidade, no tensionamento e na tensão e o modo como direcionam para um confronto que confere igual autoridade ao inconsciente, “deixando que o inconsciente também fale”. Nesse caso, o sentido do processo inconsciente (ou o produto decorrente de um acontecimento psíquico) nunca é propriamente neutralizado: ele pode se apresentar como contraposição, um tipo de “contrassenso” ou somar-se e intensificar o sentido determinado pela consciência. Isso coloca alguns entraves mais ou menos inevitáveis, a começar por questionar a estabilidade do eu, como suposto centro da consciência que já estaria dado, que agora desconhece suas próprias afecções. Mais do que tentar traduzir o inconsciente em conceitos, Jung defende então que é mais eficiente indagar: “como esse signo me afeta?”⁷³

Todavia, a fim de dar prosseguimento ao projeto iniciado na *Função transcendente* e realmente demonstrar que a confrontação de posições contrárias não teria como resultado somente um “aborto lógico”, Jung diferencia dois encaminhamentos importantes. Embora a *Função transcendente* tenha o intuito de ser um apresentar (*darstellen*) das formas e possibilidades que o inconsciente pode assumir, ela não oferece uma apresentação (*Darstellung*) propriamente dita, o que Jung considera como falta de suporte conceitual dele mesmo:

⁷² JUNG, C. G. *Função transcendente*, § 180.

⁷³ JUNG, C. G. *Função transcendente*, 188.

Uma outra tarefa da maior importância seria a apresentação dos *conteúdos* da função transcendente. Já existe uma grande quantidade de material a este respeito, mas ainda não foram superadas todas as dificuldades que ela nos oferece. Precisamos ainda de uma série de estudos preparatórios até que se criem os fundamentos conceituais que tornariam a apresentação desses conteúdos compreensível e intuitiva.

No tópico a seguir, veremos como Jung tenta estabelecer uma parte desses fundamentos conceituais, de modo a encaminhar para a apresentação dos conteúdos, o que virá a ocorrer no *Livro Vermelho*.

2.3 Tipos Psicológicos: a imagem da fantasia

Em 1921, com a publicação de *Tipos Psicológicos*⁷⁴, um de seus livros mais conhecidos, Jung revisita temáticas presentes desde seus primeiros escritos, tendo como motivação nesse segundo momento formulá-las em conceitos que permitissem uma primeira sistematização de sua teoria. Deixando registrada sua preocupação em construir um vocabulário próprio à psicologia, Jung dedica uma seção do livro a definições diversas, dentre as quais encontram-se o afeto e a afetividade, a assimilação, a atitude, o complexo, o arcaico e o coletivo, a fantasia e a imagem. Além disso, acerca do escopo teórico que perpassa o livro, é importante considerar que “interessa ao autor apresentar certas estruturas típicas e modalidades de função da psique, estimulando a compreensão que a pessoa humana deve ter de si mesma e de seus semelhantes”⁷⁵. Nesse mesmo sentido, será de semelhante importância observar as diferenças individuais e os antagonismos que constituem o psiquismo⁷⁶. Esses direcionamentos gerais exercem influência ao longo da obra e a temática que nos interessa não é exceção. Com base nessa perspectiva, a definição de imagem assenta na demarcação externo/interno, aspecto tão pouco enfatizado por Jung em outros momentos, mas que sinaliza a preocupação do autor com a constituição de um sentido interno. Ao fim do tópico, esperamos ter elucidado a contribuição

⁷⁴ JUNG, C. G. *Tipos psicológicos*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2015.

⁷⁵ JUNG, C. G. *Tipos Psicológicos*, p. 11.

⁷⁶ A tipologia que Jung propõe nessa obra fez muito sucesso, principalmente nos EUA e na elaboração de testes de personalidade. A reflexão sobre a consciência e a personalidade agradou aos americanos, com os quais as ideias de Jung sempre tiveram uma relação muito próxima em termos de reverberação. Também é deste livro que surge a conhecida diferenciação entre introversão e extroversão. Apesar disso, como recorda Shamdasani, o livro tem muito mais a oferecer em outros aspectos. Além do trabalho bibliográfico massivo que Jung empreendeu para formular suas análises, e que pode ser acompanhado em alguns dos capítulos iniciais, “em 1919, Jung escreveu para André Tridon que estava preparando um livro sobre o “problema da Atitude e dos Tipos de Atitude”. O propósito desse livro era reconciliar as visões contraditórias das escolas psicanalíticas por intermédio de “uma teoria da atitude e de uma avaliação diferente do simbolismo”. cf. SHAMDASANI, S. *Jung and the making of modern psychology*, p. 70.

contida nessas poucas páginas e como elas apresentam encaminhamentos importantes para os nossos objetivos.

Quando falo, neste livro, de imagem, não entendo a cópia psíquica (*psychische Abbild*) do objeto exterior, mas uma intuição (*Anschauung*) oriunda da linguagem poética, nomeadamente a imagem da fantasia, que somente se refere à percepção do objeto externo de forma indireta. Esta imagem depende muito mais da atividade inconsciente da fantasia e, como produto dela, aparece mais ou menos abruptamente na consciência, como um tipo de visão ou alucinação, mas sem o caráter patológico desta, isto é, sem fazer parte de um quadro clínico de doença. A imagem tem o caráter psicológico de uma representação da fantasia e nunca o caráter quase real da alucinação, isto é, nunca toma o lugar da realidade e sempre se distingue da realidade dos sentidos por ser uma imagem “interna”.⁷⁷

Com essas palavras, Jung inaugura sua definição sobre a imagem (*Bild*), provavelmente a única definição formal em toda a sua obra até então publicada. De modo geral, como mostra a citação, Jung está especialmente interessado em *Tipos Psicológicos* na imagem de fantasia ou interna (*inneres Bild*). Com a determinação desse escopo, propomos considerar que o autor estrutura essa definição em quatro etapas, quais sejam: (1) a diferenciação da imagem em relação à realidade, à percepção e ao objeto ‘externos’, a partir da qual (2) destacam-se os processos envolvidos em sua produção, (3) e seguem apontamentos acerca das características da imagem primordial ou ancestral (*urtümlich*), como em qual sentido ela se aproxima do mito, e ainda o que faz com que ambos sejam considerados expressões do espírito. Decorrido esse percurso, (4) Jung entende então explicitar o que faz a imagem, essa expressão peculiar, ser mais que um mero dado da experiência, isto é, como ela adquire o caráter de princípio subjacente que confere forma à experiência em geral (e, portanto, só aparece de forma indireta no pensamento). Certamente esse panorama foi influenciado pelos propósitos que orientam o livro como um todo, ainda assim deixaremos esses pormenores em aberto para seguirmos o desenvolvimento de nossa própria temática⁷⁸. Desse modo, a partir dos pontos enumerados,

⁷⁷ Tradução nossa, cf. JUNG, C. G. *Psychologische Typen*. (GW 6). Zurich: Rascher Verlag, 1960, § 759: „Wenn ich in dieser Arbeit von Bild spreche, so meine ich damit nicht das psychische Abbild des äusseren Objektes, sondern vielmehr eine Anschauung, die dem poetischen Sprachgebrauch entstammt, nämlich das *Phantasiebild*, welches sich nur indirekt auf Wahrnehmung des äusseren Objektes bezieht. Dieses Bild beruht vielmehr auf unbewusster Phantasietätigkeit, als deren Produkt es dem Bewusstsein mehr oder weniger abrupt erscheint, etwa in der Art einer Vision oder Halluzination, ohne aber den pathologischen Charakter einer solchen, d. h. die Zugehörigkeit zu einem klinischen Krankheitsbilde zu besitzen. Das Bild hat den psychologischen Charakter ein Phantasievorstellung und niemals den quasi Realcharakter der Halluzination, d. h. es steht nie anstelle der Wirklichkeit und wird von sinnlicher Wirklichkeit als «inneres» Bild stets unterschieden“.

⁷⁸ Esses aspectos incluem os trechos nos quais Jung se detém sobre a imagem primordial e sua relação com as funções psíquicas, principalmente a partir do sentimento e o pensamento. Além disso, deixaremos de analisar a comparação entre sua concepção de imagem primordial e o pensamento de Schopenhauer, notadamente seu conceito de *ideia*. Para compreender essas questões a fundo, precisaríamos de um percurso mais longo pela obra

destacaremos a definição de imagem no que ela apresenta para o problema exposto desde o início do capítulo, a saber, o movimento de adequação inerente à consciência e as expressões marcadas pela contraposição inconsciente.

Realizadas essas considerações iniciais, afinal, o que está em causa na definição de imagem de *Tipos Psicológicos*? Jung assume como ponto de partida a distinção entre a imagem da fantasia, que se constitui como uma imagem interna, e a percepção de objetos exteriores; esse é o primeiro aspecto ressaltado por ele. Esse enunciado pressupõe que a nossa experiência sensível resulta em formações psíquicas, que têm como referência os objetos “exteriores”. Ao longo do texto, Jung sempre faz o uso de aspas ao se referir tanto ao exterior quanto ao interior, seguindo um mote importante do livro, a saber, o destaque aos fluxos de introversão e extroversão, ao mesmo tempo em que reconhece a precariedade que envolve esses termos. Entretanto, a intenção permanece clara: diferentemente da formação psíquica proveniente da percepção do objeto, na imagem da fantasia não existe a pretensão de “tomar o lugar da realidade” ou assemelhar-se à “realidade dos sentidos”⁷⁹, tampouco as imagens internas se projetam no espaço. O conjunto dessas divergências é sumarizado por Jung no que denomina o valor de realidade ou efetividade (*Wirklichkeitswert*) que envolve a formação psíquica do objeto, ou seja, aquilo capaz de conferir realidade a uma imagem. Em contrapartida, o autor toma como ponto de partida a concepção segundo a qual o valor de realidade estaria ausente nas imagens de fantasia, como se ela mostrasse outro tipo de sensibilidade, o que poderíamos constatar na falta de adequação que ela demonstra em relação à realidade (*Anpassung an der Wirklichkeit*). A partir dessas características iniciais, a imagem da fantasia só poderia ser uma imagem interna, cuja irrupção sempre parece abrupta à consciência.

Por outro lado, se a imagem de fantasia se apresenta como imagem interna por diferir-se da produção de cópias psíquicas da realidade material, como ela surge? Esse será o segundo aspecto tratado por Jung, e que se ocupa da imagem interna como produto da atividade da fantasia. Ecoando os encaminhamentos realizados na *Função transcendente*, Jung afirma, então, que a imagem da fantasia expressa a totalidade do estado psíquico como um todo. Com isso, ele não quer dizer que a imagem da fantasia capture a nossa atenção de modo a integrar-nos numa totalidade psíquica indissociável, autossuficiente e apartada da realidade, da qual não poderíamos nos dissociar. A partir da descrição da função transcendente, podemos considerar

e a densidade que envolve *Tipos Psicológicos* requer uma pesquisa à parte. É nesse livro que Jung se detém mais longamente em sua teoria da consciência. Além disso, as considerações feitas por Jung se dão de forma muito pontual.

⁷⁹ JUNG, C.G. *Tipos Psicológicos* § 759.

que a expressão da “totalidade psíquica” se refere, na verdade, à combinação entre consciência e inconsciente que é condição necessária para o surgimento desse tipo de expressão e que, por isso, representaria a situação psíquica em sua totalidade em um determinado momento.

Um aprofundamento possível no que diz respeito à síntese entre inconsciente e consciência pode ser vista no modo como Jung considera também que o material que compõe a imagem da fantasia possui proveniência (*Herkunft*) variada. Embora a consciência tenda a favorecer a coesão e o pertencimento (*Zugehörigkeit*) do ponto de vista constitutivo entre elementos, como vimos em alguns dos tópicos anteriores, o produto da fantasia é sempre uma constelação homogênea e autônoma que surge da atividade conjunta entre a consciência e o inconsciente. Em linhas gerais, isso significa que “não se pode, pois, interpretar seu sentido só a partir da consciência ou só do inconsciente, mas apenas a partir de sua relação recíproca (*wechselseitige Beziehung*)”⁸⁰.

Realizados esses apontamentos, no que concerne ao terceiro aspecto, Jung enfoca o caso de uma imagem específica, a saber, a imagem primordial ou ancestral (*urtümliche*). Em *Tipos Psicológicos*, o autor considera que o principal diferencial desse tipo de imagem é o seu “caráter arcaico”, ou mais especificamente, o modo peculiar como ocorre a concordância entre ela e motivos mitológicos. Disso depreende-se que o estado de consciência envolvido nesse caso apresenta maior influência da dimensão coletiva que da dimensão pessoal, motivo pelo qual esse tipo de imagem pode ser considerada um tipo de contraposição às imagens internas *pessoais*.

A imagem primordial, que também designei de “arquétipo”, é sempre coletiva, isto é, pelo menos comum a povos ou épocas inteiras. Provavelmente os principais motivos mitológicos são comuns a todas as raças e épocas; então pude provar uma série de motivos da mitologia grega nos sonhos e fantasias de negros de raça pura que sofriam de doenças psíquicas.⁸¹

Ora, mas a hipótese de imagens primordiais está longe de ser um consenso. Tomadas desde um ponto de vista “causal e científico-natural”⁸², Jung afirma que elas poderiam ser consideradas tal como os engramas de Semon⁸³, ou seja, sedimentos mnêmicos provenientes

⁸⁰ JUNG, C. G. *Tipos Psicológicos*, § 761.

⁸¹ Tradução nossa, cf. JUNG, C. G. *Psychologische Typen*, § 764: "Das urtümliche Bild, das ich auch als „Archetypus“ bezeichnet habe, ist immer kollektiv, d. h. es ist mindestens ganzen Völkern oder Zeiten gemeinsam. Wahrscheinlich sind die hauptsächlichsten mythologischen Motive allen Rassen und Zeiten gemeinsam; so konnte ich eine Reihe von Motiven der griechischen Mythologie in den Träumen und Phantasien von geisteskranken reinrassigen Negern nachweisen".

