

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**Luiz Sergio Ribeiro Junior**

**As Relações entre o Inconsciente da Psicologia de Carl Gustav Jung e a  
Consciência Subliminal de Frederic Myers**

Juiz de Fora

2024

**Luiz Sergio Ribeiro Junior**

**As Relações entre o Inconsciente da Psicologia de Carl Gustav Jung e a  
Consciência Subliminal de Frederic Myers**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia. Área de concentração: História e Filosofia da Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Walter Melo

Juiz de Fora

2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Ribeiro Junior, Luiz Sergio.

As Relações entre o Inconsciente da Psicologia de Carl Gustav Jung e a Consciência Subliminal de Frederic Myers / Luiz Sergio Ribeiro Junior. -- 2024. 122 f.

Orientador: Walter Melo Junior

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2024.

1. C. G. Jung. 2. Frederic Myers. 3. Consciência Subliminal. 4. História do Inconsciente. 5. Pesquisas Paranormais. I. Melo Junior, Walter, orient. II. Título.

**Luiz Sergio Ribeiro Junior**

**As Relações entre o Inconsciente da Psicologia de Carl Gustav Jung e a  
Consciência Subliminal de Frederic Myers**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia. Área de concentração: História e Filosofia da Psicologia.

Aprovada em 20 de março de 2024.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Walter Melo - Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

---

Profa. Dra. Fátima Siqueira Caropreso  
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

---

Prof. Dr. Maddi Damião Junior  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

*Dedico este trabalho ao Tomás, por ter me ensinado o que é o amor incondicional e à minha esposa Marina, por tudo. Amo vocês demais!*

## AGRADECIMENTOS

À minha esposa Marina e ao meu filho Tomás, por todo amor, paciência, compreensão, ajuda e todo o muito mais. Vocês são meu chão!

À minha família, em especial ao meu pai e à minha irmã Bárbara, por todo o apoio e compreensão. Amo você demais, Bá!

Aos meus queridos sobrinhos JP e Juju, que amo de paixão.

À minha mãe, *in memoriam*.

Aos amigos e colegas do Grupo Caminhos Junguianos, pelas ricas trocas e encontros fecundos.

A todos os amigos que fiz durante esta jornada, em especial ao Mateus, Sarah, Hortênsia, Amanda, Paula, Sidarta e Monica.

Ao Mateus Martinez e ao Pedro Henrique Resende pela inestimável ajuda na obtenção da bibliografia essencial à elaboração deste trabalho, além das ricas trocas de ideias.

Ao meu analista!

Aos professores Dra. Fátima Caropreso e Dr. Maddi Damião, por terem aceitado fazer parte da minha banca de defesa e pela diligente leitura e avaliação da presente dissertação.

A todos os funcionários e professores do PPGPSI da UFJF por terem me dado a oportunidade!

Ao colega Lucas Soares dos Santos, por ter me representado na UFJF quando precisei. Obrigado!

Ao meu orientador e amigo Walter Melo, por toda a compreensão, carinho, conhecimento e paciência nestes difíceis anos de mestrado. E por ter acreditado em mim quando nem eu mesmo acreditava. Muito obrigado! Meu mais afetuoso grandíssimo abraço!

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de pesquisa.

Veja esta frase [de Novalis]: “O homem devia orgulhar-se da dor; toda dor é uma manifestação de nossa elevada estirpe.” Magnífico! Oitenta anos antes de Nietzsche! Mas não é esta passagem que eu pensava mostrar-lhe... Espere, aqui está. Ouça: “A maioria dos homens não quer nadar antes que o possa fazer”. Não é engraçado? Naturalmente, não querem nadar. Nasceram para andar na terra e não para a água. E, naturalmente, não querem pensar: foram criados para viver e não para pensar! Isto mesmo! E quem pensa, quem faz do pensamento sua principal atividade, pode chegar muito longe com isso, mas, sem dúvida, estará confundindo a terra com a água e um dia morrerá afogado (Hesse, 1977, p. 13).

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo investigar quais as relações, sejam de concordância ou de discordância, que o conceito de inconsciente engendrado pelo psiquiatra suíço Carl Gustav Jung estabelece com o conceito de “consciência subliminal” do pesquisador britânico da psicologia e do espiritualismo moderno do final do século XIX, Frederic Myers. Para tal, os dois conceitos foram cotejados, tendo como norte o método hermenêutico, principalmente a partir de dois textos destes autores, quais sejam, *Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico*, de 1946, de Jung, e *The Subliminal Consciousness*, de 1892, de Myers. Para realizar tal comparação, primeiramente foi interpretado, a partir do método hermenêutico intertextual, o sentido do conceito junguiano de inconsciente, levando-se em consideração o contexto sócio-histórico e a filiação filosófica - mais especificamente a filosofia romântica do inconsciente do médico e filósofo germânico Carl Gustav Carus - às quais o pensador suíço estava submetido, salientando, assim, o impacto destes elementos intertextuais sobre sua concepção de inconsciente. Destarte, concluiu-se que o contexto social, que se estende do fim do século XIX ao início do século XX, de pesquisas paranormais com médiuns - tão populares à época -, assim como o movimento de consolidação científica da psicologia de então, influenciaram decisivamente a concepção de inconsciente do autor suíço. Ademais, verificou-se que a filosofia romântica tardia do século XIX, representada nesta pesquisa por Carus, também serviu de base ideativa ao pensamento do psicólogo suíço. Por fim, concluiu-se que os conceitos de Myers e de Jung possuem semelhanças quanto aos seus caracteres inatista, polipsíquico, psicodinâmico e criativo-simbólico. Um pormenor foi encontrado quanto ao entendimento teleológico destes conceitos. Deste modo, o pensamento junguiano se apresentaria muito mais filiado à esfera das psicologias subliminais da virada do século, cujos principais representantes eram William James, Théodore Flournoy e, principalmente, porque pioneiro, Frederic Myers, do que ao contexto psicanalítico, como comumente se pensa, dado que o inconsciente freudiano, diferentemente do junguiano, supõe uma incognoscibilidade dos conteúdos inconscientes decorrente dos efeitos repressivos da consciência sobre estes. Ainda, esta dissertação levanta uma hipótese quanto ao fato de Jung fazer pouquíssimas menções ao trabalho de Myers em seus escritos, diferentemente do que acontece com autores como James e Flournoy. Haja vista que o suíço havia lido os escritos do



erudito britânico desde sua formação médica, conjectura-se que esta “omissão” ocorreu devido ao anseio de Jung, assim como ao de todas as psicologias da época, em conferir credibilidade científica à sua psicologia analítica, uma vez que as pesquisas psicológico-espiritualistas de Myers eram rechaçadas pela comunidade médico-científica de então.

**Palavras-chave:** C. G. Jung. Frederic Myers. Consciência Subliminal. História do Inconsciente. Pesquisas Paranormais.

## ABSTRACT

The present work aims to investigate what relationships, whether of agreement or disagreement, that the concept of unconscious engendered by the Swiss psychiatrist Carl Gustav Jung establishes with the concept of *subliminal consciousness* by the British researcher of psychology and late modern spiritualism 19th century, Frederic Myers. To this end, the two concepts were compared, using the hermeneutic method as a guide, mainly based on two texts by these authors, namely, *On the Nature of the Psyche*, from 1946, by Jung, and *The Subliminal Consciousness*, from 1892, by Myers. To carry out such a comparison, first, using the intertextual hermeneutic method, the meaning of the Jungian concept of the unconscious was interpreted, taking into account the socio-historical context and philosophical affiliation, more specifically the romantic philosophy of the unconscious of the doctor and philosopher Germanic Carl Gustav Carus, to which the Swiss thinker was subjected, thus highlighting the impact of these intertextual elements on his conception of the unconscious. Thus, it was concluded that the social context, which extends from the end of the 19th century to the beginning of the 20th century, of paranormal research with mediums that were so popular at the time, as well as the scientific consolidation movement of psychology at the time, decisively influenced the conception of the Swiss author's unconscious. Furthermore, it was found that the late romantic philosophy of the 19th century, represented in this research by Carus, also served as an ideational basis for the Swiss psychologist's thinking. Finally, it was concluded that the concepts of Myers and Jung have similarities regarding their innate, polypsychic, psychodynamic and creative-symbolic characters. A detail was found regarding the teleological understanding of these concepts. In this way, Jungian thought would appear much more affiliated with the sphere of subliminal psychologies at the turn of the century, whose main representatives were William James, Théodore Flournoy and, mainly, as a pioneer, Frederic Myers, than with the psychoanalytic context, as is commonly thought, given that the Freudian unconscious, unlike the Jungian, assumes an unknowability of unconscious contents resulting from the repressive effects of consciousness on them. Furthermore, this dissertation raises a hypothesis regarding the fact that Jung made very few mentions of Myers' work in his writings, unlike what happens with authors such as James and Flournoy. Given that the Swiss had read the British scholar's writings since his medical training, it is conjectured that this "omission"

occurred due to Jung's desire, as well as that of all psychology at the time, to give scientific credibility to his analytical psychology, since Myers' psychological-spiritualist research was rejected by the medical-scientific community at the time.

**Keywords:** C. G. Jung. Frederic Myers. Subliminal Consciousness. History of the Unconscious. Paranormal Research.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	O CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DA VIRADA DO SÉCULO XX .....	21
3	O INCONSCIENTE JUNGUANO .....	36
4	A FILOSOFIA DE C. G. CARUS .....	55
5	O CONCEITO DE “CONSCIÊNCIA SUBLIMINAL” DE MYERS E SUAS RELAÇÕES COM O INCONSCIENTE DA PSICOLOGIA JUNGUIANA.....	91
6	CONCLUSÃO.....	113
	REFERÊNCIAS .....	119

## 1 INTRODUÇÃO

Ellenberger (1970), Shamdasani (1993, 1994, 1995, 1998, 2000, 2005) e Taylor (1980, 1991, 1996) afirmam que, tanto para o meio acadêmico, como para além dele, é quase unanimidade que o conceito de inconsciente que o psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (1875-1961) engendrou em sua vasta obra é uma derivação do inconsciente postulado pelo pai da psicanálise, Sigmund Freud (1856-1939). A partir do meio dos anos 1920 começaram a ser publicados trabalhos comparativos sobre os sistemas psicológicos de Freud e Jung que salientavam tal ideia<sup>1</sup> (Shamdasani, 2005).

Porém, pesquisas de historiadores da psicologia, da psicanálise e da psiquiatria, como os citados acima, têm demonstrado que esta ideia é, no mínimo, controversa. Taylor (1996) denominou o movimento contemporâneo de pesquisas acerca da psicologia junguiana como *New Jung Scholarship*. Para Miranda (2016), este movimento vem reconstruindo criticamente a forma como se entende a construção da psicologia de Jung, tendo como referência o importante trabalho de Ellenberger acima referido.

Ellenberger (1970) criou a expressão “lenda freudiana”, demonstrando, através de rica pesquisa histórica, que a derivação acima citada não é condizente com a verdade, mas sim produto do modo como os psicanalistas reescreveram a própria história.

Para Shamdasani (2005):

A adequação de uma visão centrada em Freud para explicar o surgimento da psicologia complexa [Psicologia Analítica] é assumida como evidente por si. Isso significa nada menos que uma completa distorção da posição de Jung e de sua psicologia complexa [Psicologia Analítica] dentro da história intelectual do século XX.

A lenda freudiana tem mistificado a formação da psicoterapia moderna e das psicologias do inconsciente (p. 27).

O inconsciente de Jung seria muito mais alinhado à *Subliminal Consciousness* (“Consciência Subliminal”, tradução nossa) do pesquisador britânico Frederic W. H. Myers (1843-1901) (Shamdasani, 1993, 1994, 1998, 2000, 2005; Taylor, 1991, 1996). Ainda, segundo Shamdasani (1993), Jung possui uma dívida impagável para com a psicologia de Myers.

---

<sup>1</sup> Os primeiros escritos a apresentarem esta ideia são *An Outline of Abnormal Psychology*, de William McDougall (1926, p. 188) e *Contemporary Schools of Psychology*, de Robert Woodworth (1931, pp. 172-192) (Shamdasani, 2005).

Quanto a este alinhamento teórico do psicólogo suíço, Melo e Resende (2020) afirmam: [a] “psicologia junguiana seria, portanto, incluída no contexto das psicologias subliminal e experimental, como aquelas criadas por James, Myers e Janet, ao invés do contexto pós-psicanalítico” (p. 74, tradução nossa<sup>2</sup>, grifo nosso).

Ellenberger (1970) sustenta ainda que o pensamento junguiano foi fundado sobre princípios básicos radicalmente distintos aos da psicanálise. Primeiramente, embora ambos os sistemas psicológicos sejam descendentes póstumos do romantismo alemão, a psicanálise seria herdeira do positivismo, do cientificismo e do darwinismo, diferentemente da Psicologia Analítica que, por sua vez, não compartilharia de tal herança.

Em uma entrevista a Ximena de Angulo em 1952, e publicada pela primeira vez em um livro editado por McGuire e Hull ([1977]/1993) intitulado *C. G. Jung Speaking: interviews and encounters*, Jung refuta esta ideia corrente de que seu conceito de inconsciente derivara de Freud, afirmando que já tinha sua noção de tal conceito bem antes de conhecer a psicanálise.

“Minhas concepções são muito mais parecidas com Carus do que com Freud”. Kant, Schopenhauer, C. G. Carus e Eduard von Hartmann haviam lhe fornecido as ferramentas de pensamento. Ele havia lido as obras deles quando jovem, talvez já aos dezesseis anos, pelo menos bem antes do início de seus estudos de medicina, e elas haviam influenciado decisivamente seu pensamento (De Angulo, 1952, p. 207, tradução nossa<sup>3</sup>).

Em consonância com a citação acima, Ellenberger (1970) afirma que os filósofos do inconsciente, tais como Carus, Schopenhauer e Von Hartmann são os verdadeiros predecessores do pensamento de Jung.

Tomamos, para nossa pesquisa, o médico, filósofo e artista romântico germânico Carl Gustav Carus (1789-1869) como um representante deste movimento pelo motivo de o próprio Jung o considerar o primeiro a apresentar uma teoria de inconsciente psicológico: “a psicologia do inconsciente [foi] iniciada por C. G. Carus”

---

<sup>2</sup> Jungian psychology would thus be included in the context of the subliminal and experimental psychologies, such as those created by James, Myers, and Janet, rather than in the postpsychoanalytical context.

<sup>3</sup> "My conceptions are much more like Carus than like Freud." Kant, Schopenhauer, C. G. Carus, and Eduard von Hartmann "had provided him with the tools of thought." He had read their works when young, perhaps as early as his sixteenth year, at any rate well before the beginning of his medical studies, and they had influenced his thinking decisively.