⁸² JUNG, C. G. *Tipos Psicológicos*, § 765

⁸³ Richard Semon (1859-1918) foi um biólogo e zoologista que estudava a memória, que em seu trabalho explorava a relação entre a memória e o sistema nervoso. Semon também foi o responsável por cunhar o termo *engrama*, que aparece nos textos de Jung e exerceu alguma influência no desenvolvimento das *Pathosformeln* de Aby Warburg.

“da condensação de inúmeros processos semelhantes entre si. Neste sentido é um sedimento e, com isso, uma forma típica fundamental de certa experiência psíquica que sempre retorna”⁸⁴. Embora Jung corrobore, de acordo com seus próprios objetivos, o reconhecimento da sedimentação e de formas típicas, o ponto de divergência com Semon se encontra no fato do biólogo justificar essas determinações a partir de uma base orgânica e anatômica⁸⁵. Se a atividade de fantasia sequer pode ser exclusivamente compreendida através dos moldes da consciência, ou da nossa experiência sensível, como seria possível afirmar que as imagens primordiais são somente uma disposição fisiológica ou o mero resultado das condições do mundo circundante?

Por um lado, Jung reconhece haver algo no funcionamento da imagem primordial que permitiria descrevê-la como “uma expressão sempre ativa e que sempre retorna, evocando a experiência psíquica em questão ou formulando-a de maneira apropriada. Sob este aspecto, é expressão psíquica de uma disposição fisiológica e anatomicamente determinada”⁸⁶. De modo geral, podemos considerar que neste ponto Jung está lidando com a mesma constelação de problemas sob análise em *Instinto e Inconsciente* e que tem como resultado a primeira formulação do termo arquétipo. Em ambos os momentos está em causa a tematização de uma possível “ocorrência constante e universal” da imagem primordial e do arquétipo. Enquanto em 1919 Jung se debruçava sobre a possibilidade de aproximação entre o funcionamento do arquétipo (como representante do inconsciente coletivo) e o instinto, tal como descrito no capítulo 1, em *Tipos Psicológicos* Jung se mostra contrário à explicação da imagem primordial como o produto de uma lei natural entre uma influência externa constante e universal e uma ocorrência psíquica com as mesmas características. Para Jung, o modelo do engrama de Semon conduz, em última instância, a essa conclusão. Se este fosse realmente o caso e a perspectiva “causal e científico-natural” fosse apropriada para a compreensão da imagem primordial, o que

De modo geral, o engrama faz referência à modificação orgânica decorrente de um estímulo e que pode reemergir a partir de um estímulo semelhante.

⁸⁴ JUNG, C. G. *Tipos Psicológicos*, § 765. A metáfora arqueológica que Jung utiliza para descrever a teoria da memória de Semon assemelha-se a um dos aspectos que Bernfeld destaca na teoria freudiana, cf. BERNFELD, S.; BERNFELD, S. C. *Bausteine der Freud-Biographik*. Trad. Ilse Grubrich-Simitis. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.

⁸⁵ Muitas são as ocasiões nas quais Jung tenta definir o que é o arquétipo, e em cada momento distinto de sua obra ele confronta o arquétipo com alguma noção que lhe seria possivelmente semelhante. Nem sempre é possível entrever uma relação de continuidade nessas ocasiões, por vezes ele parece inclusive se contradizer. Algo semelhante ocorre no modo como o autor está propondo uma relação com o engrama de Semon. Uma perspectiva diferente acerca da comparação realizada por Jung pode ser encontrada em Durand, por exemplo, segundo o qual: “Jung vai buscar esta noção [arquétipo] em Jakob Burckhardt e faz dela sinônimo de ‘origem primordial’, de ‘engrama’, de ‘imagem original’, de ‘protótipo’” (cf. DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário*, p. 60). Enquanto Durand afirma que o arquétipo e o engrama são sinônimos, a definição de imagem de *Tipos Psicológicos* parece sugerir justamente a impossibilidade de serem sinônimos.

⁸⁶ JUNG, C. G. *Tipos Psicológicos*, § 765.

justificaria o funcionamento distinto do inconsciente, isto é, por que os mitos não aparecem como formas psíquicas de objetos externos percebidos que lhe deram origem, tal como nos apresenta nossa consciência?

Nesse sentido, Jung argumenta que “o fato de o sol, a lua ou os processos meteorológicos aparecerem [no mito], no mínimo, em forma alegórica, indica uma colaboração autônoma da *psique* que, neste caso, não pode ser mero produto ou estereótipo das condições ambientais (*Umweltbedingungen*)”⁸⁷. Ou seja, a complexidade do mito e as relações nele estabelecidas não podem ser devidamente elucidadas tendo como única referência um tipo de repetição mais ou menos fiel de nossa percepção. Nesse sentido, Jung parece assumir uma postura semelhante à de Jones, quando o último criticava o entendimento do simbolismo como uma mera insensibilidade à discriminação. Seguindo vias completamente distintas, ambos concordarão que as expressões inconscientes possuem um funcionamento complexo e determinações específicas, que não se apartam totalmente da consciência, mas que tampouco se adequam totalmente a ela. Para Jung, e principalmente em *Tipos Psicológicos*, isso é evidenciado através de um tipo singular de imagem da fantasia: a imagem primordial.

Ademais, quase como retomando o ponto de partida de nossa definição (a distinção entre imagem da fantasia e a cópia psíquica, cujo sentido estaria estritamente relacionado ao objeto externo), Jung indaga: “donde lhe [imagem primordial ou mito] viria a faculdade de fazer algo a mais ou algo diferente do que simplesmente confirmar o testemunho dos sentidos?”⁸⁸. O mito não se inscreve ou se mostra de forma direta ou desvelada, como se espera de uma mera imagem “mental”, mas sob uma forma alegorizada produzida pela *psique*. Deste modo, ele não pode ser considerado um mero produto ou impressão ou imitação (*Abklatsch*) das condições naturais, quer elas sejam localizadas nas estruturas cerebrais ou no mundo que nos circunda. De modo geral, Jung entende que a inconsistência da perspectiva científico-natural consiste especialmente em ignorar a independência e a liberdade constitutivas da matéria viva (*lebender Stoff*). Em outras palavras, as nossas disposições não são exclusivamente decorrentes de condições do mundo à nossa volta e de experiências imediatas, mas expressam algo próprio e que também diz respeito à ordem de tudo que está vivo (*Lebendige*).

Resta então indagar sobre como a imagem da fantasia, notadamente através da imagem primordial, adquire o caráter de princípio subjacente capaz de conferir forma à experiência. A

⁸⁷ JUNG, C. G. *Tipos Psicológicos*, § 765.

⁸⁸ Tradução nossa, cf. JUNG, C. G. *Psychologische Typen*, § 765: „Denn woher bezöge sie dann überhaupt die Fähigkeit zu einem Standpunkt ausserhalb der Sinneswahrnehmung? Woher käme ihr dann überhaupt die Fähigkeit zu, ein mehreres oder anderes zu leisten, als die Bestätigung des Zeugnisses der Sinne?“

partir do exposto por Jung em *Tipos Psicológicos*, certamente a imagem primordial está ligada tanto a certos processos da natureza, do mundo que nos circunda, e que são perceptíveis aos sentidos, quanto aos processos internos que se referem aos direcionamentos da vida do espírito. Desse modo, ele defende que “o organismo confronta a luz com um novo órgão: o olho; o espírito confronta o processo da natureza com uma imagem simbólica que o apreende tão bem quanto o olho apreende a luz”⁸⁹. É em seguimento a essas determinações que Jung passa a considerar a imagem primordial como uma “expressão condensada do processo vivo”⁹⁰.

Ainda em referência à primeira formulação dos arquétipos, em *Tipos Psicológicos*, Jung distingue o funcionamento da imagem primordial do funcionamento meramente instintivo. Dado seu elemento espiritual constitutivo, a imagem primordial consegue conduzir a pulsão natural a uma forma espiritual⁹¹. Isso reflete em sua eficácia (*Wirksamkeit*) psicológica, em contraposição à ausência de valor de realidade implícita às imagens internas, razão pela qual Jung afirma que “o grau de eficácia psicológica da imagem primordial é determinado pela atitude do indivíduo”⁹². Em sua proximidade com o pensamento, a imagem primordial só pode aparecer de forma indireta, como um símbolo ou em sua função mediadora.

Para Jung, na mesma medida em que seria inviável explicar o mito somente através da percepção e das nossas sensações, a imagem primordial sempre se contrapõe ao pensamento, ou seja, ela pode ser uma determinante do pensamento, mas não um conceito ou uma ideia propriamente dita. Isso ocorre porque ela exige um outro tipo de apreensão, não podemos alcançá-la como a um conceito ou ideia. Ainda que lhe falte a clareza, como no caso das ideias e do pensamento, a imagem primordial conta com a vantagem da vivacidade ou vitalidade (*Lebendigkeit*), notadamente quando considerada no sentido das formações do espírito citadas anteriormente. É também a partir desse aspecto que Jung depreende a força geradora das imagens primordiais. Nesse sentido, segundo o autor, a imagem primordial “não é apenas expressão, mas também possibilidade de desencadear o processo energético”⁹³, ou ainda, podemos mesmo considerá-la um organismo com vida própria⁹⁴.

⁸⁹ JUNG, C.G. *Tipos Psicológicos*, § 765.

⁹⁰ JUNG, C. G. *Tipos Psicológicos*, § 766.

⁹¹ JUNG, C. G. *Tipos Psicológicos*, §766.

⁹² JUNG, C. G. *Tipos Psicológicos*, § 760.

⁹³ Se considerarmos o modo como Jung inicia sua descrição do processo energético em *Transformações e Símbolos da Libido* (1912), ao contrapor-se a Freud e à perspectiva de libido psicanalítica, ele só finaliza esse projeto, ou se detém propriamente nele, com *A energia psíquica* (1928). Todavia, como podemos ver tanto na *Função transcendente* quanto em *Tipos Psicológicos*, esse é um problema que segue Jung em muitos de seus textos e atravessa elucidaciones referentes ao complexo, o instinto e o arquétipo.

⁹⁴ JUNG, C. G. *Tipos Psicológicos*, § 773.

Em meados de 1916, e em paralelo à escrita do primeiro esboço da *Função transcendente*, Jung dedicava-se à longa elaboração (1914-1930) do que viria a ser conhecido como *O Livro vermelho: Liber Novus*. Não somente seguindo uma razão cronológica, mas também levando em consideração sua afinidade temática evidente, Shamdasani coloca em destaque a aproximação entre as propostas dos dois textos: “esse ensaio [*A função transcendente*] pode ser considerado um relato provisório dos progressos a respeito da autoexperimentação de Jung e pode ser proveitosamente considerado um prefácio ao *Liber Novus*”⁹⁵, principalmente no que concerne à “interação entre formulação criativa e compreensão”⁹⁶. A partir desse panorama, no capítulo a seguir propomos trabalhar com o *Livro vermelho* de forma similar ao aqui exposto sobre a *Função transcendente*: deixando em suspenso as questões de ordem clínica e terapêutica, buscamos dar preferência a suas possíveis contribuições teóricas. Uma das razões pelas quais o *Livro Vermelho* é automaticamente relacionado ao pensamento de Jung sobre as imagens é o fato de o livro inaugurar um novo modo de apresentação de suas ideias e ser permeado de pinturas feitas pelo próprio autor; seguindo um percurso semelhante àquele sugerido em 1916. Nesse sentido, o capítulo a seguir parte do questionamento da elaboração do livro e segue na tentativa de expor os desenvolvimentos conceituais ligados à tematização da imagem.

⁹⁵ SHAMDASANI, S. *Introdução ao Livro Vermelho*, p. 47.

⁹⁶ SHAMDASANI, S. *Introdução ao Livro Vermelho*, p. 49.

CAPÍTULO 3 – AS IMAGENS NO LIVRO VERMELHO

*"Como esse signo me afeta?"
(Wie wirkt das Zeichen auf mich ein?)¹*

No capítulo a seguir tematizamos, por fim, a elaboração do problema da imagem conforme apresentada no *Livro Vermelho*². Desde sua publicação em 2009, o LV tem reunido todos os tipos de grandes expectativas, tanto no que concerne à sua relação com a totalidade da obra de Jung quanto, mais especificamente, no que se refere aos encaminhamentos que suscita ao problema da imagem. Nesse sentido, quando se trata do LV, da estrutura híbrida que ele apresenta e, conseqüentemente, dos desafios hermenêuticos que ele pode vir a provocar, um passo fundamental é estabelecer um “ponto de entrada”, para usar a expressão empregada por Georg Hogenson³. Tendo em mente essas particularidades, o capítulo a seguir estrutura-se em dois momentos: o primeiro coloca em destaque os aspectos gerais da elaboração do livro, numa tentativa de explicitar como podem conduzir à tematização de sua relação com as imagens que dele fazem parte. Como ressalta Wolfgang Giegerich, o LV está envolto num problema de forma: tanto pela preocupação de Jung com a forma adequada que ele deveria assumir, quanto por não se assemelhar a um trabalho científico e tampouco pretender ser uma obra artística⁴. A partir desse contexto, destacamos a dinâmica entre palavras e imagens estabelecida no LV e o modo como ela contribui para efetivar a proposta de uma linguagem que esteja mais próxima das contraposições características que perfazem as manifestações inconscientes. Com o LV, Jung efetiva um encaminhamento identificado, mas que ficara em aberto na *Função transcendente* - a apresentação (*Darstellung*) dos conteúdos da função transcendente é uma outra tarefa de grande importância. Esses seriam os indícios de um “giro visual” na teoria de Jung, à semelhança do que vem defendendo Sonu Shamdasani. De modo complementar, em um segundo momento, trata-se de uma tentativa de expor as considerações de cunho conceitual realizadas pelo autor, ressaltando como “ponto de entrada” para o problema da imagem a

¹ JUNG, C. G. *Função transcendente*, § 188.

² JUNG, C. G. *O Livro Vermelho*: Liber Novus. Trad. Edgar Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

³ HOGENSON, G. ‘*The wealth of the soul exists in images*’: from medieval icons to modern science. In Kirsch, T; Hogenson, G (org.). *The Red Book*: reflections on C.G. Jung’s Liber Novus. London: Routledge, 2014.

⁴ GIEGERICH, W. Liber Novus, that is, The New Bible. A First Analysis of C.G. Jung’s Red Book. In: _____. *Flight into the unconscious*: an analysis of C.G. Jung’s psychology project. London and New York: Routledge, 2020, p. 275-276.

discussão acerca do além-do-sentido ou suprassentido (*Übersinn*⁵), conforme exposto ao longo do *Liber Primus*, primeira parte da obra. Desse modo, destacamos que Jung dá continuidade ao debate acerca do tensionamento e da contraposição entre consciência e inconsciente tematizado na *Função transcendente*, bem como à dinâmica de forças a partir da qual as imagens internas se apresentam e podem ser compreendidas. Com isso, procuramos destacar que o problema da imagem é compreendido pelo autor a partir da condição de um campo permanente de tensões.

3.1 A apresentação das imagens e a virada visual de Jung

*Disse a mim mesmo, “O que é isto que estou fazendo, certamente não é ciência, o que é?” Então uma voz me disse, “Isso é arte. (...) Bem, disse enfaticamente a essa voz que o que eu estava fazendo não era arte, e senti uma grande resistência crescer em mim. Nenhuma voz se fazia perceber, contudo, e continuei a escrever. De novo eu a apanhei e disse: “Não, não é,” e senti como se uma discussão fosse se iniciar.*⁶

No capítulo anterior, ao discutirmos *A função transcendente*, tínhamos como objeto de análise a primeira tentativa de Jung em traduzir de forma conceitual um experimento que conduzia em sua vida privada, tentativa esta que o autor julgou como ainda insuficiente à época. Como seria explicitado eventualmente, ao mesmo tempo em que se ocupava dos encaminhamentos teóricos descritos naquele esboço, Jung passava por um momento muito conturbado, no qual precisou investigar seu próprio inconsciente. Nesta ocasião, o autor começava a colocar em prática seu confronto (*Auseinandersetzung*) com o inconsciente, seus próprios “encontros imaginais”⁷, do qual o *Livro Vermelho* (1914-1930) e os recém-publicados *Livros Negros* seriam considerados, com o devido tempo, os principais testemunhos. Contrariamente a posições mais cautelosas, como as contradições internas destacadas por Giegerich⁸, segundo defende Shamdasani, a publicação do que ficou conhecido como o *Livro*

⁵ Destacamos que, conforme consta na tradução para a língua inglesa, o termo *Übersinn* é traduzido como *supreme meaning*, escolha que foi seguida no *sentido supremo* que consta em nossa edição brasileira. Apesar disso, alguns autores optaram por outras traduções. Lupo (2016) e Nante (2011), por exemplo, utilizam, respectivamente, *sentido superior* e *suprasentido* (no espanhol). O mesmo ocorre com o termo *Widersinn*, traduzido para o português como absurdo e ao qual nos referimos como contrassenso. Embora caiba destacar que o par “sentido supremo” e “absurdo” ressalte certa rigidez que Jung percebe na racionalidade e na ciência modernas, no modo como nos referimos à realidade, julgamos que as traduções alternativas enfatizam a dinâmica entre as várias dimensões de sentido a que Jung faz alusão em seu texto e que poderia conduzir a outras conclusões quando os termos são tomados em separado.

⁶ JUNG, C.G. *Livro Vermelho*, p. 18.

⁷ Cf. JUNG, C.G. *Livro Vermelho*, p. 87.

⁸ Nesse sentido o autor destaca acerca do *Livro Vermelho*: “It is utterly private, subjective. And this is why it is not a book in the way Augustine’s Confessions, Dante’s Divina Commedia, Nietzsche’s Zarathustra are books. They, too, may be based on personal experiences, but are unambiguously intended for the generality (even if

Vermelho ocupa um lugar privilegiado para a compreensão da “prática da imagem” de Jung. Nesses termos, seria possível estabelecer um fio condutor entre a vida do autor, seus desenvolvimentos práticos na clínica e a elaboração de suas concepções teóricas⁹. Perspectivas como esta parecem encontrar respaldo nas diversas referências realizadas por Jung ao *Livro Vermelho* ao longo de sua vida e obra intelectual, desde as menções na famosa (auto)biografia *Memórias, sonhos e reflexões*¹⁰ até os exemplos no *Seminário de 1925*, conforme destacam tanto Armelle Peltier quanto Sonu Shamdasani.

Enquanto Shamdasani tende a demonstrar privilégio pelo contexto histórico e a perspectiva da história da ciência em sua leitura de Jung, seguindo um viés ligeiramente diferente, Peltier considera possivelmente vantajosa a aproximação entre o desenvolvimento das ideias ou concepções teóricas e o ponto de vista pessoal presente no livro, principalmente no que concerne à compreensão epistemológica do pensamento de Jung. Nesse sentido, a autora recorda que Caravaggio retratou duas vezes *Davi com a cabeça de Golias* e compara a experiência do artista à elaboração realizada por Jung no *Livro Vermelho*¹¹. Enquanto o Davi que segura a cabeça de Golias na primeira versão (1606-1607) exhibe uma postura altiva, heroica, e parece orgulhoso de seu próprio feito, o segundo Davi (1606-1610) parece se sentir muito longe da vitória, passando inclusive a assumir uma postura compassiva e solenemente triste. Na transição que pode ser visualizada entre essas duas perspectivas, a autora vislumbra o resultado da aproximação do próprio Caravaggio com o objeto representado em suas pinturas, neste caso, a morte. Isso porque, em 1606, o pintor foi acusado de assassinar Ranuccio Tomassoni, com quem se envolvera em um desentendimento. De posse dessa informação, além de levantar questões acerca de uma possível autorrepresentação, a segunda pintura coloca simultaneamente em destaque a intimidade do pintor com o objeto representado, como não seria possível fazê-lo na primeira versão. Conforme argumenta Peltier, podemos nos aproximar do *Livro Vermelho* de forma semelhante, ou seja, assumindo que a forma de representar e pensar

Nietzsche's book is already a bit on the retreat, explicitly conceiving itself as A book for all and none). But Jung's Red Book is exclusively his, neither for all, nor for none. It has no message to be shared, communicated: "It is my mystery, not yours. ... You have your own" (246b, tr.m.)" (p. 275). E, de modo complementar, "It is not psychology, not a contribution to psychology as a theory, but only psychic raw material. As such it can of course become an object of psychological examination, but only with a view to learning what was going on in, and what it meant for, the one individual C.G. Jung—and, of course, in the case of a great man like Jung, above all for the historical locus that expressed itself through him". Cf. GIEGERICH, W. *Liber Novus*, p. 291.

⁹ SHAMDASANI, S. Jung's practice of the image. *Journal Of Sandplay Therapy*, v.24, n.1, p.7-22, 2015.

¹⁰ JUNG, C. G. *Memórias, sonhos e reflexões*. Trad. Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.

¹¹ PELTIER, A. *Une pensée créatrice en science: l'élaboration de la connaissance chez Carl Gustav Jung (1875-1961) à travers l'étude du Livre Rouge (1913-1930)*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Strasbourg. Strasbourg, 2019, p. 17

com as quais nos deparamos ali testemunha a elaboração de um conhecimento mais íntimo da *psique*, do mesmo modo como a segunda pintura de Caravaggio passa a retratar simultaneamente seu conhecimento íntimo sobre a morte¹².

Contudo as questões elencadas a partir dos aspectos notadamente biográficos do texto dificilmente esgotam ou explicam o itinerário percorrido por Jung, que dedicou mais de uma década à sua elaboração. Assim, para além disso, um segundo fator ressaltado na composição do livro diz respeito às escolhas estilísticas que singularizam a apresentação da obra e que podem ser observadas tanto no uso de uma caligrafia de inspiração gótica e na escolha de uma linguagem de afinidade poética quanto na incorporação de pinturas e elementos pictóricos. Embora Jung sempre tenha indiretamente demonstrado interesse por outros modos de escrita e produções científicas¹³, o *Livro Vermelho* é o primeiro, dentro do escopo das obras de Jung até então publicadas, a trazer uma proposta ou a pretender ser o suporte de um tipo de abordagem mais radical em relação à abordagem das imagens. Seriam essas escolhas o reflexo dos interesses e aptidões artísticas de Jung, finalmente tornados públicos e que teriam encontrado expressão também em seu pensamento teórico¹⁴? Ou estariam elas de algum modo relacionadas às insatisfações científicas e pessoais que inquietavam o autor naquele período?

Podemos recordar, por exemplo, dos dois princípios propostos por Jung na *Função transcendente* e os quais apresentamos no capítulo anterior. Naquele momento, o autor reiterava seu compromisso com a exemplificação de como ocorre a dinâmica de afetos e de quão fundamental ela se torna para a compreensão do sentido, desde que consideradas as contraposições do inconsciente. Em última instância, isso requer não neutralizar a tensão ou o campo de forças e o direcionamento dos princípios (de formação e de compreensão) distinguidos. Como advertido por Jung, um tipo de neutralização consistiria, respectivamente, em estetizar ou intelectualizar a posição contrária¹⁵. Fundamentado nesse plano de fundo,

¹² Apesar de obedecer a um contexto muito diferente, a morte também se destaca dentre as temáticas abordadas no *Livro Vermelho*, como bem elencado por Boechat. Ainda que o autor ressalte o contexto histórico (as visões iniciaram pouco antes da Primeira guerra mundial) e pessoal de Jung (seu interesse por espíritos, transes mediúnicos e escritas sonambúlicas, etc), esse é um aspecto que demandaria mais elucidação para compreender a importância que Jung atribui à renovação e à vida. BOECHAT, W. *O livro vermelho de C. G. Jung: jornada para profundidades desconhecidas*. Petrópolis, RJ: Vozes 2014.

¹³ Podemos considerar, por exemplo, as mudanças que perpassam a primeira publicação de *Transformações e símbolos da libido* e sua revisão, intitulada *Símbolos da transformação*. Ainda que as diferentes edições conservem uma mesma estrutura argumentativa e o mesmo intuito de mostrar a formação de um mito, a quinta edição conta com a reprodução de centenas de imagens a mais, o que inclusive foi motivo de questionamento por parte da editora quando de sua publicação.

¹⁴ Destacamos que uma possível inserção do *Livro Vermelho* no contexto artístico de seu tempo é realizada por Véronique Liard, cf. LIARD, V. Zeitgeist et “Esprit des profondeurs” dans les images du Livre Rouge. *Recherches Germaniques*, n. 9, p. 137 – 153, 2014.

¹⁵ Cf. JUNG, C. G. *Função transcendente*, § 183.

Shamdasani considera que a elaboração do *Livro Vermelho* aprofunda a dinâmica dos dois princípios, o resultado é uma obra escrita em três registros, a saber, os relatos e as imagens referentes às fantasias, sua elaboração conceitual e uma escrita ditirâmbica. Como bem anunciando por um dos “personagens”: “minha linguagem é imperfeita. Não que eu queira brilhar com palavras, mas por incapacidade de encontrar aquelas palavras é que falo em imagem”¹⁶.

Nesse sentido, por um lado, o texto escrito em forma discursiva e as imagens tendem a ser analisados conjuntamente, tanto para ressaltar suas diferenciações quanto suas relações de continuidade. Por outro lado, isso não impede que, no que concerne às iluminuras, iniciais historiadas e pinturas, uma primeira indagação tende a se referir à função da imagem como *parte do texto*. Seguindo esse questionamento, Peltier nota que a relação estabelecida entre as imagens e o texto letrado nem sempre é evidente ou direta, fazendo com que as imagens eventualmente assumam a posição de substitutas da palavra. Ou ainda, mais especificamente, “lá onde a linguagem escrita e as palavras são insuficientes para transmitir um sentido, a imagem irá complementá-las, oferecendo uma outra possibilidade de expressão”¹⁷. O que essa perspectiva parece ressaltar é uma indagação acerca de certa anterioridade conferida à palavra: considerando que Jung estava desenvolvendo meios para lidar com suas *visões*, por que tendemos a assumir que a imagem estaria na função de acompanhar ou complementar o sentido do texto? De todo modo, a autora concede que, nesse procedimento, Jung parece aproximar-se de Bachelard, na medida em que se trataria de um pensamento que surge a partir de uma imagem e não de uma imagem cujo intento é ilustrar um pensamento¹⁸.

Ainda sob esse mesmo crivo, acompanhamos, como considera Boechat, um tipo de exposição prática do que Jung havia descrito anteriormente enquanto pensamento lógico ou dirigido e pensamento de fantasia ou sonhar, diferenciação a partir da qual o pensamento de fantasia seria caracterizado por uma sucessão de imagens que se colocam de forma aparentemente enigmática¹⁹. Apesar dessa descrição pontuar o panorama geral que é então traçado, caberia igualmente ressaltar que uma das questões que mobilizam Jung a realizar essa mesma distinção entre tipos de pensamento consiste em contrapor-se a certa perspectiva

¹⁶ JUNG, C. G. *Livro vermelho*, p. 112.

¹⁷ Cf. PELTIER, A. *Pensée créatrice*, p. 136, tradução nossa: „là où le langage écrit et les mots sont insuffisants pour transmettre un sens, l'image viendrait y suppléer en offrant une autre possibilité d'expression”.

¹⁸ Em um outro contexto, mas de um modo que parece adequado ao contexto aqui situado, Didi-Huberman (*Image, Language*, p.19) afirma que “This presupposed, among other things, that the relation of images to language was entirely different from a relation of more or less adequate illustration and that the relation of language to images was something entirely different from a relation of only deciphering. What relation, what “other dialectic,” as you phrased it, must be put to work?”.