(Jung, [1954]/2021b, p. 381-382). Além disso, segundo Douglas (2002), Ellenberger (1970), Miranda (2016) e Shamdasani (2005), podemos encontrar diversas convergências, como veremos na presente dissertação, entre as ideias destes dois autores: o inconsciente seria a fonte primordial da vida; a maior parte da psique se encontra no inconsciente; o consciente se originaria a partir do inconsciente; o inconsciente seria teleológico; e a existência de imagens primordiais inconscientes.

Outro elemento de grande relevância para se entender a consolidação do conceito de inconsciente junguiano é o contexto sócio-histórico no qual o autor desenvolveu seu pensamento, quando as pesquisas psicológicas e espiritualistas<sup>4</sup> modernas estudavam os mesmos sujeitos médiuns – mas não somente. Assim, Myers e Jung realizaram pesquisas com médiuns e escreveram sobre eles. Porém, a psicologia almejava o reconhecimento científico que era completamente negado ao espiritualismo, fato este que a levou a afastar-se deste último movimento (Ellenberger, 1970; Miranda, 2016; Shamdasani, 1993, 1994, 2005).

Portanto, nossa pesquisa tem por objeto as bases históricas, filosóficas e psicológicas do conceito de inconsciente de Carl Gustav Jung. Mais especificamente, analisamos de que forma o conceito de inconsciente construído pelo autor se relaciona com o conceito psicológico de “consciência subliminal” do erudito Frederic Myers, levando em consideração tanto a filosofia do inconsciente romântica alemã de C. G. Carus quanto o contexto sócio-histórico de consolidação e legitimação da nascente psicologia científica na virada do século XX.

Destarte, nosso trabalho se insere nos âmbitos da história da psicologia e da epistemologia da psicologia junguiana, estando circunscrito, conseqüentemente, ao escopo de uma pesquisa conceitual em psicologia.

Segundo Laurenti e Lopes (2016):

O objeto de estudo de pesquisas conceituais em psicologia é a teoria psicológica ou, mais especificamente, o texto psicológico; e o principal objetivo desse tipo de pesquisa é esclarecer os conceitos que

---

<sup>4</sup> Segundo Fantoni (1981), a primeira instituição que se dedicou a pesquisas espiritualistas com a metodologia científica experimental foi a *Society for Psychical Research (SPR)* (Sociedade para a Pesquisa Psíquica, tradução nossa), na Londres de 1882. Nos deteremos mais detalhadamente sobre esta sociedade no decorrer do trabalho. Em 1885 é fundada sua filial americana, a *American Society for Psychical Research (ASPR)* (Sociedade Americana para a Pesquisa Psíquica, tradução nossa). Somente em 1919 é formada outra sociedade espiritualista deste tipo, em Paris, o *Institut Métapsychique International (ITI)* (Instituto Internacional Metapsíquico, tradução nossa).

compõem esse texto. O processo de esclarecimento do significado do texto pode ser denominado interpretação. Se for assim, então, o objetivo de uma pesquisa conceitual em psicologia seria propor uma *interpretação* do texto psicológico (p. 47, grifo nosso).

É, portanto, a teoria, o discurso, ou seja, o texto que dá a sustentação e o sentido a um conceito (Abib, 2005). Dada a centralidade da interpretação em nosso trabalho, lançamos mão da hermenêutica enquanto teoria científica e método empírico de investigação de nossa pesquisa. Conforme define Domingues (2004, p. 345), “a hermenêutica é entendida tradicionalmente como a arte de ler e interpretar textos”, surgindo na antiguidade clássica a partir da reflexão teórico-metodológico que tinha como objetivo interpretar os textos sagrados (exegese bíblica), clássicos (filologia clássica) e jurídicos (hermenêutica jurídica).

Já a hermenêutica aplicada às ciências humanas (hermenêutica científica) nasce na virada do século XIX para o XX dentro do contexto “de uma reflexão epistemológica voltada para os problemas relativos ao método, ao sentido e à verdade” (Domingues, 2004, p. 346). Seus teóricos atuais mais importantes são Betti, Gadamer e Ricoeur.

A questão central da pesquisa hermenêutica é o sentido, e seu objeto de pesquisa, a linguagem. Ou seja, ela tem por objetivo restituir o sentido da linguagem e salvá-lo do esquecimento e da morte. Frente ao tempo que a tudo devora e corrompe, inclusive o sentido, a hermenêutica tenta “reconduzir a linguagem ao pensamento e devolver o espírito à letra, em busca de um suplemento de alma” (Domingues, 2004, p. 349). Enquanto elemento de interpretação que se coloca entre o autor e o leitor, seu objetivo é mediar e transmitir uma tradição, um saber e um sentido. Cabe aqui ressaltar o caráter tanto explicativo quanto compreensivo da interpretação: interpretar é explicar e compreender. Segundo Schleiermacher (1768-1834), filósofo do romantismo alemão e pai da hermenêutica moderna, o que a move é a “não-compreensão ou a estranheza do sentido”, colocando como sua meta, fiel a sua visão romântica de mundo, “compreender o autor tão bem ou melhor do que ele se compreendeu a si mesmo” (Schleiermacher *apud* Domingues, 2004, p. 353-354).

Ainda segundo Domingues (2004), a técnica (arte) hermenêutica também se coloca como um metadiscurso (discurso de segundo grau), na medida em que consiste em um discurso sobre outro discurso, visando compreendê-lo e explicá-lo. Mas devemos deixar claro que, embora a tarefa da hermenêutica seja a mediação



acima mencionada, seu elemento de interpretação, seu objeto, seu veículo de transmissão, é a linguagem. Mas a relação entre sentido e linguagem é ambígua e está na própria raiz da hermenêutica.

Esse incitamento que está na raiz da necessidade da hermenêutica (não-compreensão e estranheza do sentido) em larga medida se funda nas ambiguidades das polissemias da linguagem, vale dizer, no fato, já apontado [...] por Platão e evocado por Ricoeur, de as palavras terem mais de uma significação quando as consideramos fora de seu uso em um determinado contexto. Reportando-se à intenção do autor, ao contexto em que a obra foi produzida e à sua recepção pelo público, compreender a hermenêutica significa então, como diz Grodin, 'reconstruir a gênese de ...', e sua tarefa é tida como inacabada, pois as vicissitudes do tempo terminarão por impor um novo trabalho hermenêutico de reatualização do sentido, salvando-o, assim, da morte e do esquecimento (Domingues, 2004, p. 354).

Assim, a hermenêutica, diferentemente do positivismo, considera haver uma não equivalência entre pensamento (representação mental) e linguagem. Na interseção dos dois haveria, conforme Domingues (2004) um "hiato que autoriza e exige o exercício da interpretação que vai preencher lacunas, eliminar os vazios e afastar os pontos obscuros de um texto" (p. 358).

Para Domingues (2004), outra questão essencial à hermenêutica é a distinção entre sentido e verdade. A verdade é circunscrita à lógica aristotélica, equivalendo a um sentido único, absoluto, total, último e definitivo (entificação do sentido). Já o sentido possui natureza opaca e refratária, volátil e inconstante, "nunca se deixa capturar por inteiro e a tarefa da interpretação se estende ao infinito" (p. 369). Também pode ser excessivo ou deficitário, abundante ou colapsado (niilismo). É um "fenômeno empírico, em vez de uno, se estilhaça e se oferece ao tempo e à história" (p. 373).

Ainda no contexto hermenêutico, Abib (2005) nos informa que pesquisar a história da psicologia requer uma complexa *intertextualidade*, método este entendido como o estudo das interrelações entre teoria psicológica, pressupostos filosóficos e contexto sócio-histórico. Dizendo de outra forma, um bom texto de história da psicologia é um objeto onde, através da análise intertextual, se pode ver os textos psicológico, filosófico e histórico.

Este autor vai considerar os pressupostos filosóficos que subjazem o texto psicológico como o pré-texto que permite "localizar os compromissos filosóficos (lógicos, epistemológicos e metafísicos) da definição teórica de um termo" (p. 54), fato

este que implica em um mergulho filosófico dentro do texto psicológico. Parafraseando Kant, o autor afirma que o “texto psicológico é cego sem seu pré-texto filosófico e o pré-texto filosófico é vazio sem o texto psicológico” (p. 54).

Tendo o texto psicológico recebido as elucidações do pré-texto, a pesquisa segue adiante com os esclarecimentos que o texto sócio-histórico produz. Abib (2005) dá o nome de “contexto” a este texto sócio-histórico, concebendo-o como as tradições (história) intelectuais e culturais correntes na época de formulação do texto psicológico.

Nas palavras do autor:

A intertextualidade do texto do historiador da psicologia [...] é também contexto. Atrás de um texto, no fundo, como em uma relação figura-fundo, está o pré-texto. O texto, já por si, como figura, é estrutura. E quando a análise estrutural-conceitual do texto atinge o pré-texto, surge a noção clara de estrutura, na forma de uma relação figura-fundo. Mas uma estrutura se desenvolve e se modifica. Quando um historiador da psicologia pergunta pela gênese, carreira e desfecho de um texto, está fazendo perguntas contextuais sobre uma estrutura certamente peculiar: uma estrutura intertextual. Ocorre que o exame do contexto do texto consiste na inclusão e análise de mais textos. Visando ao seu principal interesse como historiador, faz perguntas contextuais e procura respostas na história intelectual e cultural do texto, em autobiografia e biografias do autor do texto, em documentos (por exemplo, anais e resumos de congressos, participação em associações profissionais), correspondências e testemunhos de colegas e de discípulos e até mesmo na investigação da orientação intelectual de colaboradores (Abib, 2005, p. 54).

Assim, detendo-nos nas especificidades de nosso objeto de pesquisa exposto mais acima, o método intertextual-hermenêutico de Abib (2005) nos forneceu os instrumentos conceituais e metodológicos que nos permitiram analisar o conceito de inconsciente em Jung.

Utilizamos este conceito de Jung presente, principalmente, em seu artigo *Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico* ([1946]/2006c), considerado por Shamdasani (2005, p. 280) a “sua última e maior revisão conceitual envolvendo as noções de arquétipos, instintos e inconsciente”. Embora este texto seja o principal artigo de Jung que utilizamos para interpretar seu conceito de inconsciente, não nos furtamos a recorrer a outros textos do autor, a fim de melhor nos municiarmos teoricamente.

Sob este texto psicológico subjazem os pré-textos intertextuais. Em nosso trabalho, nos debruçamos especificamente sobre a filosofia romântica alemã de Carl Gustav Carus como aquela que “corre ao fundo” do pensamento de Jung. Para tal, utilizamos como fonte principal a tradução da sua obra maior, *Psique: sobre a história do desenvolvimento da alma* ([1846]/2021), além de textos de comentadores das ideias de Carus. O material produzido por tal análise compõe o capítulo 4 (“A Filosofia de C. G. Carus”) da presente dissertação.

Quanto ao contexto cultural e intelectual da época de construção dos conceitos deste psicólogo (início do século XX), ou seja, quanto ao contexto do conceito de intertextualidade, Abib (2005) afirma:

Em última análise, é o contexto, ou a história, que explica a complexa estrutura texto-pré-texto. A reconstrução racional ou a história que é contada a partir de semelhanças verificadas entre o texto e o pré-texto pode ser um excelente guia para a investigação histórica de contextos do texto (p. 60).

Assim, investigamos o contexto sócio-histórico das abordagens, ideias, práticas, conceitos e pré-conceitos acerca das pesquisas e práticas psicológicas que se realizavam então, incluindo aqui as pesquisas paranormais<sup>5</sup> tão populares à época, além do movimento de consolidação científica da psicologia, que se estende do fim do século XIX ao início do século XX. O capítulo 2 (“O Contexto Histórico-filosófico da Virada do Século XX”) deste trabalho discorre sobre tais questões históricas.

Para tal investigação histórica, lançamos mão, *principalmente*, dos historiadores das psicologias do inconsciente Henri Ellenberger (1970), Sonu Shamdasani (1993, 1994, 1995, 1998, 2000, 2005) e Eugene Taylor (1980, 1991, 1996), não desconsiderando a importante biografia de Deirdre Bair (2006) sobre Jung, entre outros textos<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Segundo Cardeña, Lynn e Krippner (2013), um fenômeno paranormal é, *grosso modo*, hodiernamente chamado de “fenômeno anômalo” pela Psicologia. Os autores definem uma experiência anômala “como uma experiência incomum (ex.: sinestesia) ou que, embora seja vivenciada por uma quantidade considerável da população (ex.: experiências interpretadas como telepáticas), acredita-se que se desviem da experiência comum ou das explicações da realidade que são comumente aceitas” (p. 1-2). Tais fenômenos vêm sendo estudados pela Psicologia, embora ainda de forma incipiente.

<sup>6</sup> Também utilizamos os textos de Cazeto (2001), Douglas (2002), Fantoni (1981), Melo e Resende (2020), Miranda (2016), Niño e Caropreso (2021) e Resende e Melo (2018).

Através desta análise intertextual, interpretamos o sentido do conceito junguiano de inconsciente, levando em consideração o contexto social e a filiação filosófica às quais Jung estava submetido, salientando, assim, o impacto destes elementos intertextuais sobre a obra do autor suíço. Esta interpretação é apresentada no capítulo 3 (“O Inconsciente Junguiano”) da dissertação.

Já o capítulo 5 (“O Conceito de ‘Consciência Subliminal’ de Myers e suas Relações com o Inconsciente da Psicologia Junguiana”) apresenta o *resultado* da atual pesquisa. Nele, descrevemos o conceito de “consciência subliminal” do pensador inglês e analisamos as relações, sejam elas de concordância ou discordância, que tal constructo estabelece com o de inconsciente da psicologia analítica.

Porém, como exposto mais acima por Laurenti e Lopes (2016), o esclarecimento de um conceito em psicologia implica um mergulho no texto psicológico. Destarte, cotejamos, através de uma interpretação dialógica, o conceito de inconsciente apresentado por Jung ([1946]/2006c), no texto supracitado, com o conceito de “consciência subliminal” de Myers presente em seu artigo *The Subliminal Consciousness* (A Consciência Subliminal, tradução nossa), dedicado especificamente a explicitar, de modo mais completo, este conceito. Tal artigo foi publicado em 1892 no periódico da *Society for Psychical Research (SPR)* (Sociedade para a Pesquisa Psíquica, tradução nossa) - o *Proceedings of the Society for Psychical Research*<sup>7</sup> (Protocolos da Sociedade para a Pesquisa Psíquica, tradução nossa). Conforme Shamdasani (1998), Jung ([1902]/2021c) faz uma menção implícita a este artigo já em seu primeiro escrito - que consiste na sua dissertação médica - de suas obras coligidas. Além disso, o próprio Jung ([1946]/2006c) cita tal artigo em seu texto objeto desta pesquisa. Ou seja, comparamos, tendo ainda como norte o método hermenêutico, estes dois textos psicológicos, a fim de esclarecermos as relações entre os dois conceitos *objetos centrais* deste estudo. Mas aqui também não hesitamos em utilizar outros textos de Myers, a maior parte deles publicado nos referidos Protocolos (*Proceedings*) da SPR.

A última seção textual desta dissertação, o capítulo 6 (“Conclusão”), expõe um resumo do trabalho, suas contribuições para o campo da história e da epistemologia

---

<sup>7</sup> Os *Proceedings* eram a produção pública da *Society for Psychical Research* (The International Association for the Preservation of Spiritualist and Occult Periodicals, 2021).

da psicologia junguiana, reflexões sobre os resultados da pesquisa e, finalmente, propõe novas possibilidades temáticas de investigação acerca da psicologia de Jung.

## 2 O CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DA VIRADA DO SÉCULO XX

Segundo Ellenberger (1970), a especulação filosófica acerca da existência de um psiquismo inconsciente remonta há muitos séculos, ganhando mais ênfase nos séculos XVII e XVIII. Porém, é no século XIX que tal especulação atinge seu ápice e se torna, inclusive, um assunto popular, também porque um novo elemento estava agora presente, qual seja, a psicologia e sua busca por provas científicas que comprovassem a existência do inconsciente. É assim que, entre as décadas de 1880 e 1900, a psicologia acrescentou contribuições decisivas à questão da comprovação da existência do inconsciente. Ela agregou as perspectivas clínicas e experimentais ao enfoque especulativo-filosófico, principalmente ao da filosofia romântica.

Douglas (2002) nos informa que os românticos se sentiam profundamente afetados pelos efeitos das mudanças sociais que aconteciam nos centros urbanos do século XIX, fato este que os fez se voltarem de forma transcendental para a natureza, para as emoções, para a exploração do desconhecido, do enigmático, irracional e profundo. Também voltaram suas atenções para dentro, para o interior e íntimo do indivíduo, para a alma interior, levando-os a se interessar pelo oculto e desconhecido em nós, o inconsciente.

A filosofia romântica do século XIX influenciou, portanto, toda a psicologia do inconsciente moderna – incluindo aqui as psicologias de Jung e de Myers (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 2005).

Ainda no âmbito das perspectivas especulativas, cabe aqui ressaltar uma ideia biológica, acerca do inconsciente, altamente popular naquele período histórico. A concepção de um inconsciente hereditário, transgeracional, filogenético, coletivo, ou seja, de um inconsciente da espécie humana que seria transmitido de geração para geração, possuía grande circulação e aceitação nos meios científico e popular. Como exemplo, temos a teoria da “memória orgânica” do fisiologista alemão Ewald Hering (1834-1918) – exposta numa conferência intitulada “Acerca da memória como uma função geral da matéria organizada” (tradução nossa<sup>8</sup>), em 1870 –, onde ele afirma que as características adquiridas por um indivíduo poderiam ser transmitidas às gerações seguintes (hereditariedade) através de uma forma de memória inscrita na

---

<sup>8</sup> *Acerca de la memoria como una función general de la materia organizada (Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie).*

matéria orgânica. Sua ideia era que as ações intencionais (conscientes) e bem adaptadas ao meio ambiente se tornariam inconscientes através de sucessivas repetições ao longo do tempo. Daí, passariam à memória da matéria orgânica nervosa, sendo, em consequência, transmitidas à prole, juntamente às outras características dos progenitores (Niño; Caropreso, 2021; Shamdasani, 2005).

Havia dois conceitos basilares que fundamentavam tais ideias: a teoria de Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) sobre a hereditariedade de características adquiridas e a lei biogenética de Ernst Haeckel (1834-1919), segundo a qual a ontogênese recapitula a filogênese. Outros importantes expoentes deste contexto científico de associação entre memória e hereditariedade foram o filósofo inglês Herbert Spencer (1820-1903), o psicólogo francês Théodule Ribot (1839-1916) e o filólogo e romancista inglês Samuel Butler (1835-1902) (Niño; Caropreso, 2021; Shamdasani, 2005).

Nas palavras de Niño e Caropreso: “Ao fim do século XIX e começo do XX, o assunto de uma memória transgeracional estava sendo discutida em vários domínios, tais como a biologia, a linguística e a antropologia” (2021, p. 281, tradução nossa<sup>9</sup>).

Ainda segundo estas autoras, imbricado ao contexto científico havia a situação sociopolítica europeia de consolidação dos Estados, recém unificados, que demandavam a construção de suas respectivas identidades nacionais. Concepções materialistas que asseveravam a existência de uma herança corporal que reconhecia a importância dos antepassados e fornecia uma justificativa científica para sentimentos de pertencimento a grupos étnicos e nacionais se mostravam, portanto, de grande pertinência (Niño; Caropreso, 2021)

Assim, segundo Otis (1994), os teóricos da memória orgânica localizaram a história no corpo: “ao vislumbrarem a história como algo acumulado por uma raça e armazenada no interior de um indivíduo, eles a tornaram potencialmente acessível” (p. 2, tradução nossa<sup>10</sup>).

Segundo Shamdasani (2005), as concepções de memória orgânica marcaram decisivamente a psicologia e a psicoterapia junguianas:

---

<sup>9</sup> A fines del siglo XIX y comienzos del XX, el asunto de una memoria transgeneracional estaba siendo discutida en varios dominios, tales como la biología, la lingüística y la antropología.

<sup>10</sup> by envisioning history as something accumulated by a race and stored within an individual, they rendered it potentially accessible.

Essa concepção de um inconsciente filogenético descendia diretamente dos conceitos propostos pelos teóricos da memória orgânica e por psicólogos como Hering, Butler, Ribot, Forel, Laycock e Hall. Esse aspecto foi um dos elementos constitutivos mais importantes do conceito junguiano de inconsciente coletivo. Neste sentido, foi um fio de suas ideias que ele nunca abandonou, apesar das novas e radicais concepções sobre hereditariedade, que passaram a vigorar na biologia no início do século XX. Apesar disso, houve algumas modificações na maneira como Jung concebeu esse conceito (p. 254).

Já quanto às abordagens experimentais e clínicas acerca do inconsciente, foram de fundamental importância as pesquisas e tratamentos realizados, primeiramente na França e na Inglaterra, através do método da hipnose (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 1993, 1994, 2005). Em relação a isso, Jung, ao pesquisar uma paciente médium, a Srta. E., em seu primeiro estudo publicado em 1902, afirma: “nosso caso se vincula estreitamente aos estudos oníricos sonambúlicos que são atualmente objeto de aprofundados estudos principalmente na Inglaterra e na França” (p. 23).

O método hipnótico foi, durante a maior parte do século XIX, altamente desacreditado por causa de suas afiliações com o magnetismo animal<sup>11</sup>. Mas o sucesso terapêutico logrado por um humilde e mal afamado médico hipnotista de um vilarejo próximo à Nancy, qual seja, Auguste Liébeault (1823-1904), chamou a atenção do renomado professor e médico francês Hippolyte Bernheim (1840-1919). Comprovando a eficácia do método hipnótico de Liébeault<sup>12</sup>, Bernheim se torna seu

---

<sup>11</sup> Segundo Ellenberger (1970), o magnetismo animal, ou mesmerismo, foi um método terapêutico iniciado pelo médico germânico Franz Anton Mesmer (1734-1815): “O sistema de Mesmer, tal como ele o explicou em 27 pontos no ano de 1779, pode ser resumido em quatro princípios básicos. (1) Um fluido físico sutil preenche o universo e forma um meio de conexão entre o homem, a terra e os corpos celestes, e também entre o homem e o homem. (2) A doença tem origem na distribuição desigual deste fluido no corpo humano; a recuperação é alcançada quando o equilíbrio é restaurado. (3) Com a ajuda de certas técnicas, este fluido pode ser canalizado, armazenado e transportado para outras pessoas. (4) Dessa forma, “crises” podem ser provocadas em pacientes e doenças curadas” (p. 62, tradução nossa). (*Mesmer's system, as he expounded it in 27 points in the year 1779, can be summarized in four basic principles. (1) A subtle physical fluid fills the universe and forms a connecting medium between man, the earth, and the heavenly bodies, and also between man and man. (2) Disease originates from the unequal distribution of this fluid in the human body; recovery is achieved when the equilibrium is restored. (3) With the help of certain techniques, this fluid can be channeled, stored, and conveyed to other persons. (4) In this manner, "crises" can be provoked in patients and diseases cured*).

<sup>12</sup> Liébeault publicou um livro sobre seu método hipnótico em 1866: *Du sommeil et des états analogues, considérés surtout au point de vue de l'action du moral sur le physique*. Paris: Masson.



aluno e inaugura a famosa e conceituada escola médica da universidade de Nancy, em 1882. Através da pesquisa e terapêutica com a hipnose, o grupo se debruçou sobre pacientes acometidos pela histeria. Importante apontar que o psiquiatra suíço e então diretor do Hospital Psiquiátrico de Burghölzli, em Zurique, Auguste Forel (1848-1931), visitou Bernheim em 1887, tornando-se, doravante, um dos grandes hipnotizadores de seu tempo e introduzindo a hipnose no ambiente médico suíço (Ellenberger, 1970).

Cabe aqui ressaltar que o método hipnótico é derivado do “sonambulismo artificial” do magnetista e aristocrata francês Marquês de Puységur (1751-1825). Ele constatou, em 1784, que o “sonambulismo espontâneo” do mesmerismo poderia ser artificialmente induzido. A descoberta se deu incidentalmente quando o nobre magnetizava um jovem camponês (Ellenberger, 1970).

Conforme Ellenberger (1970):

De 1784 a cerca de 1880, o sonambulismo artificial foi o principal método de obter acesso à mente inconsciente. Primeiramente chamado de crise perfeita por Puysegur, sono magnético, ou sonambulismo artificial, recebeu o nome de hipnotismo por Braid em 1843 (p. 112, tradução nossa<sup>13</sup>, grifo nosso).

Ainda segundo Ellenberger (1970), o neurologista francês Jean-Martin Charcot (1825-1893) foi nomeado, em 1862, médico-chefe no hospital Salpêtrière, em Paris. Foi neste hospital que ele realizou suas pesquisas neurológicas que o tornaram o mais famoso neurologista de sua época, chegando a ser considerado o fundador da neurologia moderna. Em 1878 introduz a então renegada hipnose no contexto acadêmico-científico da medicina tradicional de então. Através deste método hipnótico, realiza experimentos e tratamentos com pacientes histéricas (as pacientes de Charcot eram todas mulheres). As descobertas decorrentes de suas observações são apresentadas, pelo próprio, na *Académie des Sciences*<sup>14</sup>, em 1882<sup>15</sup>. Como consequência, a hipnose passa a ser reconhecida, por parte da comunidade médica,

---

<sup>13</sup> From 1784 to about 1880, artificial somnambulism was the chief method of gaining access into the unconscious mind. First called the perfect crisis by Puysegur, magnetic sleep, or artificial somnambulism, was given the name of hypnotism by Braid in 1843.

<sup>14</sup> A *Académie des Sciences* (Academia de Ciências, tradução nossa) era a mais conceituada instituição científica da França (Academy, 2023).

<sup>15</sup> Charcot, J. M. Sur les divers états nerveux déterminés par l'hypnotisation chez les hystériques. In: *Comptes-Rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences*, v. 44, n. 1, p. 403-405, 1882.

como instrumento científico legítimo de investigação e terapêutica. Deste momento em diante, seu uso se disseminou amplamente e serviu de paradigma para as mais diversas pesquisas sobre a mente, apesar do desmerecimento que uma parcela do ambiente médico ainda conservava. “Este artigo retumbante [de Charcot] deu ao hipnotismo uma nova dignidade, e o assunto até então evitado tornou-se mais uma vez tema de inúmeras publicações” (p. 90, tradução nossa<sup>16</sup>).

Conforme Cazeto (2001), foi esta inclusão da hipnose no estudo da histeria, empreendido por Charcot, que possibilitou uma melhor compreensão da dissociação do psiquismo. Ellenberger (1970) e Shamdasani (2005) afirmam que este então mundialmente famoso neurologista formulou a concepção de que a consciência ordinária estaria sujeita a uma desagregação para se defender de eventos dolorosos, traumáticos. Como consequência desta cisão da personalidade, as memórias traumáticas formariam uma instância psíquica desconhecida e localizada abaixo do limiar da consciência. Esta instância velada influenciaria ativamente, de forma mórbida, a vida cotidiana da paciente histérica, tal como os sintomas de uma doença física.

Desde sua entrada no hospital, Charcot organizou e comandou um grupo de colaboradores de alta competência, a chamada Escola de Salpêtrière. Esta se debruçou, assim como em Nancy, sobre experimentos e tratamentos hipnóticos em pacientes histéricos (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 2005).

Um dos mais notáveis membros desta Escola era o filósofo e médico Pierre Janet (1859-1947). Ele foi discípulo e, posteriormente, sucessor de Charcot no hospital Salpêtrière. Assim como seu mestre, Janet foi um dos pioneiros no uso da hipnose em pacientes histéricos. Ele expandiu e complexificou a teoria de Charcot, principalmente em relação à dissociabilidade da psique. Ao contrário de seu mestre, acreditava que a dissociação da psique não se devia a um mecanismo de defesa psíquica, mas sim a um rebaixamento do limiar da consciência que permitia que os conteúdos do subconsciente (termo que utilizava) dos histéricos viessem à tona. Tais conteúdos seriam derivados da mente consciente, por meio desta dissociação. Destarte, tal subconsciente constituiria uma segunda consciência que agiria por meio de processos fixos independentes e ocultos à consciência, os chamados

---

<sup>16</sup> This resounding paper gave hypnotism a new dignity, and the heretofore shunned subject once again became the topic of innumerable publications.

automatismos psíquicos. Também afirmava que a suscetibilidade à hipnose era um sintoma da histeria, ou seja, somente os doentes histéricos seriam passíveis de serem hipnotizados (Ellenberger, 1970; Miranda, 2016; Shamdasani, 1993, 1994, 2005).