¹⁹ BOECHAT, W. *O livro vermelho*, p. 50-51.

segundo a qual a linguagem, ou mais especificamente a palavra ou o conceito, constitui um registro privilegiado em termos de registro de conhecimento transmitido, ou ainda, que o pensamento obedece a um critério de adequação, na ausência do qual deveríamos supor um tipo de fuga da realidade ou uma formação puramente automática e desprovida tanto de sentido quanto de precisão. Por vias diversas, Jung procura demonstrar que as imagens também são capazes de transmitir e registrar conhecimento e, mesmo enquanto imagens internas e estabelecida sua relação com a afetividade e o afeto, a imagem não é considerada como um tipo de acesso à qualidade “não intencional” do psiquismo ou da consciência. Sob influência de tais reflexões, as imagens do livro logo passam a constituir um modo de expressão no mínimo paralela e que, progressivamente, perde a proximidade que inicialmente mantinha com o texto escrito. As imagens exercem, assim, sua própria intensidade, se constituem enquanto concorrência ao texto discursivo.

De modo a elucidar esse percurso, podemos tomar como primeiro parâmetro o capítulo intitulado *A abertura do ovo*, o qual se inicia com a seguinte descrição: “à noite do terceiro dia, ajoelhei-me novamente no tapete e abri cuidadosamente o ovo. Qual fumaça isto saiu de dentro, e de repente está Izdubar de pé diante de mim, enorme como um gigante, transformado e perfeito”²⁰. Como podemos observar a seguir, de forma bastante similar, a imagem que abre o capítulo mostra uma estreita relação com a significação do texto, dando continuidade ao sentido expresso por meio do último. Nesse caso, imagem e texto parecem se complementar, na medida em que a primeira intensifica o sentido anteriormente aludido pelo texto.

²⁰ JUNG, C. G. *Livro Vermelho*, p. 273.

Figura 1 - Imagem 64 do Livro Vermelho



Fonte: JUNG, 2009.

Diferentemente do exemplo mencionado acima, Peltier intenta demonstrar que “as imagens se tornam cada vez mais abstratas e menos explícitas com o desenvolvimento do texto, ou seja, do percurso do narrador”²¹. Conforme sugerido pela autora, as imagens tornam-se menos “explicitamente figurativas” e guardam cada vez menos referência direta ao texto, razão pela qual parecem enfim tecer sua própria narrativa, explicitar um sentido diverso.

Outro exemplo digno de nota é o encontro com Izdubar, o mesmo personagem que está envolvido na abertura do ovo supracitada. No capítulo *Primeiro dia*, ocorre o encontro entre o narrador e o gigante Izdubar, também conhecido como o herói Gilgamesh. Muito menor e mais fraco que Izdubar, o narrador demonstra surpresa ao notar o temor que o herói sente ao vê-lo: “Eu sou tomado pelo pavor: isto é Izdubar, o poderoso, o homem-touro. Ele está parado e olha para mim: seu rosto exprime medo consumidor interno, suas mãos e joelhos tremem”²². Como o desenrolar do capítulo retrata, Izdubar logo descobre que tinha razão em seu temor inicial. A partir desse encontro e de um diálogo sobre a terra do Ocidente, Izdubar fica mortalmente

²¹ PELTIER, A. *Pensée Créatrice*, p. 137.

²² JUNG, C. G. *Livro Vermelho*, 247.

ferido. Ao ouvir a verdade científica, ele começa a perder suas forças; para ele, a ciência ocidental atua não como uma elucidação adequada, mas como um veneno. Nesse sentido, o narrador cogita que o problema pode residir em uma incompatibilidade entre verdades, ou seja, entre aquela que seria capaz de restituir a saúde e a potência de uma figura mítica e a verdade ou razão correspondente à nossa ciência moderna ocidental. Isso leva o narrador a concluir que “nossa verdade é aquilo que nos vem a partir do conhecimento das coisas externas. A verdade de vossos sacerdotes é aquela que vos advém a partir das coisas internas”²³.

Finalmente, a única possibilidade de salvar a potência de Izdubar e levá-lo ao Ocidente é convencê-lo de ser tratado como se ele fosse uma fantasia: isso não significa considerar que ele seja “totalmente irreal, mas apenas tão real quanto uma fantasia”²⁴. Por meio desse reconhecimento, o narrador consegue reduzir Izdubar, outrora tão gigante, carregá-lo em seus braços humanos e colocá-lo dentro do ovo cuja abertura pudemos ver na imagem acima. Entre essa passagem e a abertura do ovo, observa-se uma mudança na narrativa. Os diálogos são, desse modo, substituídos por “encantamentos” e cada um deles é acompanhado por uma imagem, no que talvez constitua a maior sequência do livro. Essas imagens, como destacou Peltier, não reproduzem o que está descrito nos encantamentos, mas estabelecem uma relação de entrelaçamento com os mesmos, tendo como objetivo salvar a vida de Izdubar. Essa dinâmica entre palavras e imagens consegue agir como a verdade que efetivamente restitui a saúde de Izdubar e de todo o seu conhecimento mítico oriental, mesmo que ele esteja no Ocidente.

²³ JUNG, C. G. *Livro Vermelho*, p. 250.

²⁴ JUNG, C. G. *Livro Vermelho*, p. 261.

Figura 2 - Imagem 55 do Livro Vermelho²⁵



Fonte: JUNG, 2009.

Apesar dessa dinâmica peculiar que permeia a relação entre palavras e imagens, para Peltier, o recurso a formas estéticas medievais também fala por si e, no conjunto, poderia representar um tipo de retorno ao passado no todo do projeto, a partir do qual Jung estaria indiretamente disposto a seguir uma tendência moderna e findaria por efetivar no *Livro Vermelho* mais um produto típico de seu tempo. Sem adentrar nos méritos da obra em questão e referindo-se ao pensamento de Jung como um todo, Edward Casey mobiliza esse mesmo recurso medieval para esboçar uma opinião contrária. O autor aposta que, paradoxalmente, Jung se aproxima de um horizonte de preocupações pós-modernas justamente onde ele utiliza recursos pré-modernos, o que ocorre, segundo Casey, principalmente em sua concepção de

²⁵ Todas as imagens do capítulo *Encantações* seguem esse mesmo padrão, exibindo simultaneamente palavras e imagens. A única exceção é a imagem que corresponde à abertura do ovo, que marca o fim do período de incubação. Na imagem acima, em alemão, lê-se: 'Uma palavra que nunca foi pronunciada. Uma luz que jamais brilhou. Uma confusão sem igual. E uma estrada sem fim'.

imagem²⁶. Conforme descreve o autor, o tratamento aparentemente pré-moderno que Jung concede ao campo conceitual da imagem pode ser visto tanto na escolha e no emprego de termos pré-modernos, tal como *ousia* e *esse in anima*, quanto pela insistência num fator arcaico, cujas ramificações se tornam fundamentais nos arquétipos. Ao mesmo tempo, como o próprio Casey sinaliza, o posicionamento de Jung em relação à linguagem é cheio de nuances, o que inclui a desconfiança quanto ao uso de conceitos na civilização moderna e a crítica à linguagem metafísica:

O desejo oculto de obter poder através das palavras não suporta a ignorância profunda que deveríamos ter a modéstia de reconhecer. Deliberadamente, faço o possível para trazer à luz da compreensão psicológica certas coisas que soam de um modo metafísico, a fim de evitar que as pessoas acreditem em obscuras palavras de poder.²⁷

Nesse sentido, Casey conclui que o uso de termos pré-modernos pode se referir, na verdade, a um posicionamento crítico em relação à perspectiva segundo a qual as imagens são consideradas meras cópias, signos de formações já apreendidas pela consciência. Neste caso, a presença de termos pré-modernos opera como um convite para que observemos atentamente o funcionamento de nossa própria linguagem. Para o autor, essa seria uma postura fundamental e um primeiro passo para estabelecer uma dinâmica mais apropriada à poliformidade (*poliformity*) da vida das imagens; termo que, segundo Casey, expressa de forma mais contundente as características da dimensão imagística e, nesse sentido, permitiria levar às últimas consequências a relação entre psique e imagem tal como Jung a pretende sustentar.

De modo semelhante, na primeira vez em que o narrador do LV observa as coisas interiores, ele relata: “então o espírito da profundidade abriu meus olhos, e eu observei as coisas interiores, o mundo de minha alma, multiforme e mutável”²⁸; além disso, a passagem é seguida por uma imagem, a primeira que segue um padrão diferente das iluminuras e iniciais historiadadas apresentadas até aquele momento.

²⁶ CASEY, E. Jung and the postmodern condition. In BARNABY, K; D’Acierno, P. *Jung and the Humanities: Towards a Hermeneutics of Culture*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 319-323.

²⁷ JUNG, C.G. *Estudos alquímicos*. Trad. Dora M. R. Ferreira da Silva e Maria Luiza Appy. Petrópolis: Editora Vozes, 2016, § 73.

²⁸ JUNG, C. G. *Livro Vermelho*, p. 133.

Figura 3 - Abertura do capítulo V²⁹

FONTE: JUNG, 2009.

Como pudemos acompanhar até aqui, há uma série de peculiaridades que envolvem a escolha pela materialização das imagens no *Livre Vermelho*, desde as inclinações pessoais de Jung até a preocupação com uma caracterização mais fidedigna da potencialidade das imagens. No entanto, o envolvimento de Jung com *O Segredo da Flor de Ouro*³⁰ e seu interesse crescente por estudos alquímicos colocaram um fim aos experimentos envolvidos no livro, o que não significa, porém, a interrupção das ideias que encontraram ali seu primeiro expoente. Nesse sentido, visto de modo geral, o movimento que parece ter como evento a elaboração do LV não está dissociado dos demais encaminhamentos teóricos que Jung já vinha realizando, mesmo se considerarmos os aspectos e motivações biográficos que perpassam a gestação da obra. Em uma tentativa de identificar um fio condutor que permita compreender tanto a origem quanto as possíveis consequências teóricas inauguradas através do LV, nos últimos anos Shamdasani vem argumentando pela ocorrência do que denominou como *giro* ou *virada visual* (*visual turn*) no pensamento de Jung desde meados de 1915.

Para compreender devidamente o que está sendo enunciado com o *Livre Vermelho*, Shamdasani dá um passo para trás, ao menos do ponto de vista cronológico, e propõe uma perspectiva da obra de Jung desde a acentuação da questão do sonho e de sua apresentação visual. Dessa maneira, a aposta de Shamdasani consiste principalmente em inserir o projeto do

²⁹ No canto superior direito, a imagem pintada por Jung para se referir a como o narrador observa as coisas interiores.

³⁰ JUNG, C.G.; WILHELM, R. *O Segredo da flor de ouro: Um livro da vida chinês*. Trad. Dora Ferreira Silva e Maria Luiza Appy. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

Livro Vermelho na intersecção entre o sonho, sua apresentação (*Darstellung*) e a importância relegada à visualidade no pensamento de Jung³¹. Reconhecendo a influência de autores como Maeder e Flournoy, para Shamdasani, Jung começa a ressaltar duas características importantes no sonho: seu caráter compensatório, isto é, seu comprometimento tanto com o passado quanto com o futuro, e a perspectiva segundo a qual o inconsciente seria dotado de uma força criativa e imaginativa. Com o devido tempo e amadurecimento, a reunião desses aspectos acaba por constituir uma perspectiva que se contrapõe à de Freud.

O pensamento fantástico ou mítico em destaque no autoexperimento de Jung, que Shamdasani remonta até o panorama exposto em *Transformações e símbolos da libido*, soma-se então ao plano de fundo da reflexão sobre o sonho, e finalmente se desdobra na forma literária e visual que caracteriza a apresentação do *Livro Vermelho*. Dentro desse contexto, os primeiros indícios de interesse pelo aspecto visual poderiam ser reconhecidos desde as disputas com Freud em torno do conteúdo manifesto e do conteúdo latente do sonho. Segundo Shamdasani, a partir da posição assumida por Jung, a censura freudiana não serve meramente “à finalidade de excluir incompatibilidades, mas representa a busca por uma expressão adequada”³². Como parte de sua contraproposta, Jung teria então se dedicado ao aprimoramento e à compreensão da dimensão visual do sonho, a partir dos quais apostou numa postura de participação ativa, ao invés da habitual observação passiva. “Esta tornou-se sua ‘via régia’ para o mundo imaginativo”³³. De acordo com essa perspectiva, esse movimento é o que também está em destaque na *Função transcendente*, expressa-se no LV a partir do desenvolvimento da “iconografia” e “cosmologia pessoal” de Jung e, mais adiante, encontra uma última variação no interesse do autor por formações como mandalas. Nesse sentido, de modo geral, Shamdasani conclui que

na terapia, ele promoveu a apresentação imagética (*bildliche Darstellung*): usando sua própria abordagem como exemplo, Jung não apenas interpretou sonhos, mas também encorajou seus pacientes a desenvolverem a linguagem de suas imagens oníricas (*Traumbildsprache*), a entrarem em um diálogo com suas figuras imaginadas e a desenvolverem suas iconografias simbólicas pessoais. A “virada visual” de Jung acabou se refletindo também nas pinturas de seus pacientes, a quem ele pediu cópias para sua coleção. Essas práticas e a atualização do sonho deram origem a uma cultura visionária do sonho que ganhou importância em um contexto social mais amplo, além das fronteiras dos encontros psicoterapêuticos.³⁴

³¹ SHAMDASANI, S. *Vom Traum zur Visualität*, p. 49.

³² SHAMDASANI, S. *Vom Traum zur Visualität*, p. 56.

³³ SHAMDASANI, S. *Vom Traum zur Visualität*, p. 63.

³⁴ SHAMDASANI, S. *Vom Traum zur Visualität*, p. 76.

Ainda que suas conclusões sejam diversas, indiretamente e ao identificar uma “virada visual” na obra de Jung, Shamdasani também avança em termos de promover uma aproximação inicial entre o pensamento do autor e campos de estudo mais diretamente e usualmente relacionados à imagem. Isto é, embora o próprio Jung tenha se mostrado cauteloso diante das tentativas de considerar o *Livro Vermelho* como arte, a materialização das imagens ali apresentada e descrita preenche um critério importante e que poderia oficializar o interesse de Jung pelo problema da imagem. Como destaca Shamdasani, Jung atenta para o *visual*, aspecto de fundamental importância se considerarmos pelo termo “imagem” as imagens físicas e materiais e sua relação com a percepção. Apesar disso, talvez seja possível avançar no modo como Shamdasani embasa esse encaminhamento, a saber, na suposição de que Jung estaria mais interessado no conteúdo manifesto do que no conteúdo latente do sonho. Se Jung realmente se contrapôs à suposta busca freudiana por uma “expressão adequada” e à exclusão de incompatibilidades que lhe subjaz, esse pode se mostrar um fator importante para se compreender não somente a elaboração do livro, mas o modo como sua temática é apresentada.