Já o fundador da Escola de Nancy, Bernheim, elaborou ideias diferentes das da Escola de Salpêtrière. Como exemplo, declarou que pessoas saudáveis, não histéricas, também eram passíveis de serem hipnotizadas. Em outras palavras, alegou que a suscetibilidade à hipnose não era um sintoma mórbido, desvinculando, portanto, a estreita ligação que a histeria mantinha com a hipnose (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 2005; Miranda, 2016).

Interessante notar que Janet (1907) afirma que os histéricos de sua época eram os santos e bruxas de outros tempos. Vai além e declara que os sujeitos *médiuns* do espiritualismo eram, na verdade, pessoas acometidas pela histeria.

Portanto, na França do século XIX, duas escolas médicas rivais, a Escola de Salpêtrière, em Paris, e a de Nancy, utilizavam extensamente a hipnose como forma de pesquisa e tratamento dos doentes histéricos. Por meio das descobertas destes notáveis cientistas franceses, o fenômeno de dissociação psíquica obteve o reconhecimento de parte da comunidade médica da época, contestando, conseqüentemente, a ideia prevalente, principalmente na psicologia experimental fisiológica germânica, de uma psique identificada a uma consciência indivisível (Shamdasani, 1994, 2005).

Porém, apesar da façanha de Charcot perante a *Académie des Sciences*, nem toda comunidade médica se convenceu da credibilidade e utilidade da hipnose, como vimos (Cazeto, 2001; Ellenberger, 1970; Shamdasani, 1993, 2005). Segundo Shamdasani (1993), em um artigo publicado em 1894 no já altamente conceituado e influente *British Medical Journal*<sup>17</sup>, um médico chamado Ireland desdenha da eficácia da hipnose praticada pelos médicos franceses de Paris:

Parece-me que os médicos da Salpêtrière podem fazer com que seus pacientes hipnotizados e histéricos afirmem e façam tudo o que desejarem; e poderiam, certamente, fazê-los dizer que estavam

---

<sup>17</sup> A Revista Médica Britânica (tradução nossa) é um dos mais antigos e respeitados periódicos médicos do mundo. Sua fundação se deu em 1840 e desde 2014 é chamada *The BMJ* (The Bmj, 2024).

conscientes ou inconscientes, tal como as suas opiniões especulativas sugeriam (Ireland, 1894, p. 75, tradução nossa<sup>18</sup>).

Isto posto, na Inglaterra do século XIX também foram realizadas pesquisas psicológicas que lançavam mão da hipnose, conforme dito mais acima. Mas aqui o objetivo era investigar os mais diversos fenômenos paranormais que os médiuns, no contexto do espiritualismo moderno<sup>19</sup> de então, manifestavam (Ellenberger, 1970; Miranda, 2016; Shamdasani, 1993, 1994, 2005; Taylor, 1991, 1996).

Segundo Ellenberger (1970) e Shamdasani (1993, 1994, 2005), o moderno espiritualismo teve início no século XIX, nos Estados Unidos, e chegou à Europa em 1852.

A segunda metade do século XIX testemunhou o surgimento do espiritualismo moderno. Através do espiritualismo, o cultivo de transe - com os fenômenos concomitantes da fala em transe, glossolalia, escrita automática e contemplação de cristais - tornou-se difundido. Embora para os espiritualistas o interesse pelos fenômenos residisse apenas nas mensagens transmitidas, e não no modo como são transmitidas, seria este último que forneceria aos psicólogos o seu tema (Shamdasani, 1994, p. xiii, tradução nossa<sup>20</sup>).

Destarte, os fenômenos paranormais espiritualistas atraíram a atenção de psicólogos experimentais, principalmente no que concerne ao polipsiquismo, às múltiplas personalidades que os médiuns manifestavam quando em transe mediúnico. E como o estado de transe podia ser induzido artificialmente pelo método da hipnose – que, a partir de Charcot, foi reabilitado enquanto método científico legítimo, como

---

<sup>18</sup> It seems to me that the physicians at the Salpêtrière can make their hypnotized and hysterical patients state and do anything they desire; and could assuredly get them to say that they were conscious or unconscious, just as their speculative views prompted.

<sup>19</sup> Segundo Machado (2003, p. 17): “há diferenças entre o chamado [moderno] espiritualismo, desenvolvido principalmente na Inglaterra e Alemanha, e o chamado espiritismo kardecista [criado na França como doutrina religiosa por Allan Kardec (1804-1869)], disseminado amplamente no Brasil. Os espiritualistas compartilham com os espíritas a crença na existência e na possibilidade de comunicação e ação dos espíritos desencarnados em nosso meio, mas ao contrário dos espíritas, os espiritualistas não creem na reencarnação. Há também outras divergências quanto às informações supostamente transmitidas pelos espíritos aos médiuns acerca do mundo espiritual”.

<sup>20</sup> The latter half of the nineteenth century witnessed the emergence of modern spiritualism. Through spiritualism, the cultivation of trances - with the attendant phenomena of trance speech, glossolalia, automatic writing, and crystal vision - became widespread. While for spiritualists interest in the phenomena lay solely in the messages conveyed, rather than in the mode of their conveyance, it was the latter that was to provide psychologists with their subject matter.

vimos -, os pesquisadores do espiritualismo podiam, agora, reivindicar o status científico para suas pesquisas hipnóticas sobre os estados alterados de consciência dos sujeitos médiuns que estudavam (Shamdasani, 1994; Taylor, 1996).

Para Ellenberger (1970):

O advento do espiritismo [espiritualismo] foi um acontecimento de grande importância na história da psiquiatria dinâmica, porque, indiretamente, proporcionou aos psicólogos e psicopatologistas novas abordagens da mente. A escrita automática, um dos procedimentos introduzidos pelos espíritas [espiritualistas], foi assumida pelos cientistas como método de exploração do inconsciente (Ellenberger, 1970, p. 85, tradução nossa<sup>21</sup>).

O médico pioneiro na utilização, rigorosa e científica, da hipnose neste tipo de pesquisa foi o fisiologista francês e futuro prêmio Nobel de Medicina, Charles Richet<sup>22</sup> (1850-1935) (Ellenberger, 1970). Além dele, importantes psicólogos como William James (1842-1910), Théodore Flournoy (1854-1920), Pierre Janet, Alfred Binet (1857-1911), Frederic Myers e Carl G. Jung, entre outros, empreenderam pesquisas psicológicas sobre fenômenos psíquicos que ocorriam em médiuns, embora o espiritualismo fosse visto com maus olhos pela medicina da época (Ellenberger, 1970; Miranda, 2016; Shamdasani, 1993, 1994, 2005). A título de exemplo, Flournoy estudou a médium Hélène Smith, James pesquisou Leonora Piper, Myers o reverendo e colega Stainton Moses e Jung sua prima Hélène Preiswerk (Shamdasani, 2005).

Em 1882, oficializando e dando continuidade a um movimento iniciado informalmente na década de 1870, na universidade de Cambridge, o físico William Barrett (1844-1925), o reverendo Stainton Moses (1839-1892), o filósofo Henry Sidgwick (1838-1900) e o jovem erudito classicista Frederic Myers fundam, em Londres, a *Society for Psychological Research*<sup>23</sup> (SPR), sociedade esta que tinha por finalidade o estudo científico de manifestações paranormais (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 1993; 1994, 2005; Taylor, 1996). Segundo Fantoni (1981), a SPR foi a primeira sociedade espiritualista a realizar suas pesquisas pelo método científico.

---

<sup>21</sup> The advent of spiritism was an event of major importance in the history of dynamic psychiatry, because it indirectly provided psychologists and psychopathologists with new approaches to the mind. Automatic writing, one of the procedures introduced by the spiritists, was taken over by scientists as a method of exploring the unconscious.

<sup>22</sup> Richet chegou a estudar com Charcot em Salpêtrière (Ellenberger, 1970).

<sup>23</sup> Sociedade para a Pesquisa Psíquica (tradução nossa).

A SPR era uma sociedade bem eclética quanto a seus membros e pesquisadores. Havia renomados cientistas de todas as especialidades, filósofos, eruditos, poetas, escritores e artistas, assim como místicos e religiosos de todo tipo (Ellenberger, 1970; Taylor, 1996). De forma resumida, Miranda (2016) afirma que estes se dividiam em dois tipos: os médicos e psicólogos e os espiritualistas e ocultistas.

Ademais, os pesquisadores da SPR, especialmente Myers, estavam em mútua colaboração científicas com os grupos hipnotistas franceses. Como exemplo, Taylor (1996) afirma que o “principal confidente, no círculo de Charcot, era Charles Richet, que os mantinha informados sobre os últimos acontecimentos na Salpêtrière” (p. 551, tradução nossa<sup>24</sup>).

Conforme Ellenberger (1970) e Shamdasani (1993, 1994), por consequência, um novo objeto de investigação psicológica adentra o contexto científico da época, qual seja, o médium. Quanto a isso, Shamdasani (1994) afirma:

No estudo psicológico dos médiuns, o status exemplar que lhes era concedido foi mantido, embora agora seus fenômenos não fossem mais, principalmente, reveladores das ações dos espíritos, mas da imaginação “subconsciente” ou “subliminal”. Ao tentarem encontrar uma fonte intrapsíquica para as comunicações mediúnicas, esses investigadores contribuíram decisivamente para a descoberta do inconsciente (p. xiv-xv, tradução nossa<sup>25</sup>).

Seguindo com Shamdasani (1993, 1994, 2005), nesta mesma época de advento do espiritualismo moderno, nascia a psicologia moderna com sua intenção de ser reconhecida como uma ciência legítima. Como o espiritualismo era visto de forma negativa pela comunidade científica, que se pronunciava abertamente contra o movimento e chegava a conclamar sua extinção, esta nascente psicologia se viu compelida a se afastar do espiritualismo a fim de obter a almejada legitimidade desta comunidade científica. A título de exemplo, o já então famoso filósofo germânico Eduard von Hartmann (1842-1906), em um escrito de 1885, escreve que o

---

<sup>24</sup> main confidant in Charcot's circle was Charles Richet, who kept them informed of the latest developments at the Salpêtrière.

<sup>25</sup> In the psychological study of mediums the exemplary status accorded to them was retained, though now their phenomena were no longer primarily disclosive of the actions of the spirits, but of the “subconscious” or “subliminal” imagination. By attempting to find an intrapsychic source for mediumistic communications, these investigators decisively contributed to the discovery of the unconscious.

espiritualismo estava se tornando uma calamidade pública, e invoca o governo a impedir que essa “epidemia” se alastrasse ainda mais (Von Hartmann, [1885]/2012).

Nas palavras do historiador:

Um impulso por legitimação, subseqüentemente, subjugou a psicologia e desferiu um golpe mortal em seu fascínio por médiuns, sessões espíritas, fantasmas, batidas, contemplação de cristais e escrita espiritual. *As suas fontes no “além” foram relegadas ao esquecimento* (Shamdasani, 1993, p.103, tradução nossa<sup>26</sup>, grifo nosso).

Taylor (1980, 1991, 1996) e Shamdasani (1994, 1995, 1998, 2000, 2005) enfatizam, no cenário da *New Jung Scholarship*, as fortes ligações que a psicologia de Jung estabelece com as teorias de Myers, Flournoy e James. Seus trabalhos são inseparáveis e formam o que é conhecido como “psicologia subliminal”, terminologia engendrada por Flournoy a partir do conceito de “consciência subliminal”<sup>27</sup> de Myers. Embora a psicologia de cada um destes autores contenha diferenças, há uma grande concordância em seus aspectos essenciais.

Passamos, portanto, a expor resumidamente as diferentes concepções acerca do subliminal destes autores.

Primeiramente, devemos destacar que o conceito psicológico de subliminal de Myers, termo que ele mesmo cunhou, serve de base ideativa para as outras psicologias subliminais citadas acima (Shamdasani, 1993, 1994, 1998, 2000, 2005; Taylor, 1980, 1991, 1996). Como no capítulo 5 da presente dissertação apresentaremos detalhadamente a teoria psicológica deste autor, aqui nos deteremos somente para expor o que o psicólogo britânico entendia por subliminal. Em suas palavras:

A ideia de um limiar (*limen, Schwelle*) da consciência [...] é simples e familiar. A palavra *subliminal*, significando “abaixo desse limiar”, [...] cobre *tudo* o que ocorre abaixo do limiar comum, ou digamos, se preferir, fora da margem ordinária da consciência; não apenas aqueles estímulos fracos cuja própria fraqueza os mantém submersos, mas muitas outras coisas que a psicologia ainda mal reconhece; sensações, pensamentos, emoções, que podem ser fortes, definidos e independentes, mas que, pela constituição original do nosso ser,

<sup>26</sup> A drive for legitimation subsequently overcame psychology, and dealt a death blow to its fascination with mediums, seances, ghosts, rappings, crystal-gazing and spirit writing. Its sources in the ‘beyond’ were consigned to oblivion.

<sup>27</sup> No capítulo 5 nos debruçaremos detalhadamente sobre este conceito.

raramente emergem naquela corrente *supraliminal* de consciência que habitualmente identificamos com *nós mesmos*. Percebendo [...] que esses pensamentos e emoções submersos possuem as características que associamos à vida consciente, sinto-me obrigado a falar de uma *consciência subliminal* ou *ultra marginal* – uma consciência que podemos ver, por exemplo, pronunciando ou escrevendo sentenças tão complexas e coerentes quanto a consciência supraliminal poderia torná-las. Percebendo ainda que [...] também existe uma cadeia subliminal contínua de memória (ou mais cadeias do que uma) [...], acho permissível e conveniente falar de Selves subliminais ou, mais brevemente, de um Self subliminal. [...]; e concebo que possa haver – não apenas *cooperações* entre essas linhas de pensamento quase independentes - mas também perturbações e alternâncias de personalidade de muitos tipos, de modo que o que antes estava abaixo da superfície possa, por um tempo, ou permanentemente, elevar-se acima dela. E concebo também que nenhum Self do qual possamos ter conhecimento é, na realidade, mais do que um fragmento de um Self maior – revelado de uma forma ao mesmo tempo mutável e limitada por um organismo não tão estruturado para permitir sua plena manifestação (Myers, [1903]/1920, p. 14-15, tradução nossa<sup>28</sup>, grifo do autor).

O psicólogo e filósofo americano William James foi um grande amigo e admirador de Myers. Frequentavam a SPR desde sua fundação e foi ele um dos responsáveis por inaugurar a filial americana desta sociedade, além de atribuir a Myers o título de “descobridor do inconsciente” em seu famoso e valioso livro *Variedades da Experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana*, de 1902. Quando da morte do amigo, apresenta um resumo da psicologia de Myers na SPR, assim como uma bela homenagem e reconhecimento acerca da importância das

---

<sup>28</sup> The idea of a threshold (*limen*, *Schwelle*,) of consciousness [...] is a simple and familiar one. The word *subliminal*, - meaning "beneath that threshold," [...] cover *all* that takes place beneath the ordinary threshold, or say, if preferred, outside the ordinary margin of consciousness; - not only those faint stimulations whose very faintness keeps them submerged, but much else which psychology as yet scarcely recognises; sensations, thoughts, emotions, which may be strong, definite, and independent, but which, by the original constitution of our being, seldom emerge into that *supraliminal* current of consciousness which we habitually identify with *ourselves*. Perceiving [...] that these submerged thoughts and emotions possess the characteristics which we associate with conscious life, I feel bound to speak of a *subliminal* or *ultra marginal consciousness*, - a consciousness which we shall see, for instance, uttering or writing sentences quite as complex and coherent as the supraliminal consciousness could make them. Perceiving further that [...] there also is a continuous subliminal chain of memory (or more chains than one) [...], I find it permissible and convenient to speak of subliminal Selves, or more briefly of a subliminal Self. [...]; and I conceive that there may be, - not only *co-operations* between these quasi-independent trains of thought, - but also upheavals and alternations of personality of many kinds, so that what was once below the surface may for a time, or permanently, rise above it. And I conceive also that no Self of which we can here have cognisance is in reality more than a fragment of a larger Self, - revealed in a fashion at once shifting and limited through an organism not so framed as to afford it full manifestation.



teorias do pesquisador britânico para o avanço da psicologia<sup>29</sup> (Shamdasani, 1993, 1994, 2005; Taylor, 1980).

Suas teorizações e terapêuticas foram influenciadas pelas teorias da dissociação da personalidade da *French Experimental Psychology of the Subconscious*<sup>30</sup>. Contudo, sua concepção de psique foi, principalmente e fundamentalmente, embasada no pensamento de Myers (Ellenberger, 1970; Miranda, 2016; Shamdasani, 1994, 2005; Taylor, 1980, 1991, 1996).

Em seu livro supracitado, James apresenta seu conceito de psiquismo. Nele, a mente é estruturada por um campo da consciência (*field of consciousness*) e um campo transmarginal (*transmarginal field*). O campo da consciência possui um centro cercado por uma margem (*fringe of consciousness*) imprecisa quanto às suas delimitações, apresentando-se, assim, como um limiar da consciência que se assemelha a uma zona de fronteira indeterminada, ao invés da imagem clássica de um limiar concebido como uma linha divisória bem delimitada (Resende; Melo, 2018; Taylor, 1980).

Segundo Resende e Melo (2018), este campo da consciência

representaria um agregado de ideias, pensamentos e sentimentos que constituiriam o estado de vigília do indivíduo. Para além das margens desse estado consciente, existiria todo um acervo de recordações, impulsos e potencialidades, ou seja, outros campos conscientes, demonstrando que a individualidade não é única, mas plural em sua própria vida psíquica. O conjunto total desses conteúdos, forças e conhecimentos residuais constituiriam o *self* empírico de James (1902) (p. 886, grifo dos autores).

Para além deste campo da consciência com sua margem difusa se encontra o campo transmarginal. James o entende como a camada subconsciente da psique, ou, melhor dizendo, como sua instância *subliminal* (Melo; Resende, 2020; Taylor, 1980).

Isto exposto, o subliminal de James

é apresentado como contendo uma diversidade de “eus”, isto é, personalidades alternativas que existiriam simultaneamente com a consciência desperta que habitualmente se manifesta no mundo. Tais

<sup>29</sup> JAMES, W. Frederic Myers' Service to Psychology. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, v. 17, p. 13-23, 1901.

<sup>30</sup> A expressão “Psicologia experimental do subconsciente francesa” (tradução nossa) é utilizada por Taylor e foi formulada por Binet em 1890, referindo-se às psicologias de Janet, Théodule Ribot e outros (Taylor, 1991).

personalidades subscientes [subliminais] desempenhariam seus papéis de maneiras variadas e seriam mais obviamente expressas em tipos patológicos e gênios religiosos (Melo; Resende, 2020, p. 71, tradução nossa<sup>31</sup>).

Continuando com nossa breve exposição, sabemos que foi o psicólogo franco-suíço Théodore Flournoy quem engendrou a ideia de que as teorias de um pequeno grupo de psicólogos compartilhavam um elemento em comum, qual seja, o conceito de subliminal. Ele agrupou o pensamento destes psicólogos sob a alcunha de “psicologias do subliminal”, tendo sido aqui inspirado pelo conceito de subliminal formulado por Myers. Portanto, assim como seu amigo íntimo William James, Flournoy foi diretamente influenciado por este erudito inglês (Shamdasani, 1994, 1998, 2000, 2005).

Sua teoria psicológica pode ser compreendida por meio do seu icônico livro de 1900, *Des Indes À La Planète Mars: Étude Sur Un Cas De Somnambulisme Avec Glossolalie*. Nele, Flournoy apresenta seu estudo sobre os fenômenos de múltipla personalidade e de glossolalia que a médium Hélène Smith manifestava. A partir desta pesquisa, formula sua noção de subliminal como sendo produzido pela dissociação de conteúdos que já foram conhecidos pela psique e que agora se ocultam sob a forma de uma memória latente, tal como em Janet. Ou seja, esta área obscura da mente seria formada pela desagregação de processos já experimentados, e agora esquecidos, pelo indivíduo ao longo de sua vida (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 1994, 1998, 2005).

Este subliminal de Flournoy teria como característica, por exemplo, uma faceta imaginativa em que os conteúdos dissociados serviriam de base, de sementes para a formulação criativa das personalidades subliminais que subjazem no interior de todos nós. Ademais, estas figuras subliminais se apresentariam à consciência de forma automática por meio de uma construção inconsciente (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 1994, 1998, 2005).

Desta forma, a caracterização acima apresentada se refere a um conceito capital à teoria do psicólogo franco-suíço: há um tipo de memória que, após haver passado por um processo de elaboração criativa subliminal, se apresenta à

---

<sup>31</sup> is presented as containing a diversity of “I”s, that is, alternative personalities, which would exist simultaneously with the waking consciousness that is habitually manifest in the world. Such subconscious personalities would play their roles in varied ways and would be more obviously expressed in pathological types and religious geniuses.

consciência através de uma forma inteiramente inédita. Flournoy concebe este tipo de memória fantasiosa sob o nome de criptomnésia (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 1994, 1998, 2005).

Assim, conforme Miranda (2016):

As trocas intelectuais entre Janet, Myers, James e Flournoy criaram não apenas um espaço teórico dentro do qual se articula a experiência do subliminal, mas também uma trajetória contínua para a psicologia de Jung, onde tanto o real quanto o imaginário formam uma ponte “para o caminho do que está por vir” (p. 41, tradução nossa<sup>32</sup>).

Segundo Douglas (2002), esta época foi marcada por uma tensão epistemológica entre o cientificismo positivista e o crepúsculo do Romantismo do século XIX. No que tange, especificamente, ao presente trabalho, observamos que tanto Myers quanto Jung se encontravam no meio desta contenda epistemológica. Ambos realizaram, conforme Ellenberger (1970), Shamdasani (1993, 1994, 1998, 2000, 2005) e Taylor (1991, 1996), pesquisas estritamente psicológicas com sujeitos médiuns, fato este que demandava um maior esforço, por parte deles, para que seus trabalhos fossem vistos como legitimamente científicos, uma vez que os experimentos deste tipo eram mais comumente realizados por meio de pesquisas com vieses espiritualistas, carregando consigo a pecha de produtos da pseudociência, do misticismo e do charlatanismo. Se afastando de tal tendência espiritualista, desde cedo, já em seu primeiro escrito de 1902, Jung tenta conferir credibilidade científica às suas pesquisas ao analisar, com rigor científico, as experiências de uma médium – segundo Bair (2006), sua prima Helene Preiswerk, como já visto. Tal estudo contou com o incentivo do renomado psiquiatra suíço Eugen Bleuler (1857-1939), também ele um entusiasta das pesquisas científicas hipnóticas com médiuns (Bair, 2006). Na época, Jung era médico assistente de Bleuler no internacionalmente conhecido hospital psiquiátrico Burghölzli, em Zurique. Aqui, vale lembrar que o antecessor de Bleuler neste hospital foi o introdutor da hipnose na Suíça, o exímio hipnotizador Auguste Forel (Ellenberger, 1970).

---

<sup>32</sup> The intellectual exchanges between Janet, Myers, James, and Flournoy created not only a theoretical space within which to articulate the experience of the subliminal but also a continuing trajectory into Jung’s psychology, where both real and imaginary form a bridge “to the way of what is to come”.

De acordo com Shamdasani (1993), as pesquisas de Myers com médiuns tiveram uma receptividade mais adversa. Médicos chegaram a publicar uma série de artigos no periódico *British Medical Journal* (BMJ) repudiando os experimentos que utilizavam a escrita automática<sup>33</sup> provocada por hipnose. A *questão central* referente ao repúdio que as pesquisas e terapêuticas espiritualistas provocavam na classe médica se devia às disputas quanto as fronteiras do normal e do patológico, da sanidade e da insanidade. Em um destes artigos do *BMJ*, em 1893, um autor anônimo afirma:

a escrita automática, isto é, a escrita ideomotora não dirigida, é bastante comum na insanidade aguda. Reconhecer que tais manifestações são vistas em seu máximo desenvolvimento no louco, no epilético, no sexualmente irritado, no neurastênico, geralmente é uma prova positiva de que são fenômenos mórbidos (Automatic, 1893, p. 1226, tradução nossa<sup>34</sup>).

Cabe ressaltar que o interesse científico de Jung pelos chamados fenômenos paranormais o fez frequentar reuniões espiritualistas com médiuns até a década de 1930 (Bair, 2006). Assim, “a formação da psicologia e da psicoterapia modernas aconteceu durante uma época de grandes revoluções no pensamento e na cultura ocidentais, de cuja tessitura ambas participaram íntima e profundamente” (Shamdasani, 2005, p. 17).

---

<sup>33</sup> Advinda do espiritualismo, a escrita automática provocada pelo transe hipnótico era o método de investigação preferido de Myers e Janet (Shamdasani, 1993).

<sup>34</sup> automatic writing, that is, undirected ideomotor writing, is common enough in acute insanity. To recognize that such manifestations are seen to their fullest development in the insane, the epileptic, the sexually irritated, the neurasthenic, generally is positive proof that they are morbid phenomena.

### 3 O INCONSCIENTE JUNGUANO

Não se trata, evidentemente, de *afirmar alguma coisa*, mas de construir um *modelo* que prometa um questionamento mais ou menos proveitoso. Um modelo não nos diz que uma coisa seja assim ou assim; ele apenas ilustra um determinado modo de observação (Jung, [1946]/2006c, p. 124, grifo do autor).

No presente capítulo pretendemos descrever o conceito de inconsciente de Jung baseado, principalmente, no exposto em seu texto *Considerações Teóricas Sobre a Natureza do Psíquico*, publicado em 1946. Nossa escolha se deve ao fato do principal historiador da Psicologia junguiana, Sonu Shamdasani (2005), considerar este escrito como aquele que contém o conceito final de Jung quanto ao inconsciente por ele engendrado.

É importante ressaltar que Jung ([1946]/2006c), no artigo em questão, assim como ao longo de toda sua volumosa obra, afirma, reiteradamente, que sua teoria psicológica é produto das observações empíricas que ele constatou ao longo de toda sua carreira profissional como psiquiatra e psicólogo. E como o autor classifica a Psicologia como uma ciência natural, esta valorização da pesquisa empírica se coaduna com os princípios das ciências da natureza que se originaram e se desenvolveram na Ciência moderna dos últimos quatro séculos. Desta forma, tenta se afastar das antigas concepções filosóficas acerca da mente – que ele concebe como confissões subjetivas – em favor de uma abordagem empírica.

Mas, então, qual seria o objeto de investigação da Psicologia, tal como formulada por Jung? O psicólogo suíço não hesita em afirmar: a psique<sup>35</sup>, “o maior de todos os prodígios cósmicos e a *conditio sine qua non* do mundo enquanto objeto” ([1946]/2006c, p. 109).

Quanto ao exposto, Jung ([1946]/2006c) afirma:

Ela [a Psicologia] teve de desvencilhar-se da definição racional de verdade dos filósofos, porque se tornava cada vez mais claro que nenhuma filosofia possui aquela validade universal que faça uniformemente justiça à diversidade dos indivíduos. Como nas questões de princípio era possível também um número indefinidamente grande de enunciados subjetivamente diferentes, cuja validade, por sua vez, só podia ser confessada subjetivamente,

---

<sup>35</sup> “A psique não é um caos feito de caprichos e de casualidades, mas uma realidade objetiva, à qual os pesquisadores podem chegar pelos métodos das Ciências naturais” (Jung, [1946]/2006c, p. 172).

tornou-se naturalmente necessário abandonar o argumento filosófico e substituí-lo pela experiência. Com isto, a Psicologia se tornou uma *Ciência natural* (p. 101, grifo do autor).

Contudo, faz a ressalva: “De todas as Ciências naturais a Psicologia foi a que menos conseguiu, até hoje [1946], conquistar sua independência” (p. 102). Para conceituar a natureza da psique naquele texto, Jung ([1946]/2006c), inicialmente, problematiza a questão de esta se equivar à consciência, impossibilitando, portanto, a hipótese de existência de um inconsciente psíquico, tal como Wilhelm Wundt<sup>36</sup> e seus seguidores apregoavam nos primórdios da Psicologia científica, na segunda metade do século XIX.

Jung ([1946]/2006c), entretanto, se contrapõe a Wundt afirmando que uma atividade psíquica inconsciente é uma experiência comum, e questiona a arrogância de uma consciência do tipo acima citada: “não nos damos conta de que é absolutamente impossível uma apreensão total. Nem mesmo uma ideia concebida como total é total, porque é ainda uma entidade dotada de qualidades imprevisíveis [inconscientes]” (p. 108).

Assim, com base nas suas observações empíricas, Jung ([1946]/2006c) concorda com o pensamento do filósofo e psicólogo germânico Theodor Lipps<sup>37</sup> (1851-1947), que afirma a existência e importância do inconsciente enquanto realidade psíquica e imagética que subjaz a todo processo consciente. Ou seja, a consciência é produto do inconsciente inato, uma derivação deste. Jung declara: “As afirmações de Th. Lipps não estão em contradição com os pontos de vista modernos. Pelo contrário, elas constituem a base teórica da Psicologia do inconsciente em geral” (p. 106).