A seguir, de forma complementar, esses mesmos aspectos são reiterados na consideração de um além-do-sentido, ou mais especificamente, da proposta de uma via capaz de conciliar o que se apresenta como aparentemente contraditório. Como vimos nos capítulos anteriores, Jung vinha se referindo, de modos diversos, aos aspectos de uma série de imagens internas ou interiores desde quando trabalhara no Burghölzli: as constelações de elementos que perpassam a formação da imagem, sua relação com o sentido e com a afetividade, além dos encaminhamentos que lhe podem ser dados a partir da investigação da fantasia. Esse mesmo objeto de estudo certamente se mostra determinante, mais uma vez, no *Livro Vermelho*. Enquanto a distinção em relação a uma mera representação ou imagem externa (que simularia o objeto externo a partir de sua impressão sensível), é evidenciada desde muito cedo nos escritos de Jung, no *Livro Vermelho* o autor se dedica mais propriamente à sombra ou ao outro lado do problema, qual seja, agora ele coloca em questão o sentido *interno* das imagens: qual é a relação da imagem interna com o sentido e suas variações, dentre as quais se encontram o suprasentido ou além-do-sentido?

3.2 As imagens no além-do-sentido

Em 1913, no auge do rompimento com Freud, mas também de seu reconhecimento profissional e realização social, Jung passa a encarar suas conquistas por outro ponto de vista,

reconhecendo neste movimento os primeiros indícios do “lado sombrio da vida” ou da descida para a morte³⁵; tal como, segundo o autor, pensadores como Dante e Nietzsche haviam-no feito anteriormente. Apesar do tom quase poético da expressão, essa consideração do lado “sombrio” da vida pode se mostrar em um sentido quase literal no decorrer da obra. Isso porque, além das imagens apresentadas por meio de pinturas, isto é, de sua tematização propriamente dita, a reflexão desenvolvida por Jung também inclui as condições a partir das quais essa apresentação pode ser efetivada, ou seja, aquilo que constitui sua sombra. Nesse panorama, de modo mais direto, Jung dá continuidade à argumentação realizada na *Função transcendente*.

Assim como pudemos observar nas interpretações dedicadas à materialidade das imagens, as interpretações que partem do substrato conceitual do *Livro Vermelho* também consideram a influência do ponto de vista pessoal do autor na determinação do conteúdo do texto. De acordo com esse ponto de vista, não obstante todo o conhecimento científico acumulado e o domínio teórico obtido em seu próprio campo de estudo, Jung finalmente se dá conta de que o trajeto por ele percorrido parece insuficiente no que concerne ao conhecimento da “alma”. Mesmo a terminologia empregada pelo autor parece, à primeira vista, contribuir para esse tipo de interpretação personalista: enquanto na *Função transcendente* Jung colocava em destaque o tensionamento, a adequação, a expressão, todos esses conceitos são substituídos por referências a diálogos entre o “eu” e a “alma”, Deus e o diabo, interioridade e mundo, etc. Apesar desse desconforto inicial, como destaca Nante³⁶, para além das implicações biográficas sem as quais o problema talvez não pudesse se colocar, vale ressaltar, em igual medida, o modo como os interesses intelectuais de Jung como psiquiatra reconhecido e que interroga a ciência de seu tempo se inscrevem na apresentação do problema. À época, após o afastamento do Burghölzli e da Psicanálise, Jung também abandona a carreira de *Privatdozent*, tratando-se assim da ruptura com mais um dos pilares que marcaram sua formação e carreira científicas até aquele momento³⁷.

Ainda em relação a esse mesmo critério, Schmitt recorda de uma correspondência escrita a J. B. Lang, na qual Jung aconselha: “devemos vivenciar (*erleben*) os conteúdos do inconsciente antes de opinarmos sobre eles” e, além disso, faz-se igualmente necessário “trabalhar com o próprio material do inconsciente do modo mais cuidadoso possível, sem

³⁵ Seguindo essa mesma direção podemos destacar que, posteriormente, Jung se autodeclara como alguém que está mais preocupado com as questões psicológicas relacionadas à segunda metade da vida; esse seria inclusive o enfoque de sua teoria.

³⁶ NANTE, B. *El libro rojo de Jung: Claves para la comprensión de una obra inexplicable*. Buenos Aires: Ediciones Siruela, 2011, p. 291.

³⁷ PELTIER, A. *Pensée Créatrice*. p. 75.

influenciar-se”³⁸. Assim, segundo Schmitt, a importância desse conselho está em ressaltar os problemas de ordem epistemológica implicados no confronto com o inconsciente, a saber: como lidar com essas manifestações quando elas, por um lado, demonstram o modo como as conexões psicológicas se tornam aparentes à consciência e, por outro lado, sem fazer com que percam esse caráter da emergência de algo que é inconsciente. Para o autor, esse panorama implica em também confrontar uma diferença hermenêutica, na medida em que a “apropriação” de sentidos de um elemento estrangeiro pressupõe que não haja a plena assimilação desse elemento como próprio. No que concerne a Jung, ao invés de tentar solucionar esse problema, o autor teria reconhecido a impossibilidade de fazê-lo e, por fim, se dedicado a desenvolver ainda mais o campo de tensões ou forças que potencializa essas manifestações³⁹.

Como exposto no capítulo anterior, na *Função transcendente* Jung já se posicionava a favor da inadequação das características do inconsciente e do modo como sua expressividade tende a constituir uma contraposição à direcionalidade e à determinação que orientam a consciência. Esse seria o caso das imagens oníricas e dos mitos, ou mais especificamente, de um tipo de enunciado que parece não conhecer contradições ou afirmar, simultaneamente, posições que, de outro modo, seriam irreconciliáveis e consideradas logicamente impossíveis. Para Jung, reconhecer essa característica se mostra fundamental para compreender a dinâmica dos afetos. Nesse sentido, naquele momento, o autor defendia que a melhor forma de lidar com o inconsciente não é procurando uma expressão apropriada ou estritamente intelectual, tampouco sua conversão total em algo que seja inteligível nos moldes predicativos que atribuímos à consciência; como se fosse possível esvaziar um reservatório de conteúdos reprimidos ou neutralizar o tensionamento ocasionado pelas contradições inconscientes.

É nesses termos que Jung defende o modo como o potencial de adequação atribuído à consciência se beneficia de e mesmo pressupõe as contraposições inconscientes. Ao mesmo tempo, isso não significa argumentar a favor da submersão em um reino de fantasia ou abdicar da consciência para que o inconsciente flua sem contrarreações e surja como que determinado por si mesmo. E neste ponto cabe ressaltar que o colocar em forma, tal como elucidado no tópico anterior, é concebido pelo autor como o primeiro passo tanto para conhecer as imagens que surgem sob influência do inconsciente quanto para compreender as determinações de sentido que se dão em sua relação com a consciência. Assim, longe de um fim em si mesmo, a

³⁸ Tradução nossa. No original, “[...] dass Sie Ihr eigenes Material unbeeinflusst, so sorgfältig wie möglich aus dem Unbewussten herausarbeiten“. SCHMITT, G. Von Übermensch und Übersinn. Nietzches Metaphorik im Roten Buch. *Recherches Germaniques*, n. 8, p. 117-134, 2011, p. 117

³⁹ Cf. SCHMITT, G. *Von Übermensch*, p. 117.

apresentação de imagens físicas pressupõe ainda e encaminha para o momento de confronto entre o produto do acontecimento psíquico e o lugar geralmente atribuído ao sujeito como aquele capaz de atribuir sentido. Neste caso, seguindo o conselho dado a Lang, ao destacar a importância da expressão do inconsciente, do diferenciar-se em imagens, estaria Jung defendendo que as pessoas vivenciem a fundo seu inconsciente e seus afetos? Seria essa a pretensão de seu “giro visual”?

Ao indagar acerca da importância das imagens no *Livro Vermelho*, Véronique Liard descreve como o desenrolar dos diálogos e as personificações presentes no livro se assemelham a um filme mudo, ou seja, na medida em que é por meio das imagens que o inconsciente ‘fala’, em sentido deslocado, a Jung. Na profundidade de seu inconsciente, “são novamente imagens sem som [e não somente sem palavras] que se oferecem a ele”⁴⁰. Disso se seguiria a dificuldade de sua compreensão, de transpor aquele tipo de enunciado em outra ordem de discurso. Nesse sentido, Liard julga podermos considerar que, para Jung, “no início, era a imagem”⁴¹. Como que obedecendo ao intuito de preservar ao máximo as características de sua experiência, o autor não teria outra opção a não ser exteriorizar, materializar suas visões e, finalmente, “vivê-las através da experiência corporal da escrita. Então havia o verbo”⁴². Embora reconheça a importância das imagens, ao fazê-lo, tal perspectiva parece contradizer a dinâmica de forças estabelecida na *Função transcendente* e parece reafirmar um tipo de compreensão a partir da qual as imagens seriam um produto puro, como se o inconsciente falasse imediatamente das profundezas.

Entretanto, se nos voltarmos para o texto, vemos como, desde o prólogo, Jung identifica dois personagens ou, mais especificamente, duas tendências capazes de direcionar o fio condutor do livro – são eles o “espírito da profundidade” (*Geist der Tiefe*) e o “espírito da época” (*Geist dieser Zeit*). O livro é dividido em duas partes e complementado por uma terceira seção, denominada *Aprofundamentos*⁴³. Enquanto na segunda parte, as visões são narradas seguindo o formato de diálogo, no qual a fala de cada personagem é demarcada e devidamente identificada, a mesma tendência não ocorre na primeira seção. Tal como o tema que se desenrola, o livro já começa com a voz de um narrador que não é de todo identificado, e cujas falas e reflexões por vezes se confundem com as intervenções de outros personagens. Algumas

⁴⁰ LIARD, V. Au commencement n’était pas le verbe. De l’importance de l’image dans le Livre Rouge. *Recherches Germaniques*, n. 8, p. 89-98, 2011, p. 90.

⁴¹ LIARD, V. *Au commencement n’était pas le verbe*, p. 97.

⁴² LIARD, V. *Au commencement n’était pas le verbe*, p. 97.

⁴³ Os *Aprofundamentos* foram a única parte do *Livro Vermelho* publicada antes da morte de Jung, em 1916, e sob o título de *Sete sermões aos mortos*.

passagens seguem-se, sem qualquer distinção, como se fossem próprias do narrador e acabam se revelando, eventualmente e de acordo com o contexto, como intervenção de algum dos “espíritos” em questão. As distinções gráficas ou na ordem da organização são implementadas progressivamente, na medida em que avançamos com o problema colocado pela narrativa e autorreflexão do narrador. Com base nessa exposição preliminar, poderíamos a princípio concordar com Liard e sugerir semelhantemente a Schmitt, que Jung “considera as formações figurativas (*figurativen Gestaltungen*) de seu inconsciente e se expõe a elas nas formas (*Formen*) genuínas de seu aparecer”⁴⁴. Apesar disso, ao contrário do que se poderia suspeitar, buscaremos elucidar como o grau de “genuinidade” das imagens não se resume a sua indeterminação, como se essa fosse uma característica que lhes é própria e que as define enquanto tal. Assim como o momento do “confronto” entre o eu e o produto do inconsciente, a potencialidade da imagem e de sua indeterminação não se dá sozinha, mas pressupõe uma correlação através da qual ela aparece.

É a partir dessa compreensão que uma das características principais do *Livro Vermelho* é a personificação de aspectos, processos e tendências psíquicas. Alguns dos conceitos que seriam posteriormente cunhados por Jung, aparecem no livro sob a forma de personagens, assim como alguns conceitos que ele já empregava; o mesmo vale para o que o narrador se refere como o espírito da profundidade. Ele surge como um antagonista capaz de romper com as limitações impostas ao presente, ainda que, para tanto, seja necessário propor um outro modo de visada: “o espírito da profundidade tomou minha razão e todos os meus conhecimentos e os colocou a serviço do inexplicável e do contrassenso. Ele me roubou fala e escrita sobre tudo que não estivesse a serviço disto, isto é, da inter fusão de sentido e contrassenso”⁴⁵. Sob certa perspectiva, segundo Peltier, dessa forma, o que se observa não é somente uma substituição de atitude que favoreça o contrassenso ou as contradições do inconsciente, mas também se esboça um convite a colocar de lado todo o conhecimento já adquirido, para dar espaço ao conhecimento que possa surgir a partir de tal procedimento⁴⁶. O espírito da profundidade é descrito também como aquele que “tirou de mim a fé na ciência, ele me roubou a alegria da explicação e do ordenamento, e fez com que se extinguisse em mim a dedicação aos ideais dessa época. Forçou-me a descer às coisas mais simples e que estão em último lugar”⁴⁷.

⁴⁴ SCHMITT, G. *Von Übermensch*, p. 122.

⁴⁵ JUNG, C. G. *Livro Vermelho*, p. 109.

⁴⁶ PELTIER, A. *Pensée créatrice*, p. 80.

⁴⁷ JUNG, C. G. *Livro Vermelho*, p. 109.

Configura-se, sob a influência dessa tendência, tanto o problema da constituição de sentido quanto a passagem ou reorientação para uma modalidade específica de sentido. Dessa maneira, onde antes todo interesse supostamente se concentrava no estabelecimento de um sentido (*Sinn*) unívoco, agora se reconhecem os efeitos de um contrassenso (*Widersinn*). Jung defenderá que ocorre, dessa forma, a abertura a uma nova dimensão ou caminho, mas que não corresponde estritamente ao sentido tampouco ao contrassenso; pelo contrário, ela seria capaz de permitir a aproximação e a inter fusão entre ambos. Trata-se, em última análise, do suprassentido ou do além-do-sentido (*Übersinn*): este é o caminho do que virá, “*É o Deus que vem – não é o próprio Deus, mas sua imagem que se manifesta no sentido supremo*”⁴⁸.