Mas Jung ([1946]/2006c) confere – juntamente a William James – ao psicólogo experimental e pesquisador espiritualista britânico Frederic Myers a distinção por ter “descoberto”, empiricamente, a existência de uma psique inconsciente, como visto no

---

<sup>36</sup> Wilhelm Max Wundt (1832-1920) foi um médico, fisiologista, filósofo e psicólogo germânico que “procurou tornar autônoma a Psicologia, como ciência da experiência interna imediata em seus métodos segundo o modelo das ciências naturais (experimento e observação)” (Dorsch, F.; Hacker, H.; Stapf, K. (ed.). *Dicionário de Psicologia Dorsch*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 998). A obra de Wundt à qual Jung se refere é *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. 5 ed., Leipzig, 1902–1903. 3 vols.

<sup>37</sup> Jung faz referência a duas obras de Lipps: *Gundtatsachen des Seelenlebens*. Bonn: Verlag Von Max Coen & Sohn, 1912. Trabalho original publicado em 1889; e *Leitfaden der Psychologie*. 2. ed. Leipzig: Verlag Von Wilhelm Engelmann, 1906. Trabalho original publicado em 1903.

capítulo anterior, citando, a partir de James ([1902]/1991), um capítulo escrito por Myers contido num livro publicado em 1886, como veremos com mais detalhes no capítulo 5 deste trabalho.

Quanto às implicações acerca da realidade de um inconsciente, Jung ([1946]/2006c) afirma que

um segundo sistema psíquico concomitante à consciência - independentemente das qualidades que venhamos a lhe atribuir - é de uma significação absolutamente revolucionária, na medida em que poderá alterar radicalmente nossa visão do mundo. Se as percepções que têm lugar neste segundo sistema psíquico pudessem ser transferidas para a consciência do eu, teríamos a possibilidade de ampliar enormemente nossa visão do mundo (p. 118).

Outra implicação deste tipo é salientada por Jung ([1946]/2006c). Uma vez que a psique é, como um todo, a responsável por todo conhecimento (ela é o próprio sujeito do conhecimento), e como esta psique, agora, se apresenta como possuidora de um estado inconsciente – a “parte obscura da alma” (p. 111) -, decorre daí que todo conhecimento e percepção fenomênica acerca do mundo, ou seja, os conteúdos conscientes da psique, são parciais, relativos, incompletos, numa medida que não se pode inferir. Dizendo de outra forma, e em conformidade com a natureza paradoxal da teorização junguiana, todo elemento consciente é, também, inconsciente e vice-versa.

Jung ([1946]/2006c) conclui:

Assim chegamos à conclusão paradoxal de *que não há um conteúdo consciente que não seja também inconsciente sob outro aspecto*. É possível igualmente que não haja um psiquismo inconsciente que não seja, ao mesmo tempo, consciente (p. 128, grifo do autor).

Destarte, o autor afirma: “Nesta situação nada mais nos resta senão admitir um meio termo entre a noção de estado consciente e de estado inconsciente, a saber, uma *consciência aproximativa*” (Jung, [1946]/2006c, p. 129, grifo do autor).

Assim, embora para o autor alguns conteúdos psíquicos mantenham um estado inconsciente em relação à consciência do eu, ou seja, à personalidade empírica, tal estado é relativo porque este conteúdo inconsciente pode ser – sob um ângulo diferente, um ponto de vista alternativo – conhecido ao eu, embora este não reconheça

(tenha a consciência) o processo inconsciente em questão como o causador de eventuais perturbações na esfera da sua vida consciente (Jung, [1946]/2006c).

Esta consideração epistemológica apresentada por Jung ([1946]/2006c) chamou nossa atenção. Seguindo o dito segundo o qual “a natureza não dá saltos” (p. 116), torna-se evidente a consideração lógica de que qualquer objeto da natureza não possui atributos absolutos, completos. Ou seja, na natureza não encontramos, por exemplo, um objeto completamente branco, ou completamente preto, mas sim gradações entre estes dois polos ideais. Ou, lançando mão de outro exemplo, também não há um corpo totalmente são, ou totalmente doente, mas sim um corpo cuja saúde se encontra mais próxima de um destes opostos modelares. Da mesma forma, uma linha absolutamente reta, ou um objeto perfeitamente esférico, são apenas formas ideais construídas pela mente humana, mas não encontradas na natureza. Conseqüentemente, Jung reafirma o óbvio ao conceituar sua psique, que ele assume como um objeto natural, como possuidora de uma consciência aproximativa. Como ele mesmo expõe em seu escrito, a consciência completa, ou mesmo a inconsciência total, são apenas pares de opostos ideais construídos socialmente e que não possuem realidade ôntica.

Jung ([1946]/2006c), portanto, entende a psique – com suas polaridades consciente e inconsciente – como um sistema conceitual, o sistema psíquico. E, enquanto pertencentes ao mesmo sistema, a psique inconsciente funciona de modo similar, *embora não idêntico*, à psique consciente e, conseqüentemente, possui todas as funções desta última, porém de forma subliminal, ou seja, inconsciente (Jung equivale o inconsciente ao subliminal)<sup>38</sup>. O autor enumera estas funções da consciência: “a percepção, a apercepção, a memória, a fantasia, a vontade, o afeto, o sentimento, a reflexão, o julgamento, etc” (p. 111-2). Em outras palavras, o psiquiatra suíço, recorrendo novamente a Lipps, nos diz que os processos psíquicos permanecem os mesmos, *em sua essência*, nos sistemas psíquicos consciente e inconsciente.

Em consonância com este fato de os conteúdos conscientes e inconscientes serem similares, mas não idênticos, Jung ([1946]/2006c) aponta uma diferença quanto às particularidades destes estados da psique. Quando o conteúdo inconsciente é um

---

<sup>38</sup> Esta equivalência pode ser observada na seguinte passagem, por exemplo: “os conteúdos conscientes se tornam subliminares e, por isto mesmo, inconscientes” (Jung, [1946]/2006c, p. 114).



complexo autônomo afetivo, o autor salienta que este não se comporta da mesma forma nos dois sistemas em questão. No inconsciente, estes complexos não são alterados, embora possam ser enriquecidos com associações, e conservam um caráter autônomo e compulsivo – tal como os instintos, como veremos – que produz perturbações na esfera consciente. Eles somente perdem estas características quando se tornam suficientemente conscientes. Além do exposto, tais complexos autônomos possuem uma qualidade numinosa independente da energia da vontade consciente do eu.

Já no estado consciente da psique, segundo Jung ([1946]/2006c), estes complexos afetivos se comportam de maneira diversa. Devido à assimilação, à integração deles pela consciência, tais complexos perdem sua faceta automática/compulsiva e, assim, podem ser transformados, pela atuação consciente, de modo a se tornarem elementos subjetivos desta consciência que visa à adaptação ao mundo externo. Destarte, torna-se viável uma relação dialética entre tais complexos e o eu, sendo este também concebido como um complexo, o complexo do eu<sup>39</sup>. Tal diálogo é da maior importância para um alargamento da consciência, para seu desenvolvimento, uma vez que novas possibilidades de ação, percepção e conhecimento se tornam, então, possíveis. Resumindo, uma personalidade mais rica e diversificada emerge. Nas palavras do autor: “A integração de conteúdos inconscientes na consciência, que é a operação principal da Psicologia complexa [...] elimina a supremacia da consciência subjetiva do eu, confrontando-a com os conteúdos coletivos inconscientes” (p. 157).

Nos detemos para apresentar uma breve e necessária conceituação do complexo afetivo da teoria junguiana. Como no artigo de 1946 o autor não se ocupa de forma mais detalhada e profunda sobre o tema do conceito de complexo, lançamos mão de um texto, de 1934, que trata especificamente do assunto, *Considerações gerais sobre a teoria dos complexos*.

Para Jung ([1934]/2006b), um complexo afetivo é uma representação<sup>40</sup> estruturante da psique, constituído por um núcleo de natureza transcendente, “espiritual”, que se une com as ideias conscientes acerca do mundo dos fenômenos –

---

<sup>39</sup> Segundo Jung ([1934]/2006b), o complexo do eu é “o centro de continuidade da consciência cuja presença se faz sentir desde os primeiros tempos da infância” (p. 19).

<sup>40</sup> Ver o conceito de “representação arquetípica” apresentada mais à frente neste mesmo capítulo.

ideias estas de mesma temática do núcleo –, através tanto do afeto (energia) próprio do seu núcleo transcendente, quanto dos afetos próprios da vontade consciente.

Em outras palavras, segundo o autor:

O que é, portanto, cientificamente falando, um "complexo afetivo"? É a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência. Esta imagem é dotada de poderosa coerência interior e tem sua totalidade própria e goza de um grau relativamente elevado de *autonomia*, vale dizer: está sujeita ao controle das disposições da consciência até um certo limite e, por isto, se comporta, na esfera do consciente, como um *corpus alienum* [corpo estranho], animado de vida própria (Jung, [1934]/2006b, p. 31, grifo do autor).

Prosseguindo com Jung ([1946]/2006c), os processos conscientes e inconscientes são separados por um limiar da consciência de caráter energético. Os processos inconscientes somente podem ultrapassar tal limiar e se tornarem conscientes a partir do momento em que possuem uma quantidade de energia suficiente para adquirir a intensidade necessária a tal superação limiar. Conforme o autor: “O material bruto de qualquer conhecimento – ou sejam as reações psíquicas ou mesmo ‘pensamentos’ e ‘percepções’ – se encontra imediatamente ao lado, abaixo ou acima da consciência, separado de nós apenas por um ‘limiar’” (p. 111).

Decorrente da relatividade desses sistemas consciente e inconsciente, o pensador também relativiza este limiar energético:

Devemos, todavia, habituar-nos ao pensamento de que entre a consciência e o inconsciente não há demarcação precisa, com uma começando onde o outro termina. Seria antes o caso de dizer que *a psique forma um todo consciente-inconsciente* (Jung, [1946]/2006c, p. 140, grifo nosso).

Ainda sobre a questão da relatividade da consciência – a consciência aproximativa –, Jung ([1946]/2006c) nos informa que a amplitude desta é diretamente proporcional ao estágio de evolução anímica de um ser. Ou seja, quanto maior o nível de consciência de um organismo vivo, mais estável, estruturada, integrada e desenvolvida é sua psique consciente. Em outras palavras, no estágio animal, infantil e primordial o complexo do eu não possui uma unidade forte e estruturada, se apresentando, entretanto, como um conjunto de pequenas unidades de consciência (*luminositas*).

Nas palavras do psiquiatra suíço:

Sabemos pela experiência imediata que a luz da consciência possui diversos graus de claridade, e o complexo do eu muitas gradações de acentuação. No nível animal e primitivo há uma simples *luminositas* que mal se distingue ainda do brilho dos fragmentos do eu dissociado, e, como acontece no nível infantil e primitivo, a consciência ainda não possui uma unidade, por não ter sido centrada por um complexo do eu firmemente estruturado, mas flameja, aqui e acolá, onde acontecimentos internos ou externos, os instintos e os afetos despertam para a vida. Nesse estágio, ela ainda tem um caráter insular ou arquipelágico. Mas ainda não é uma totalidade plenamente integrada num estágio superior ou supremo, sendo, pelo contrário, capaz de um alargamento indefinido. Ilhas crepusculares, ou mesmo continentes inteiros, podem ainda vir se acrescentar à consciência moderna, fenômeno este que se tornou experiência diária para o psicoterapeuta. Por isso, faremos bem em conceber a consciência do eu como cercada de uma multidão de pequenas luminosidades (Jung, [1946]/2006c, p. 129, grifo do autor).

De modo geral, quanto à fenomenologia da psique inconsciente, e recorrendo aos fenômenos de dissociação da personalidade como evidências - principalmente os estudados por Janet -, Jung ([1946]/2006c) sustenta que os elementos inconscientes, como os complexos, por exemplo, possuem uma espécie de consciência e representação que contêm todos os atributos das funções da consciência do sujeito empírico, como vimos. Tais elementos são regidos por uma consciência diversa da primária (empírica), ou seja, por uma consciência subliminal, secundária<sup>41</sup>. Deste modo, este sujeito inconsciente possui, por exemplo, vontade<sup>42</sup>. Para ficar mais claro, lançamos mão das palavras do autor:

Se não se trata de simples "impulsos" ou "inclinações" mas de "escolha" e de "decisão" aparentemente de ordem superior, próprias da vontade, certamente não se pode deixar de admitir a existência necessária de um sujeito que as controle e para o qual alguma coisa foi "representada". Por definição, isto seria colocar uma consciência no inconsciente, seria uma operação não muito difícil para o psicopatologista. Com efeito, ele conhece um fenômeno psíquico que a psicologia "acadêmica" quase sempre desconhece: o fenômeno da *dissociação ou dissociabilidade da personalidade* (p. 113, grifo do autor).

<sup>41</sup> "Os conteúdos inconscientes encerram uma espécie de representação ou consciência" (Jung, [1946]/2006c, p. 104).

<sup>42</sup> Em casos mais extremos, os casos de dupla personalidade, este segundo eu, inconsciente, parece existir como uma segunda consciência de um indivíduo, inclusive tomando "à força" o lugar da consciência primária em situações específicas (Jung, [1946]/2006c).

Importante notar que o autor não qualifica a existência de um sujeito subliminal como anormal ou rara, mas sim como fato comum: “Esse estado não é nem patológico nem de qualquer modo estranho, mas o *estado normal original*, ao passo que a totalidade da psique, compreendida na consciência, é uma meta ideal, e jamais alcançada” (Jung, [1946]/2006c, p. 115, grifo do autor).

Consequentemente, Jung ([1946]/2006c) concebe a psique inconsciente como uma consciência múltipla, ou seja, como um conjunto de múltiplas luminosidades. A esta luminosidade do inconsciente sempre está vinculada uma numinosidade “quase-psíquica” de seus conteúdos. Voltaremos a este ponto mais adiante.

Por enquanto, basta sabermos com Jung: “Como a consciência foi sempre descrita em termos derivados de fenômenos luminosos, a meu ver não seria despropositado admitir que estas múltiplas luminosidades correspondem a diminutos fenômenos da consciência” ([1946]/2006c, p. 139).

Mas, psicologicamente falando, que “diminutos fenômenos da consciência” são estes?

Jung ([1934]/2006b, p. 31, grifo do autor) entende os complexos como psiques parciais: “não há *diferença de princípio alguma entre uma personalidade fragmentária e um complexo*”. Consequentemente, entende os complexos como “seres”, personalidades, *selves* independentes que possuem todos os atributos da psique em si, incluindo a faculdade da consciência. Portanto, quando o autor concebe a psique como uma “consciência múltipla”, ele se refere aos múltiplos complexos psíquicos de tonalidade afetiva que estruturam esta psique. Como resultado: “A existência dos complexos põe seriamente em dúvida o postulado ingênuo da unidade da consciência [...] e o da supremacia da vontade” (p. 30).

Jung ([1946]/2006c), então, diferencia dois modos de formação dos elementos psíquicos inconscientes.

O primeiro diz respeito aos conteúdos que já pertenceram à consciência, já foram de natureza pessoal, mas que, ou foram esquecidos, não mostrando qualquer disposição de voltarem à esfera consciente, ou seja, não possuem uma quantidade de energia que os possibilite ultrapassar o limiar da consciência, ou foram reprimidos pelo eu consciente e, portanto, se tornaram subliminais por seu caráter incompatível em relação a este. Trata-se de representações psíquicas derivadas de experiências subjetivas que se deram no desenvolvimento, principalmente na infância, do indivíduo.

Tais conteúdos formam o que Jung ([1946]/2006c) denominou de “inconsciente pessoal”.

O segundo tipo diz respeito a conteúdos inconscientes cujas vinculações com o complexo do eu são impossíveis de serem demonstradas, mas, entretanto, se apresentam como similares aos elementos que são, ou já foram, apresentados à consciência – as chamadas representações que são os elementos estruturantes desta consciência do eu. Tais conteúdos nunca foram conscientes, ou seja, têm suas origens no inconsciente e ainda não são capazes de serem recebidos na consciência empírica porque esta não consegue fazer a apercepção destes conteúdos. Em outras palavras, a consciência do eu não pode compreender tais elementos (Jung, [1946]/2006c).

Em ambos os casos, os estados e processos inconscientes, que estão submetidos à vontade da consciência secundária, subliminal, se fazem sentir na consciência, de forma indireta, por meio de sintomas psíquicos que se apresentam como símbolos, através das “manifestações espontâneas, dos sonhos, das fantasias e dos complexos” (Jung, [1946]/2006c, p. 118).

Segundo Jung ([1946]/2006c):

Os conteúdos sintomáticos são, em parte, verdadeiramente simbólicos e são representantes indiretos de estados ou processos inconscientes cuja natureza só pode ser deduzida imperfeitamente e só pode tornar-se consciente a partir dos conteúdos que aparecem na consciência. [...] Na maioria das vezes, eles não são conteúdos reprimidos, mas simplesmente conteúdos que *ainda não se tornaram conscientes*, isto é, que ainda não foram percebidos subjetivamente (p. 115, grifo do autor).

A teorização de Jung ([1946]/2006c) concebe que toda a natureza tem como fonte de energia aquela produzida pela antítese entre pares de opostos. Assim, na psique, espírito e instinto se polarizam e limitam, na mesma medida, a extensão deste psiquismo.

Concentrando-nos sobre os instintos, compreendemos que o psiquiatra os concebe como funções fisiológicas que são produtos dos hormônios secretados pelas glândulas e que são condições de existência de todo ser vivo. Quanto à instintividade humana propriamente dita, esta teoria dos instintos se complexifica, uma vez que não se pode determinar com certeza seu número (quantidade), suas limitações e, principalmente, sua natureza. Tudo que podemos saber sobre os instintos humanos são que eles possuem um aspecto fisiológico e outro psicológico (Jung, [1946]/2006c).

Quanto a isso, o autor suíço se baseia na teorização de Janet<sup>43</sup> ([1909]/1919) que afirma que toda função instintiva possui tanto uma faceta superior quanto uma inferior (*partie supérieure et inférieure d'une fonction*). A parte inferior equivale ao aspecto fisiológico da psique da teoria junguiana, enquanto a parte superior ao aspecto psicológico desta. Esta *partie inférieure* se mostra como uma componente invariável e automática/compulsiva da função instintiva, enquanto a *partie supérieure* é variável e submetida à vontade consciente, podendo, aqui, ser utilizada diferentemente, até contrariamente, à direção do impulso instintivo original. Ou seja, na esfera psicológica os instintos se desprendem de suas metas originais e perdem seus direcionamentos automáticos e compulsivos. Isto se dá porque a ação da vontade consciente, da livre escolha, pode desviar e modificar a função instintiva devido ao fato desta vontade ser, ela mesma, uma forma de energia psíquica: “A vontade implica uma certa quantidade de energia que fica livremente à disposição da consciência” (Jung, [1946]/2006c, p. 122, grifo do autor).

Desta forma, conforme Jung ([1946]/2006c), todo processo psíquico está enraizado, de alguma forma, na vida orgânica do corpo como um todo. Disto decorre que a psique participa do dinamismo inerente ao instinto, sem, contudo, ser um produto exclusivo deste instinto, dado que a psique não pode ser explicada apenas em termos de seu substrato orgânico, embora tanto ela quanto os instintos sejam os fenômenos que possibilitam a existência da vida.

Segundo o psicólogo suíço:

Com a libertação crescente em relação ao meramente instintivo, a *partie supérieure* atinge por fim um nível em que a energia intrínseca à função eventualmente não está mais orientada pelo instinto, no sentido original, mas alcançou uma forma dita *espiritual*. Isto não implica uma alteração substancial da energia instintiva, mas apenas uma mudança em suas formas de aplicação (Jung, [1946]/2006c, p. 122, grifo do autor).

Assim, para o psiquiatra suíço, a partir deste ponto de vista, a psique é um conflito entre o instinto cego e a liberdade volitiva. Conforme ele: “O que eu chamaria de psique em sentido próprio se estende até àquele limite em que as *funções podem ser influenciadas por uma vontade*” (Jung, [1946]/2006c, p. 123, grifo do autor).

---

<sup>43</sup> Jung estudou com Janet no inverno de 1902/1903, no hospital Salpêtrière e no *Collège de France*, em Paris, enquanto trabalhava no hospital Burghölzli, em Zurique (Bair, 2006).

Aprofundando-se na temática, Jung ([1946]/2006c) afirma que um instinto sempre realiza uma imagem primordial de qualidades fixas. Tal imagem é apriorística, inata ao indivíduo de uma espécie e somente “performada” quando um instinto de forma correspondente propicia uma chance e razão para que esta imagem exerça sua influência. O autor nos apresenta um exemplo:

O instinto da formiga-cortadeira [saúva] realiza-se na imagem da formiga, da árvore, da folha, do corte, do transporte e no pequeno jardim de fungos, cultivado pelas formigas. Se falta uma destas condições, o instinto não funciona, porque não pode existir sem sua forma total, sem sua imagem. Uma imagem desta natureza constitui um tipo apriorístico (Jung, [1946]/2006c, p. 140-141)

Como ser biológico, o mesmo acontece com os seres humanos, conforme Jung ([1946]/2006c). Estas imagens primordiais, ou ideias universais, representam o próprio “*sentido* do instinto” (p. 141, grifo do autor), seu significado, e são “reguladores *sempre* presentes e biologicamente necessários da esfera dos instintos cujo raio de ação recobre todo o campo da psique” (p. 141, grifo do autor). Assim, um homem somente pode se comportar de maneira tipicamente humana devido aos limites de ação e de volição impostos por estas “imagens instintivas”. Ou seja, tais formas universais “lhe proporcionam a ocasião e o modelo de sua atividade, na medida que funcionam instintivamente” (p. 141).

Ainda segundo o pensador suíço, a realidade destas imagens primordiais se apresentou a ele por meio das observações empíricas das fantasias, oníricas ou não, que seus pacientes expressaram durante seu trabalho como psiquiatra e psicólogo. Tal realidade também pode ser comprovada pela existência de temas mitológicos/religiosos comuns a diferentes culturas e documentados ao longo da história da humanidade. Jung ([1946]/2006c) dá o nome de *arquétipos* a estas imagens primordiais, ou ideias universais.

Dada a importância que o conceito de arquétipo possui para a Psicologia junguiana, e na tentativa de tornar mais compreensível um conceito tão complexo quanto este, nos detemos aqui para uma melhor compreensão deste conceito tão central à teorização do médico suíço.

Jung ([1946]/2006c) conceitua o arquétipo de diversas formas, incluindo aqui o já exposto acima. Enquanto elemento operativo atemporal e preexistente, o arquétipo é um pré-requisito inconsciente da coletividade humana que orienta, incentiva e

transforma a atividade criativa da fantasia consciente. É o elemento “espiritual” por excelência, sendo assim, experienciado indiretamente como portador de grande energia – que é seu valor afetivo – deste tipo espiritual. Em outras palavras, o arquétipo é numinoso, fato este que faz com que Jung também o chame de “dominante”. Como potência numinosa, ele é sempre curador ou destruidor, mas nunca indiferente. Impele-nos, com um pressentimento inerente, uma precognição inata, à sua meta espiritual de modo avassalador por meio do seu fascínio numinoso, conferindo ao indivíduo “uma *plenitude de sentido* até então considerada impossível” (p. 146, grifo do autor).

Enquanto representantes autênticos do espírito, os arquétipos são da máxima abstração, isto é, são transcendentais, embora também sejam os elementos mais simples que subjazem a uma ação concreta instintiva, como vimos. Quanto a isso, o teórico suíço reforça: “Os arquétipos se dividem [...] em duas categorias: uma instintiva e outra arquetípica. A primeira é constituída pelos impulsos naturais, e a segunda pelas dominantes que irrompem na consciência como idéias universais” (Jung, [1946]/2006c, p. 157). Finalmente, também constituem, indiretamente, o substrato do que Jung chama de “inconsciente coletivo”, como veremos mais adiante (Jung, [1946]/2006c).

Quanto à complexa relação entre instinto e arquétipo, Jung afirma:

Malgrado ou talvez por causa de sua afinidade com o instinto, o arquétipo representa o elemento autêntico do espírito, mas de um espírito que não se deve identificar com o intelecto humano, e sim com o seu *spiritus rector* [espírito que o governa]. O conteúdo essencial de todas as mitologias e religiões e de todos os ismos é de natureza arquetípica. O arquétipo é espírito ou não-espírito, e o que ele é, em última análise, depende da atitude da consciência. O arquétipo e o instinto constituem os opostos da mais extrema polaridade, como é fácil verificar, se compararmos um homem que está sob o domínio dos instintos com outro que é governado pelo espírito. Mas, da mesma maneira como entre todos os opostos há uma relação tão estreita, que não se pode fazer uma colocação ou mesmo pensar nela, sem a correspondente negação, assim também no presente caso se aplica o princípio de que *les extremes se touchent* [os extremos se tocam]. Um pressupõe o outro como fatores correspondentes; isto, porém, não implica que um possa derivar do outro, mas antes que ambos subsistem lado a lado como as idéias que o homem tem a respeito dos opostos subjacentes a todo energismo psíquico. O homem se encontra ao mesmo tempo como um ser impelido interiormente a agir, mas capaz de pensar e refletir. [...] Os opostos psicológicos, também, devem ser considerados a partir de um ponto de vista científico. Os opostos verdadeiros nunca são incomensuráveis, porque, se o



fossem, nunca poderiam unir-se. Apesar de sua polaridade, eles mostram uma tendência permanente a se unirem ([1946]/2006c, p. 146-147, grifo do autor).

Como já visto, a psique é caracterizada por Jung ([1946]/2006c) como um sistema consciente-inconsciente. Assim, tudo o que é psíquico possui sua cota de consciência e de inconsciência: todo conteúdo da psique é consciente em algum grau. Porém, o arquétipo é “uma forma básica *irrepresentável* que se caracteriza por certos elementos formais e determinados significados fundamentais, os quais, entretanto, só podem ser apreendidos de maneira aproximativa” (p. 153, grifo do autor). Por isso mesmo sua natureza é transcendente e, conseqüentemente, incapaz de tornar-se consciente, tal como os impulsos instintivos. Esse estado que se encontra para além dos limites psíquicos faz o autor lançar mão do termo “psicóide” para se referir a este par de opostos vitais.

Mas o que significa uma natureza psicóide para Jung? Segundo o próprio:

Se uso o termo "psicóide", faço-o com três ressalvas: a primeira é que emprego esta palavra como *adjetivo* e não como substantivo; a segunda é que ela não denota uma qualidade anímica ou psíquica em sentido próprio, mas uma qualidade *quase psíquica*, como a dos processos reflexos; e a terceira é que esse termo tem por função distinguir uma determinada categoria de fatos dos meros fenômenos vitais, por uma parte, e dos processos *psíquicos* em sentido próprio, por outra ([1946]/2006c, p. 117, grifo do autor).

Com isso, Jung ([1946]/2006c) acrescenta ao seu sistema psicológico, pela primeira vez ao longo de sua obra, o “inconsciente psicóide” como o *locus* onde “habitam” os arquétipos e os instintos psicóides incapazes de serem acolhidos pela psique, dado que possuem uma natureza apenas “quase psíquica”. Nas palavras do psiquiatra: o “inconsciente psicóide [...] compreende aquilo que não é capaz de se tornar consciente e somente aquilo que se assemelha à psique” (p. 128).

O fato de descrevermos a esfera psicóide como um tipo de inconsciente pode parecer estranha, mas o próprio autor assim a define em determinada passagem do artigo em questão. Além disso, outros autores também o fazem, embora, às vezes, recorrendo a outras nomenclaturas. A título de exemplo, Douglas (2002, p. 46) nomeia de “inconsciente arquetípico” àquilo que se refere a esta esfera psicóide.

Este ponto nos leva ao questionamento: mas não é o inconsciente coletivo que tem como conteúdos os arquétipos?

Para Jung ([1946]/2006c), enquanto forma irrepresentável, ou seja, em seu estado natural, psicóide, “quase psíquico”, o arquétipo não consegue penetrar na psique porque esta somente pode conter conteúdos psíquicos que são, como já salientado em todo o capítulo, percebidos pela consciência de algum modo. Ou seja, a consciência não consegue realizar a apercepção do arquétipo, assim como dos instintos. Destarte, conforme estes argumentos, concluímos que os arquétipos são os conteúdos do inconsciente psicóide.

Porém, uma representação arquetípica – que Jung sempre, nos escritos anteriores, tornou sinônimo de arquétipo – é, por definição, uma estrutura psíquica que possui como núcleo central um arquétipo ao qual são vinculadas ideias conscientes advindas do mundo dos fenômenos perceptíveis. Além disso, tais representações possuem afetos – que são energias advindas tanto da vontade consciente quanto da numinosidade do arquétipo – que conferem uma integridade e certa estabilidade a esta estrutura psíquica. Estes afetos são os elementos de ligação entre os componentes subjetivos destas representações arquetípicas e seus componentes objetivos, os arquétipos nucleares de mesma temática (Jung, [1946]/2006c).