De modo geral, apesar das diferenças terminológicas evidentes, o panorama estabelecido nessa descrição não destoa completamente das considerações teóricas já elencadas nos capítulos anteriores. Jung chega a conclusões semelhantes na *Função transcendente*. É nesse sentido que podemos considerar que a dinâmica entre os espíritos constitui outra forma de apresentar a questão da indeterminação do inconsciente. O que o espírito da profundidade parece indicar é que a aparente ausência de sentido ou a indeterminação da imagem pode ser compreendida como uma qualidade positiva, ainda que do ponto de vista do conhecimento habitual (do espírito da época) ela simplesmente careça de exatidão e precisão. De forma análoga, como destaca Boehm, a indeterminação ou a ausência de contraste assume um papel importante: é o caso da ‘vaguezza’, do ‘sfumato’ de Leonardo da Vinci, e ‘da retórica da metáfora’. Segundo o autor, em nenhum desses casos “é possível reduzir o grau do indeterminado ou mesmo substituí-lo adequadamente com determinações”⁴⁹. Por consequência, haveria uma constante oscilação de sentido.

Esse tipo de funcionamento não parece passar despercebido a Jung. Partindo da análise dos diálogos elaborados pelo autor, conforme Schmitt, “no decorrer do diálogo, o Eu reconhece no diabo (*Teufel*) seu parceiro de discurso, mas como ‘meu demônio’. Essa observação me parece importante, uma vez que nomeia o pré-requisito que deve ser dado para conhecer o diabo”⁵⁰. Com isso, Schmitt não pretende afirmar que todos os personagens são compreendidos, em última instância, como partes integrantes ou projeções do narrador, ou mais

⁴⁸ JUNG, C. G. *Livro Vermelho*, p. 109.

⁴⁹ BOEHM, G., Indeterminacy in the logic of the image, In HUPPAUF, B.; WULF, C. *Dynamics and performativity of imagination: the image between the visible and the invisible*. New York: Routledge, 2009, p. 219.

⁵⁰ Tradução nossa, cf. SCHMITT, G. *Von Übermensch*, p. 122: “Im Verlauf dieses Dialoges erkennt das Ich seinen Diskurspartner als den Teufel an, als ‚aber mein[en] Teufel‘. Diese Bemerkung scheint mir wichtig zu sein, da es die Grundvoraussetzung nennt, die gegeben sein muss, um den Teufel zu erkennen: Er muss als *eigener* erkannt sein“.

especificamente, de uma consciência egoica. O que podemos observar em exemplos como a dinâmica entre espírito da profundidade e espírito do tempo é que o fator determinante para sua compreensão repousa na relação estabelecida entre os termos, ou seja, considera-se que os elementos individuais, tomados separadamente, permanecem indeterminados ou perdem sua efetividade. Assim sendo, para Schmitt, a relação com o diabo representa uma polaridade no sentido goethiano, ou mais especificamente, faz referência ao surgimento de uma dualidade ou multiplicidade dentro de uma unidade definida (*entschiedenen Einheit*)⁵¹. Em se tratando do pensamento junguiano, essa ideia encontraria semelhança em algo análogo à organização de um campo energético de tensão ou de forças, em cujos limites a energia pode se mover e a partir da qual se intensifica a potencialidade de seus elementos. Neste caso, segundo Schmitt,

A psicologia junguiana é, na verdade, uma psicologia de identidade negativa, que se opõe a uma identificação de energética de “curto-circuito”, ou mais especificamente, uma psicologia que descreve o processo, dinâmico e constante, de diferenciação dentro de uma dada unidade, desse modo evitando a identificação que ameaça a relação de tensão saudável entre Individuação e consciência. Esse “você não deve se identificar” é um dos principais preceitos da Psicologia junguiana.⁵²

Desse modo, quando Boechat considera que o estilo adotado por Jung pretendia “manter viva a chama do mistério da experiência da imagem sem reduzi-la a uma interpretação racional apressada” e que esse processo “constituiu a essência do desdobramento do *Liber Novus*”⁵³, essas conclusões poderiam dar a entender que o objetivo último de Jung era fazer emergir uma forma inconsciente e misteriosa, deixando em aberto se ele ainda pressupõe a disposição de tensionamentos. Ao menos a partir da presença de outras tantas polaridades ao longo do livro, tais como: sentido e contrassenso, eu e alma, ordem e desordem⁵⁴, o posicionamento de Schmitt parece ser corroborado. Nesse caso, o *Livro Vermelho* consistiria num grande campo de tensão entre as polaridades e poderíamos nos indagar de que modo essa disposição está relacionada à expressão por imagem. Essa é, afinal, a proposta de Jung na *Função transcendente*, isto é,

⁵¹ Cf. SCHMITT, G. *Von Übermensch*, p. 123.

⁵² Tradução nossa, cf. SCHMITT, G. *Von Übermensch*, p. 123: “In diesem Sinne ist Jungs Psychologie eigentlich eine negative, sich einer energetisch kurzschliessenden Identifikation stets widersetzende Identitätspsychologie, genauer gesagt eine Psychologie, die den dauernden dynamischen Differenzierungsprozess innerhalb der gegebenen ‚Einheit‘ beschreibt, um der Identifikation zu entgehen, die das gesunde Spannungsverhältnis zwischen Individuation und Bewusstsein bedroht. Dieses ‚du sollst dich nicht identifizieren‘ ist eines der obersten Gebote der jungschen Psychologie [...]”.

⁵³ BOECHAT, W. *O livro vermelho*, p. 159.

⁵⁴ Esse tema é explorado por Souza em sua tese, cf. SOUZA, F. *O livro vermelho de Jung: as polaridades da psique e as concepções de Deus*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora. 2015.

elucidar a dinâmica de afetos desde as contraposições entre inconsciente e consciência, o que leva o autor a ressaltar a expressão por imagem como um processo apropriado.

A esse respeito, segundo Schmitt, o que se destaca na formação desses campos de tensionamento é a unidade diferenciada, tal como no vocabulário de Goethe, ou a efetividade (*Wirkung*), como elaborada por Jung. Retomando o exemplo do diabo, no *Livro Vermelho* temos que “Deus e o diabo são diferenciados através da Abundância (*Voll*) e do Vazio (*Leer*) [...] O efetivo ou atuante (*Wirkende*) é comum a eles. O atuante os conecta⁵⁵”. Nesse contexto, tanto a relação entre o humano (*Mensch*) e Deus e entre Deus e o diabo (ou qualquer outro par de “opostos”) estabelecem polaridades. Para Schmitt, Jung depreende, a partir dessas duas relações exemplares, a polaridade que também estaria presente na relação entre Deus e o humano. Do mesmo modo como “a eletricidade não se expressa (*äussert*) no polo positivo ou no negativo, mas em um arco entre e acima de ambos os polos, de forma similar, deus e diabo se expressam em sua relação com o humano”⁵⁶. Nesse sentido, em termos junguianos, o efetivo se trata de um efetivo compensatório e que é derivado de um entremeio (*Dazwischen*). Não somente deus e o diabo se tornam efetivos por se conectarem ao humano, mas todas as outras polaridades requerem um entremeio para serem efetivadas. Apesar da tendência de reconhecer cada um dos termos como bom ou mau, determinado ou indeterminado, a constatação do contraste não é suficiente para que deus seja considerado bom, por exemplo. Ao estabelecer contraposições, como o pensamento dirigido e o pensamento de fantasia, a consciência e o inconsciente, o pensamento e a sensação, o tensionamento estabelecido poderia, finalmente, ser compreendido como uma alternância entre atração (*Anziehen*) e repulsa (*Abstossen*), que atuaria permitindo uma mudança constante de posições, uma potencialidade entre elas, a partir da perspectiva que é assumida. Como consequência dessa abordagem, a opção pelo emprego de uma linguagem mítica, que Jung vinha tentando implementar desde *Transformações*, responderia ao objetivo de expressar essas contradições típicas do funcionamento psíquico quando considerada a hipótese de um inconsciente. Mas o que falta à *Função transcendente* e onde o *Livro Vermelho* busca avançar é justamente na compreensão de que a imagem não se resume a uma maneira de afirmar um contraste, que seu modo de expressar sentido requer ainda atentar para a dinâmica dos afetos, o que só ocorre efetivamente considerando a doação individual. Ainda dentro do exemplo fornecido por Schmitt, o campo de forças no qual as

⁵⁵ Cf. JUNG, C. G. *Livro Vermelho*, p. 185: „Das Wirkende ist ihnen gemeinsam. Das Wirkende verbindet sie. Darum steht das Wirkende über beiden und ist ein Gott über Gott, denn es vereint die Fülle und die Leere in ihrer Wirkung“.

⁵⁶ SCHMITT, G. *Von Übermensch*, p. 125, tradução nossa.

imagens estão envolvidas implica que, considerada a possibilidade de uma função transcendente, não haveria uma relação com deus que não supusesse, em sua profundidade, o polo representado pelo diabo.

Retornemos, então, a polaridade que se estabelece entre os espíritos da profundidade e do tempo. Como descrito anteriormente, para os fins do *Livro Vermelho*, o confronto entre espíritos visa a introduzir a contraposição entre sentido e contrassenso. Seguindo a perspectiva de Schmitt, seria necessário um terceiro termo, a partir do qual ambos se efetivariam. Esta parece ser a função relegada ao além-do-sentido (*Übersinn*), na medida em que ele transita entre o sentido e o contrassenso, o começo e a meta (*Ziel*), entre o preenchimento (*Erfüllung*) e uma passagem (*hinübergehen*) ao além. Shamdasani visualiza nessa caracterização, principalmente na escolha dos termos utilizados, certa semelhança com a temática explorada na passagem do humano para o além-do-homem (o *Übermensch*) no Zaratustra⁵⁷.

Apesar da aproximação no nível terminológico, Jung considera que suas pretensões são bem distantes das de Nietzsche e do percurso que o filósofo determina até seu *Übermensch*, como se se tratasse de uma evolução linear do pensamento que representa o clímax da consciência. Mesmo sua transvaloração estaria muito pautada no funcionamento do pensamento⁵⁸. Estabelecendo um outro ponto de vista, no *Livro Vermelho* o *Übersinn* se relaciona com três instâncias: as coisas (*Dinge*), a alma (*Seele*) e o Deus ou as imagens que se apresentam entre ambas. Para Schmitt, essa estrutura imprime uma certa polaridade entre as coisas e a *psique*. Nesse sentido, mesmo que o interesse primário de Jung estivesse na tematização da integridade psíquica, a partir dessa configuração, o autor esboça o que pode aproximar a psique e as coisas, “sem que haja subordinação perene entre ambas” e compreendendo pelo termo “mundo” a relação da consciência com o mundo material. Segundo Schmitt, com a ajuda do além-do-sentido, no LV Jung afirma como esses dois polos podem ser devidamente efetivados.

Desde o ponto de vista atribuído ao espírito da época, a alma corresponde em grande medida a um objeto do saber científico e de suas palavras e conceitos eruditos; principalmente no que diz respeito aos limites da Psicologia, caberia igualmente acrescentar. Conforme essa perspectiva, a alma poderia ser mensurada e ordenada, de modo muito próximo ao que o próprio Jung se dedicara a fazer no início de sua carreira como psiquiatra. A proposta do espírito da

⁵⁷ Acerca da influência de Nietzsche na elaboração do LV, Giegerich afirma que “Jung follows Nietzsche and departs from him at the same time by not seeing salvation in the overman but in a new religiousness”. cf. GIEGERICH, W. *Flight into the unconscious*, p. 298, tradução nossa.

⁵⁸ SCHMITT, G. *Von Übermensch*, p. 127. Aqui o autor toma como base as considerações de Jung sobre Nietzsche, tal como apresentadas nos seminários que Jung conduziu sobre o Zaratustra na década de 1930.

profundeza consiste, por outro lado, em operar uma inversão nesse panorama ou, mais especificamente, considerar o saber como “objeto da alma”, e não o contrário. Dessa forma, Jung concede que

ele [o espírito da profundeza] a [alma] vê como um ser vivo (*lebendiges Wesen*) subsistente em si mesmo, e assim contradiz o espírito dessa época, para o qual a alma é um objeto dependente da pessoa (*Mensch*), que se deixa julgar e ordenar e cuja extensão podemos compreender. Tive de reconhecer que aquilo que anteriormente eu designei como minha alma não foi na verdade minha alma, mas um sistema doutrinário morto. Por isso tive de falar à minha alma como a algo distante e desconhecido, que não tem existência através de mim, mas através do qual eu tenho existência.⁵⁹

Segundo Schmitt, diferentemente de Nietzsche, com Jung, a imagem de Deus deixa de ser um tipo de criação humana e adquire o status de mediadora da vida, “o que ressalta a conexão e a passagem que se forma entre consciência e inconsciente”⁶⁰. Ou, mais especificamente, “a relação que se sobrepõe e medeia a consciência e o inconsciente, que em Jung se dá como relação Mundo-Alma, é movida por Nietzsche para um domínio exclusivamente humano”⁶¹. Distanciando-se do além-do-homem, Jung não pretende que o “arco” de seu além-do-sentido coincida com e se limite à circunferência da consciência egoica ou mesmo do pensamento. Ao contrário da máxima “o que quer estar na consciência, deve, primeiramente, *se tornar* consciência”⁶², Jung insistirá que o inconsciente não pode ser reduzido para adequar-se à consciência:

Possuindo a imagem de uma coisa, possuímos a metade da coisa. A imagem do mundo é a metade do mundo. Quem possui o mundo, mas não sua imagem, possui só a metade do mundo, pois sua alma é pobre e sem bens. A riqueza da alma consiste em imagens. Quem possui a imagem do mundo possui a metade do mundo, mesmo quando seu humano é pobre e sem bens.⁶³

Nessa passagem, Jung parece explicitar aquilo que, segundo Hogenson, já estava esboçado desde as primeiras páginas do livro, ou seja, “no momento em que Jung alcança o

⁵⁹ JUNG, C. G. *Livro Vermelho*, p. 117.

⁶⁰ SCHMITT, G. *Von Übermensch*, p. 128, tradução nossa.

⁶¹ SCHMITT, G. *Von Übermensch*, p. 128, tradução nossa.

⁶² SCHMITT, G. *Von Übermensch*, p. 128, tradução nossa. No original: „was ins Bewusstsein will, muss erstmal Bewusstsein werden“.

⁶³ JUNG, C. G. *Livro Vermelho*, p. 118. Nessa passagem, os termos utilizados por Jung poderiam ser comparados com as indagações de Paracelso, segundo o qual, como destaca Coccia: “É preciso dividir o homem em dois corpos”, sugeriu Paracelso em uma de suas anotações que permanecem inéditas, ‘o corpo que vemos e aquele que não vemos’, escreve em um fragmento dedicado à natureza da imaginação. “Dou um exemplo: vejo uma casa diante de mim. Qualquer um que esteja diante de mim poderá dizer: vejo aquilo através do qual vês a casa’, ou seja, meus olhos. Na realidade, ele vê apenas uma metade, o instrumento, mas não a visão mesma em ato (das gesicht), ou seja, a outra metade. O corpo é uma parte; no entanto, aquilo que nele existe e opera é a outra metade. Assim, quando ouço algo, os ouvidos são uma parte e a audição (das gehort) é a outra; quando falo, a língua é uma parte e a voz é a outra’. Cf. COCCIA, E. *A vida sensível*. Trad. Diego Cervelin. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2010, p. 68.

terceiro parágrafo de seu texto, o status da imagem para a compreensão do livro foi estabelecido pela associação da imagem com o além-do-sentido”⁶⁴. De modo a explorar uma certa continuidade existente entre os aspectos estilísticos e formais, e as implicações conceituais envolvidas no problema da imagem, Hogenson ainda mobiliza a discussão acerca da hermenêutica do sagrado, como descrito pelo filósofo Paul Ricoeur⁶⁵. Como mencionado anteriormente, uma das características relacionadas ao além-do-sentido é que nele se manifesta a imagem de Deus e, seguindo a tradução inglesa, o *Liber Primus* inicia com um tipo de proclamação (*proclamation*). A partir desse horizonte, para Hogenson, o que o procedimento de Jung em relação à imagem destaca está mais próximo a uma “fenomenologia da manifestação sob a forma da valorização da imagem”⁶⁶, do que uma proclamação propriamente dita. Com Hogenson, nos remetemos novamente às indagações de Peltier e Casey acerca da “forma estética medieval” da qual Jung se apropria. Assim, o autor sugere que é no sentido de uma fenomenologia da manifestação que poderíamos compreender o que Jung afirma com a frase “a riqueza da alma consiste em imagens” e, por consequência, seu tratamento aparentemente “pré-moderno” e “medieval” da mesma.

Além disso, poderíamos ainda recordar que o *Livro Vermelho* serviu como inspiração para o itinerário esboçado na *Função transcendente*, em cujo caso cabe indagar se o mesmo campo de forças ou tensionamentos propostos ali não poderiam também auxiliar na compreensão do que Jung pretende afirmar com a frase “Possuindo a imagem de uma coisa, possuímos a metade da coisa. A imagem do mundo é a metade do mundo. Quem possui o mundo, mas não sua imagem, possui só a metade do mundo, pois sua alma é pobre e sem bens”. Neste caso, a dinâmica de forças ou afetos só é efetivada pela “apreciação pessoal” ou pela tomada de uma posição em relação às imagens. Ou seja, ao invés de simplesmente ressaltar

⁶⁴ Cf. HOGENSON, G. *Wealth of the soul*, p. 96: “By the time Jung has reached the third paragraph of his text, the status of the image for understanding this book has been established by the association of the image with the *Übersinn* (...). Embora isso o leve a conclusões bastante distintas, de forma semelhante ao percurso que conduzimos ao longo do presente texto, Hogenson também coloca em discussão o que estaria proposto no uso que Jung faz do prefixo “über” e sua relação com o entendimento da imagem. Assim, ele considera que: “The resonances with Nietzsche's concept of the *Übermensch* are self-evident, but as the philosopher Gianni Vattimo remarked, the problem of what Nietzsche means with his concept of the *Übermensch* lies entirely in how we understand the prefix über (Vattimo 2006: 83). The same issue arises with Jung's notion of the *übersinn*. The *übersinn*, we are told, derives from the 'melting together of sense and nonsense,' as prescribed by the spirit of the depths' (Jung 2009: 229b), and is further defined by its relationship to the image”.

⁶⁵ O texto que serve de referência para a reflexão de Hogenson neste caso é *Manifestation and Proclamation* (1995, p. 50), a partir do qual o autor destaca o trecho “[In the Critique of Judgment], in speaking of aesthetic ideas, Kant related them to the productive imagination that, he says, gives us more to think about (par. 49) because the capacity to determine an object by a concept is surpassed by the capacity to present the ideas of our reason in images. The sacred is in the same position in relation to its manifestations as the ideas of our reason are in Kant in relation to their presentation in the products of the imagination. Or, to use an expression of Henri Corbin, we could say that the sacred unfolds a space of manifestation that must be called imaginary (imaginal) rather than logical in nature”.

⁶⁶ HOGENSON, G. *Wealth of the soul*. p. 94.

uma contraposição, ao afirmar que possuir a imagem é possuir a metade de uma coisa, Jung poderia estar fazendo alusão ao modo como, num campo de forças, um polo sempre está relacionado a outro, embora haja a necessidade de um terceiro para que sua potencialidade possa se efetivar. Isso vai contra a tendência habitual de determinação, de focar em um objeto, uma forma, a partir da qual só temos a “metade de uma coisa”. Na medida em que a intensidade das imagens pressupõe uma contraposição entre termos, do contrário ela seria neutralizada, o segundo polo está implicitamente na relação com a parte que é tematizada, ainda que permaneça em sua profundidade. Também a partir de uma “lógica da intensidade”, Alloa⁶⁷ considera que um fenômeno pode ou não ser considerado como uma imagem, a depender da perspectiva assumida. Assim como filósofos como Sartre se interessaram pelo que faz uma imagem ser considerada como tal, principalmente em vista da diversidade de fenômenos que podem ser reunidos nessa categoria, Alloa recorda que a determinação do parentesco em uma família se dá, em última instância, pela consideração de como duas pessoas se aparentam – um problema que só é solucionado em termos de grau. Ou seja, não se trata de uma questão ontológica, as qualidades fenomênicas “intrínsecas” da imagem não são intrínsecas ao objeto, mas ao estabelecimento de uma correlação. Funcionamento semelhante efetiva o inconsciente coletivo de Jung e seu *sentido vivo*. Desse modo, ao sobrepor imagens e procurar por motivos semelhantes, a proposta do inconsciente coletivo junguiano não busca algo que está escondido e precisa ser desvelado, tampouco se limita a identificar formas se repetem, mas indica o interesse de Jung pelo que está “à sombra” do que nossa perspectiva permite visualizar. Esse parece ser um encaminhamento fundamental a partir do *Livro Vermelho* e da *Função transcendente*: mais do que ressaltar que as imagens possuiriam um reino próprio, estaria em jogo a crítica a um pensamento dicotômico, com base numa predeterminação de posições: entre o mundo e a alma, objeto e sujeito, subjetivo e intersubjetivo etc.

⁶⁷ ALLOA, E. Intensive, not extensive. In: ELKINS, J; NAEF, M. *What is an image*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2011, p. 148-151

CONCLUSÃO

Procuramos evidenciar como um problema que inicialmente desponta como acessório e aspecto da descrição do conceito de *complexo* acaba se transformando em uma problemática teórica com sua própria legitimidade e ramificações conceituais. Através de nosso percurso, pudemos visualizar como o tipo de indagação acerca da imagem característico a Jung, e que se evidenciaria mais fortemente na fase madura de seu pensamento, reverbera um longo processo de elaboração que encontra afinidade com as duas primeiras décadas de seus escritos. Uma perspectiva norteada pelo diagnóstico vai cedendo espaço à investigação da dinâmica psíquica e aos modos de melhor retratá-la, tendo como fio condutor a constituição de um sentido “interno” que permita compreender propriamente os acontecimentos psíquicos. Nesse panorama, a imagem interna permanece, de forma consistente, indissociável da compreensão do autor acerca de algo que se assemelha a uma dimensão intersubjetiva.

Apesar da existência de um longo debate acerca de imagens mentais na História da Filosofia¹, e se poderiam ser consideradas enquanto tais, como pudemos observar desde os *Estudos Experimentais*, as primeiras implicações desenvolvidas por Jung acerca do problema da imagem já pretendem distanciá-la de uma abordagem que estipule qualquer equivalência entre representações visuais e o que o autor passa a considerar como imagem interna. Nesse sentido, desde o início, a imagem interna já pretende se diferenciar em relação a representações cuja qualidade está em serem cópias mentais (*Abbild*) de coisas percebidas; neste caso a discussão se voltaria a suas implicações junto a uma teoria da percepção e à posição das imagens no campo epistemológico. Apesar disso, Jung não se desenlaça completamente desse panorama, na medida em que a imagem interna tematizada por ele possui uma característica específica, qual seja, sua *vivacidade* ou *vitalidade* (*Lebendigkeit*) em relação a meras representações, o que permite com que ela *apareça*. Ainda que o autor não elucide seu posicionamento de forma tão direta, através da formulação do complexo, esse momento inicial traz consigo o reconhecimento de uma imagem que desobedece às relações de propriedade e pertencimento²: assumindo a qualidade de uma constelação de elementos distintos do ponto de vista de sua constituição, ela

¹ WIESING, L. Bilder im Geiste und an der Wand. *Philosophische Rundschau*. vol. 46, n. 1, p. 56-71, 1999.

² Esse é um tema de interesse e amplamente presente no pensamento filosófico de Derrida. Cf., por exemplo, DERRIDA, J. *Memórias de cego: o auto-retrato e outras ruínas*. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010.

não se adequa à palavra ou ao pensamento lógico e, conseqüentemente, está em uma relação de diferença com a realidade (*Wirklichkeit*).

Não obstante, Jung reconhece que o potencial da imagem interna não está em sua fidedignidade em relação a um objeto externo, mas na intensidade com a qual ela se apresenta e nos desdobramentos que ocasiona à compreensão da afetividade. Nesse sentido, a partir de *Transformações e símbolos da libido*, torna-se evidente que o autor não pretende que a importância da imagem esteja em revelar um traço de irrealidade ou que ela pertença a uma ordem inferior. Se a distinção inicial entre pensamento verbal ou lógico e pensamento de fantasia poderia ser considerada uma certa suspensão da realidade em favor dos próprios desejos inconscientes, um olhar atento aos nossos sonhos, por exemplo, revela o direcionamento constante para as possibilidades de um co-sentir (*Mitfühlen*) e a predominância de significados comuns (*gemeinsam*) e gerais (*allgemein*), que permitem a Jung pressupor que as imagens oníricas também são caracterizadas por um tipo peculiar de precisão, que não se limita à racionalidade. O mesmo panorama geral vale para o posicionamento que o autor assume em relação ao instinto. Como bem recorda Hogenson, o entendimento da imagem de Jung também teve como influência os desenvolvimentos no campo da biologia³, o que é evidenciado no modo como Jung se apropria da noção arquétipo. A partir disso, pode-se pensar no potencial das imagens como forma de compreender o funcionamento psíquico para além de seu invólucro subjetivo e pessoal, o que interessa sobremaneira a Jung. Ou, mais especificamente, o arquétipo surge do trajeto que inicia no distanciamento da imagem como subordinada à percepção e que segue até sua consideração como parte da profundidade, de um substrato intersubjetivo que sempre está potencialmente dado em toda superfície. Sob influência de Bergson, em *Instinto e inconsciente*, Jung parece querer ressaltar quão fundamental é o inconsciente em nossas formações (*Bildungen*) e num tipo de relação intuitiva que estabelecemos com o mundo. A partir da leitura de Kerslake, o interesse de Deleuze por Jung pode vir a revelar outras implicações do arquétipo junguiano. Curiosamente, Jung pretende conciliar esse conjunto de reflexões com uma imagem que ele insiste em denominar de *interna*. Estão dadas, dessa forma, as coordenadas básicas para a proposta de um inconsciente coletivo.

Longe de significar uma ruptura com seus interesses culturais, Jung nos mostra, então, como a fantasia permite aprofundar a lida com as formações psíquicas, com sua expressividade propriamente dita, herdando do funcionamento instintivo o reconhecimento de meios alternativos de expressão e inscrição do inconsciente. Destaca-se, nesse panorama, uma

³ HOGENSON, G. *Wealth of the soul*, p. 104.

tendência constante (afetiva e que remete ao direcionamento do próprio inconsciente) de enformar, de colocar em forma ou se expressar como imagem. Estaria Jung defendendo que o inconsciente nos atravesse *indistintamente* e determine, como um tipo de revelação? Estaria Jung comprometido em desenvolver métodos para que o inconsciente se expresse enquanto tal? Nesse período, os resultados da aproximação constante com a fantasia desdobram-se em dois encaminhamentos afins e que integram a *virada visual* do autor: o primeiro, a elaboração do *Livro Vermelho*; o segundo, o desenvolvimento de um conceito de imagem com as diferenciações apontadas em *Tipos psicológicos*. Em ambos os casos, pode-se entrever um direcionamento em comum, no entanto, esse é somente o primeiro passo para se compreender a verdadeira amplitude do campo de forças no qual a imagem adquire suas potencialidades.

Embora não nos tenha sido possível estabelecer uma relação mais próxima entre Jung e os direcionamentos que vem sendo realizados pela virada icônica, acreditamos que o pensamento do autor poderia apresentar contribuições a esse campo de investigações. Sua defesa por um *confronto* com o inconsciente, a partir da qual pretende demonstrar a relação compensatória entre dois termos aparentemente contraditórios, ressalta não somente como a dimensão de intensidade é indispensável à apreensão do sentido, mas ainda que “o conhecimento da imagem implica afecção psíquica”⁴.

⁴ ALLOA, E. *Intensive, not extensive*, p. 151.

REFERÊNCIAS

Bibliografia primária

JUNG, C. G. *A energia psíquica*. (OC 8/1). Trad. Pe. Dom Mateus Rocha. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. A função transcendente In: *A Natureza da Psique*. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Editora Vozes, 2011, pp 11-38.

_____. Adaptação, individuação e coletividade. In *A vida simbólica*. Trad. Edgar Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2011, § 1084-1106.

_____. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In *A Natureza da Psique* (OC 8/2). Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

_____. *Dynamik des Unbewussten*. Zurich: Rascher Verlag, 1967.

_____. Die tranzendente Funktion. In *Die Dynamik des Unbewussten..* Zürich: Rascher Verlag, 1967, p. 75-104.

_____. *Experimental Researches*. Trad. Leopold Stein. Princeton: Princeton University Press, 1973.

_____. Experimentelle Untersuchungen über Assoziationen Gesunder. In *Diagnostische Assoziationsstudien*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag, 1906, p. 7-145.

_____. Instinkt und Unbewusstes. In *Die Dynamik des Unbewussten*. Zürich: Rascher Verlag, 1967.

_____. Instinto e Inconsciente. In *A Natureza da Psique*. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

_____. *Introduction to Jungian Psychology: Notes of the seminar on Analytical Psychology given in 1925*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2012.

_____. *Memórias, sonhos e reflexões*. Trad. Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.

_____. O complexo de tonalidade afetiva e seus efeitos gerais sobre a psique. In: *Psicogênese das doenças mentais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 48-62.

_____. *O Livro Vermelho: Liber Novus*. Trad. Edgar Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

_____. O significado da constituição e da herança para a Psicologia. In *A Natureza da Psique* (OC 8/2). Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Editora Vozes, 2011, § 220-231.

_____. *Psychologische Typen*. (GW 6). Zurich: Rascher Verlag, 1960.

_____. *Simbolos da Transformação*: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia. Trad. Eva Stern. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. *The Psychogenesis of mental disease*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

_____. *The Red Book*. New York: W.W. Norton & Company, 2009.

_____. The Role of the Unconscious. In *Civilization in transition*. Princeton: Princeton University Press, p. 3-28.

_____. *Tipos psicológicos*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *Über die Psychologie der Dementia Praecox*. Halle: Carl Marhold, 1907.

_____. *Visions: Notes of the Seminar Given in 1930-1934 by C. G. Jung*. Princeton: Princeton University Press, 1997, 1457 pp. 1407.

_____. *Wandlungen und Symbole der Libido*. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denke. Leipzig – Wien: Franz Deuticke, 1926.

_____. *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene – Eine psychiatrische Studie*. Dissertation. Leipzig: Oswald Mutze, 1902.

_____.; Wilhelm, R. *O Segredo da flor de ouro*: Um livro da vida chinês. Trad. Dora Ferreira Silva e Maria Luiza Appy. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

Bibliografia secundária

ALLOA, E. Intensive, not extensive. In: Elkins, J; NAEF, M. *What is an image*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2011, p. 148-151.

AUGUSTO, L. M. *Freud, Jung, Lacan: sobre o inconsciente*. Porto: U. Porto Editorial, 2013.

BARBOSA, A. F. A. P. *Carl Gustav Jung: Filosofias em Diálogo*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.

BARRETO, M. H. *Símbolo e sabedoria prática*: C.G. Jung e o mal-estar da modernidade. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

BARROS, Ana T. M. P. Uma teoria para as formas e forças próprias da imaginação simbólica. *Intexto*, Porto Alegre, v. 40, p. 196-199, ago. 2017.

BENJAMIN, W. *Passagens*. São Paulo: Editora UFMG, 2009

BERNFELD, S.; BERNFELD, Suzanne C. *Bausteine der Freud-Biographik*. Trad. Ilse Grubrich-Simitis. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.

BISHOP, P. *Ludwig Klages and the Philosophy of Life*. New York: Routledge, 2018,

- BLEULER, E. *Bewusstsein und Assoziation*. In Jung, C.G. (org.), *Diagnostische Assoziationsstudien*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag, 1906, p. 229-257.
- _____. Consciousness and Association (1905). In: Jung, C.G. *Experimental Researches*. Princeton: Princeton University Press, 1973, 266-296.
- _____. Über die Bedeutung von Assoziationsversuchen. In: Jung, C.G. (org.). *Diagnostische Assoziationsstudien*. Leipzig: [s.e.], 1906
- BOECHAT, W. O livro vermelho de C. G. Jung: jornada para profundidades desconhecidas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- BOEHM, G., Indeterminacy in the logic of the image, In HUPPAUF, B.; WULF, C. *Dynamics and performativity of imagination: the image between the visible and the invisible*. New York: Routledge, 2009.
- BOEHM, G.; MITCHELL, W. J. T. Pictorial versus Iconic Turn: Two Letters. *Culture, Theory and Critique*, vol. 50, n.2-3, 103-121, 2009.
- CARONE, A. M. A Comunicação Preliminar entre Breuer e Freud: uma tradução comentada. *Pandaemonium Germanicum* [online]. 2012, v. 15, n. 20 [Acessado 17 Novembro 2021], pp. 176-193.
- CAROPRESO, F. O conceito freudiano de representação em "Sobre a concepção das afasias". *Paidéia* (Ribeirão Preto) [online]. 2003, v. 13, n. 25, pp. 13-26. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-863X2003000200003>.
- CAROPRESO, F. Representação e consciência na metapsicologia freudiana. *Doispontos*, [s. l.], v. 13, n. 3, p. 59-79, dez. 2016.
- CASEY, E. Jung and the postmodern condition. In BARNABY, K; D'ACIERNO, P. *Jung and the Humanities: Towards a Hermeneutics of Culture*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 319-323
- CHODOROW, J. *Jung on active imagination*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- COCCIA, E. *A vida sensível*. Trad. Diego Cervelin. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2010.
- DERRIDA, J. *Memórias de cego: o auto-retrato e outras ruínas*. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010.
- DIDI-HUBERMAN, G. *et al.* Image, Language. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, [s. l.], v. 23, n. 4, p. 19-24, 02 ago. 2018. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0969725X.2018.1497267>. Acesso em: 02 jan. 2021
- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Trad. Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. *A imaginação simbólica*. Trad. Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 1993.

ELLENBERGER, H. *The discovery of the unconscious: The history and evolution of Dynamic Psychiatry*. London: Fontana Press, 1970.

ENDO, P. Freud, Jung e o Homem dos Lobos: percalços da psicanálise aplicada. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica* [online]. 2001, v. 4, n. 1 [Acessado 20 Agosto 2021], pp. 115-130. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1516-14982001000100008>>.

FERENCZI, S. As neuroses à luz do ensino de Freud e da psicanálise. In *Psicanálise I*. Trad. Alvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1992, 5-22.

FREUD, S. *Die Traumdeutung*. Leipzig: Franz Deuticke, 1900.

_____. *Die Traumdeutung*, Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1909.

_____. O Ego e o Id. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 11-83.

_____. Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci (1910). In: *Arte, literatura e os artistas*. Tradução: Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

FREUD, S.; CARONE, A. (trad.). Sobre o sonho. *Cadernos de Tradução Lelprat*, [s. l], v. 2, p. 5198, jun. 2021.

FREY-ROHN, L. *Von Freud zu Jung: eine Vergleichende Studie zur Psychologie des Unbewussten*. Stuttgart: Rascher Verlag, 1969.

GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução à metapsicologia freudiana, v2: A interpretação do sonho*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991

GIEGERICH, W. Liber Novus, that is, The New Bible. A First Analysis of C.G. Jung's Red Book. In *Flight into the unconscious: an analysis of C.G. Jung's psychology project*. London and New York: Routledge, 2020

GÖDDE, G. *Traditionslinien des "Unbewussten": Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Tübingen: Fuldaer, 1999.

HOGENSON, G. Archetypes as action patterns. *Journal of Analytical Psychology*, vol. 54, n. 3, p. 325-337, 2009.

_____. 'The wealth of the soul exists in images': from medieval icons to modern science. In Kirsch, T; Hogenson, G (org.). *The Red Book: reflections on C.G. Jung's Liber Novus*. London: Routledge, 2014, p. 94-107.

HOLENSTEIN, E. *Phänomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.

JACOBI, J. *Complex/Archetype/Symbol*. New York : Routledge, 2013.

JONES, E. ([1916]1920) A teoria do simbolismo. Trad. E. A da Silva Filho. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, n. -7, p. 3, 2019. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2019/08/07/n-7-3/>>

KERSLAKE, C. *Deleuze and the unconscious*. London and New York: Continuum, 2007.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Fantasia Originária, Fantasias das Origens, Origens da Fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

LIARD, V. Au commencement n'était pas le verbe. De l'importance de l'image dans le Livre Rouge. *Recherches Germaniques*, n. 8, p. 89-98, 2011

_____. Zeitgeist et "Esprit des profondeurs" dans les images du Livre Rouge. *Recherches Germaniques*, n. 9, p. 137 – 153, 2014.

LUPO, L. Also spricht meine Seele. O Zaratustra de Nietzsche no Livro vermelho de Jung: a verdade como vida entre experiência e experimento. *Cadernos Nietzsche*, v.37, n.2, julho/setembro, 2016, p. 83-122.

MAATZ, A.; HOFF, P. The birth of schizophrenia or a very modern Bleuler: a close reading of Eugen Bleuler's "Die Prognose der Dementia praecox" and a re-consideration of his contribution to psychiatry. *History Of Psychiatry*, [S.L.], v. 25, n. 4, p. 431-440, 13 nov. 2014. SAGE Publications.

MARTINEZ, J. R. B. *Metapsicologia da Psiquiatria: uma Reflexão sobre o Dualismo Epistemológico da Psiquiatria Clínica entre a Organogênese e a Psicogênese dos Transtornos Mentais*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, 2006.

MASSIÈRE, F. *A construção da psicologia analítica a partir do livro Símbolos da Transformação: o processo de escrever e reescrever uma psicologia*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de São João Del-Rei. São João del Rei, 2016

MCGUIRE, W. (hg.), *Briefwechsel bei Sigmund Freud und Carl Jung*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1976.

MERTEN, T. O teste de associação de palavras na psicologia e psiquiatria: História, método e resultados. *Análise Psicológica*, [s. l], v. 10, n. 4, p. 531-541, 1992.

MEZAN, R. *Freud, o pensador da cultura*. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

MILLER, J. C.; JUNG, C. G. *The transcendent function: Jung's model of psychological growth through dialogue with the unconscious*. Albany: State University of New York Press, 2004.

MILLS, J. *Underworlds: Philosophies of the unconscious from psychoanalysis to metaphysics*. London and New York: Routledge, 2014.

NAGY, M. *Questões filosóficas na psicologia de CG. Jung*. Trad. Ana Mazur Spira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

NANTE, B. *El libro rojo de Jung: Claves para la comprensión de una obra inexplicable*. Buenos Aires: Ediciones Siruela, 2011.

- PELTIER, A. *Une pensée créatrice en science: l'élaboration de la connaissance chez Carl Gustav Jung (1875-1961) à travers l'étude du Livre Rouge (1913-1930)*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Strasbourg. Strasbourg, 2019.
- PERRONE, M. *Complexo: conceito fundante na construção da psicologia de Carl Gustav Jung*. 2008. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- PILARD, N. *Jung and Intuition: On the Centrality and Variety of Forms of Intuition in Jung and the post-jungians*. London: Karnak, 2015.
- RICOEUR, P. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1977.
- _____. *Freud and Philosophy: an essay on interpretation*. New Haven & London: Yale University Press, 1970.
- ROESLER, C. Are archetypes transmitted more by culture than biology? Questions arising from conceptualizations of the archetype. *Journal of Analytical Psychology*, Oxford, vol. 57. p. 223-246, 2012.
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de Psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- SCHEEERER, E. Wilhelm Wundt's psychology of memory. *Psychological Research*, vol. 42, n. 1-2, 135–155, 1980.
- SCHMITT, G. Von Übermensch und Übersinn. Nietzches Metaphorik im Roten Buch. *Recherches Germaniques*, n. 8, p. 117-134, 2011
- SERBENA, C. A. Considerações sobre o inconsciente: mito, símbolo e arquétipo na psicologia analítica. *Rev. abordagem gestalt.*, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 76-82, jun. 2010. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672010000100010&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 10 jan. 2022.
- SERRA, A. M. *Archäologie des (Un)bewussten: Freuds frühe Untersuchung der Erinnerungsschichtung und Husserls Phänomenologie des Unbewussten*. Würzburg: Ergon, 2010.
- SHAMDASANI, S. C. G. Jung: Vom Traum zur Visualität. In: Guthmüller, Marie; Schmidt-Hannisa, Hans-Walter. *Das nächtliche Selbst: Traumwissen und Traumkunst im Jahrhundert der Psychologie*. Band II: 1900-1950. Göttingen: Wallstein Verlag, 2020, 49-76.
- _____. *Jung and the making of modern Psychology: the dream of a science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _____. Jung's practice of the image. *Journal Of Sandplay Therapy*, v.24, n.1, p.7-22, 2015.
- _____. Liber Novus: O livro vermelho de C.G. Jung. In: JUNG, C.G. *O livro vermelho – Liber Novus*. Petrópolis: Vozes, 2010.

SOUZA, F. *O livro vermelho de Jung: as polaridades da psique e as concepções de Deus*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora. 2015.

TENÓRIO, F. Psicose e esquizofrenia: efeitos das mudanças nas classificações psiquiátricas sobre a abordagem clínica e teórica das doenças mentais. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.23, n.4, out.-dez. 2016, p.941-963.

WIESING, L. *Artifizielle Präsenz*. Studien zur Philosophie des Bildes. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.

_____. Bilder im Geiste und an der Wand. *Philosophische Rundschau*. vol. 46, n. 1, p. 56-71, 1999.