Nas palavras do próprio:

Em meus trabalhos anteriores eu sempre tratei os fenômenos arquetípicos como psíquicos, porque o material a ser exposto ou investigado se referia sempre e unicamente a representações ou imagens. Por isso a natureza psicóide do arquétipo aqui sugerida não está em contradição com minhas formulações anteriores. Representa, pelo contrário, apenas um grau a mais na diferenciação conceitual que se torna inevitável desde o momento em que me vejo obrigado a executar uma análise mais geral da natureza da psique e a clarificar os conceitos empíricos referentes a ela e às relações que há entre esses conceitos (Jung, [1946]/2006c, p. 155).

Desta maneira, se formos bem rigorosos, os conteúdos do inconsciente coletivo, por excelência, são as representações arquetípicas (símbolos mitológicos/religiosos, complexos etc), e não os arquétipos. Porém, podemos conceber estes arquétipos como conteúdos estruturantes do inconsciente coletivo se pensarmos que uma representação arquetípica somente pode existir na psique devido ao seu elemento irrepresentável que é seu núcleo, o arquétipo. Conseqüentemente, os arquétipos somente formam a estrutura do inconsciente coletivo *de forma indireta*.

Dada a complexidade do assunto, Jung ([1946]/2006c) lança mão da metáfora do espectro de luz visível, advindo da Física, como analogia para seu conceito de psique (ver figura 1).

A luz visível é limitada por um espectro de cores com suas respectivas frequências e comprimentos de onda. No caso do ser humano, este espectro se inicia com a cor vermelha, de menor frequência e maior comprimento de onda, e termina com a cor violeta, de maior frequência e menor comprimento de onda. Comparando os conteúdos passíveis de percepção psíquica com as cores passíveis de serem percebidas pela visão, Jung ([1946]/2006c) afirma que tudo que nosso sistema psíquico conhece, percebe, se encontra dentro deste espectro que representa a psique. Portanto, é na psique que encontramos as instâncias que chamamos de consciência, inconsciente pessoal e inconsciente coletivo. O inconsciente psicóide se encontra fora da psique, embora suas formas ajam, indiretamente, nela, como exposto.

Assim, na extremidade vermelha do espectro se encontra o polo da percepção dos instintos. Ou seja, “o extremo inferior da psique começa a partir do momento em que a função se emancipa da compulsão do instinto e se deixa influenciar pela vontade” (Jung, [1946]/2006c, p. 139-140). Este polo representa a percepção subjetiva, portanto consciente, da situação instintiva. Já a natureza do instinto - e de seus impulsos inerentes automáticos e compulsivos - não é psíquico, mas “quase psíquico”, psicóide, irrepresentável. Deste modo, estes instintos e seus impulsos fisiológicos se encontram abaixo do limite vermelho da escala de cores visíveis, ou seja, são encontrados no “infravermelho psíquico” (Jung, [1946]/2006c).

Já o polo oposto do espectro, o da cor violeta, serve de analogia às representações arquetípicas da psique. Estas representações são sempre simbólicas e se fazem perceptíveis à psique através de imagens arquetípicas, tais como os complexos e os símbolos mitológicos/religiosos. Nesta extremidade, o arquétipo se faz presente apenas indiretamente enquanto núcleo da representação arquetípica, já que sua natureza é apenas “quase psíquica”, psicóide e, por isso mesmo, irrepresentável, como já vimos. Consequentemente, o arquétipo pertence ao ultravioleta da escala cromática (Jung, [1946]/2006c).

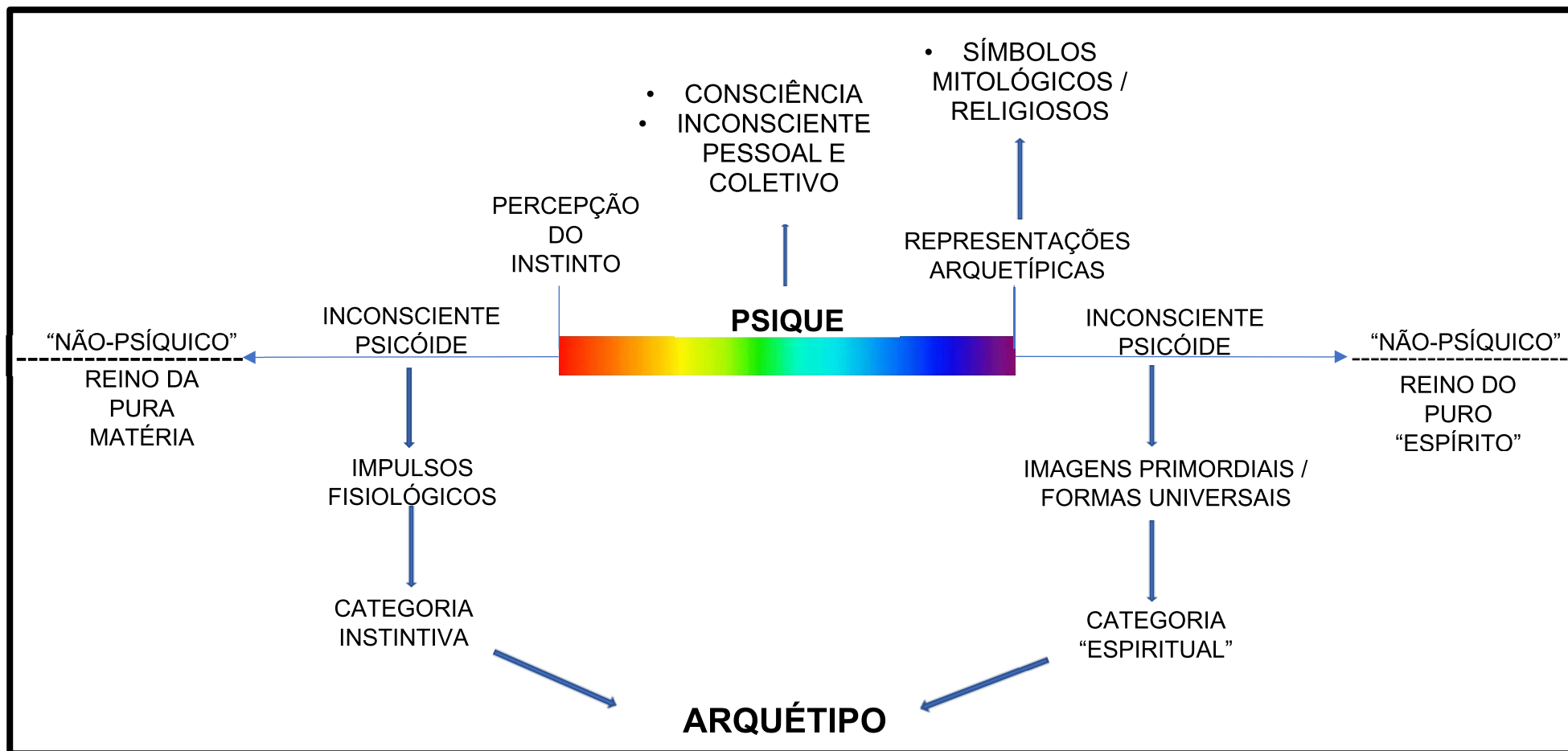
Segundo Jung ([1946]/2006c):

Na representação arquetípica e na percepção instintiva o espírito e matéria se defrontam no plano psíquico. Tanto a matéria como o espírito aparecem, na esfera psíquica, como qualidades que caracterizam conteúdos conscientes. Ambos são transcendentais, isto é, irrepresentáveis em sua natureza, dado que a psique e seus conteúdos são a única realidade que nos é dada sem intermediários (p. 155-156).

Concluimos o presente capítulo nos debruçando sobre o processo de individuação que é a própria teleologia do sistema psíquico postulado por Jung ([1946]/2006c). Enquanto processo sobre o qual não se conhece os limites, a individuação é a meta, o *télos*, do psiquismo humano. É “um alvo espiritual para o qual tende toda a natureza do homem; é o mar em direção ao qual todos os rios percorrem seus acidentados caminhos; é o prêmio que o herói conquista em sua luta com o dragão” (p. 157).

Segundo Jung ([1946]/2006c), a individuação implica um “realizar-se a si mesmo”, contrariando a crença comum segundo a qual ela é pensada como um “tornar-se consciente” de todos os conteúdos inconscientes.

Figura 1 - Analogia do espectro de luz (Jung, 1946)



Fonte: Elaborada pelo autor (2024).

Esta confusão ocorre porque, conforme Jung ([1946]/2006c), para se alcançar a individuação, a centralização da personalidade, é necessária a devida tomada de consciência de conteúdos inconscientes, realizando “a tendência do inconsciente em direção à consciência” (p. 162). Porém, confunde-se o todo, que o psicólogo chama de Si-mesmo, com a totalidade destes conteúdos psíquicos. Este estado de coisas levaria à já mencionada prepotência da consciência do eu, uma vez que esta consciência passaria a equivaler ao Si-mesmo. Entretanto, para ele, “o *Si-mesmo* compreende infinitamente muito mais do que apenas o eu [...]: significa tanto o *Si-mesmo* dos outros, ou os próprios outros, quanto o eu. A individuação não exclui o mundo; pelo contrário, o engloba” (p. 165, grifo do autor).

Porém, o processo de individuação corresponde, *tão somente*, à assimilação (integração) dos conteúdos inconscientes que *podem* ser conscientizados. Este fato, por si só, já é uma imensa tarefa que demanda um esforço de igual tamanho por parte do indivíduo e, por isso mesmo, é uma ocorrência rara. Em outras palavras, a individuação é um processo em que o sujeito se torna uma totalidade bem integrada em si mesmo (Jung, [1946]/2006c).

Jung nos esclarece melhor:

A Psicologia culmina necessariamente no processo de desenvolvimento que é peculiar à psique e consiste na integração dos conteúdos capazes de se tornarem conscientes. Isto significa que o ser humano psíquico se torna um todo, e este fato traz consequências notáveis para a consciência do eu, que são extremamente difíceis de descrever. Duvido da possibilidade de expor adequadamente as mudanças que se verificam no sujeito sob o influxo do processo de individuação, pois se trata de uma ocorrência mais ou menos rara, só experimentada por aqueles que passaram pelo confronto - fastidioso, mas indispensável para a integração do inconsciente - com as componentes inconscientes da personalidade. Quando as partes inconscientes da personalidade se tornam conscientes, produz-se não só uma assimilação delas à personalidade do eu, anteriormente existente, como sobretudo uma transformação desta última. [...] Quer dizer, o eu não pode deixar de descobrir que o afluxo dos conteúdos inconscientes vitaliza e enriquece a personalidade e cria uma figura que ultrapassa de algum modo o eu em extensão e em intensidade. Esta experiência paralisa uma vontade por demais egocêntrica e convence o eu de que, apesar de todas as dificuldades, é sempre melhor recuar para um segundo lugar, do que se empenhar em combate sem esperança, o qual termina invariavelmente em derrota. Deste modo a vontade enquanto energia disponível se submete paulatinamente ao fator mais forte, isto é, à nova figura da totalidade que eu chamei de *Si-mesmo* ([1946]/2006c, p. 163-164, grifo do autor).

Portanto, conforme Jung ([1946]/2006c), o processo de individuação implica o desenvolvimento da consciência que é responsabilidade ética do indivíduo empenhado em evoluir animicamente. Até onde a evolução da psique pode desenvolver-se permanece uma questão sem resposta.

Finalizando com o próprio Jung ([1946]/2006c):

o processo de individuação é, psiquicamente, um fenômeno-limite que necessita de condições especiais para se tornar consciente. Talvez seja a primeira etapa do caminho de uma longa evolução que deve ser percorrida por uma humanidade futura (p. 165).

#### 4 A FILOSOFIA DE C. G. CARUS

Carl Gustav Carus (1789-1869) foi um médico, artista, psicólogo e filósofo do Romantismo alemão tardio cuja filiação teórica remete a Platão, Aristóteles, Leibniz, Herder, Schelling e, de forma especial, Goethe. Possui uma posição singular no pensamento contemporâneo, pois, apesar do aumento de interesse pela sua teorização, a partir da metade do século passado, especialmente por sua relação íntima com seu amigo Goethe, ainda é “um autor absolutamente desconhecido no contexto lusófono, bastante ignorado internacionalmente e, visto com arrogância, que beira à ‘eutanasia acadêmica’, em sua [Alemanha natal]” (Noé, 2018, p. 154).

Apesar do ostracismo que ainda conserva, a psicologia de Carus foi influente em seu início. Conforme Simanke (2022):

a psicologia de Carus perdeu pouco a pouco seu reconhecimento nas décadas finais do século XIX, quando seu estilo especulativo, derivativo e enciclopédico passou a contrastar com os princípios e métodos da psicologia experimental que então se afirmava (p. 290).

O pensador alemão formulou, pela primeira vez, uma sistematização da concepção de inconsciente, anos antes do famoso filósofo do inconsciente, Von Hartmann, lançar sua clássica e influente obra *Filosofia do Inconsciente (Philosophie des Unbewussten)*, em 1869 (Noé, 2018). “Pode-se argumentar que Carus tenha sido o primeiro autor a fazer deste conceito [de inconsciente] o fundamento e o eixo de sua teoria da mente e se candidata, assim, ao título de primeiro teórico do inconsciente no sentido forte da palavra” (Simanke, 2022, p. 289).

O cerne de seu pensamento acerca do inconsciente encontra-se em sua obra magna *Psique: Sobre a história do desenvolvimento da alma*, de 1846. Escrita no alemão arcaico e oblíquo dos eruditos germânicos de seu tempo, esta obra complexa abarca uma variedade de disciplinas que enseja a pré-história de um conceito de inconsciente que encontraria seu ápice no florescimento da “Psicologia do Profundo” de C. G. Jung e Sigmund Freud, entre outros (Noé, 2018; Simanke, 2022).

Segundo Simanke (2022), há diversas e contrastantes interpretações do pensamento de Carus, fato este que demonstra a pluralidade de suas ideias e a necessidade de mais interpretações destas, a fim de lograr-se maior entendimento da teorização do autor.



O presente capítulo desta dissertação, portanto, consiste numa tentativa de expor e discutir as principais ideias do filósofo germânico acerca da mente, não sem lançar mão de autores que comentam as teorias deste prolífico pensador. Assim, acreditamos ser importante, primeiramente, expor o “método genético” que Carus utilizara para analisar e compreender a psique humana, cabendo ressaltar que tal método é apresentado de forma mais detalhada numa série de seminários ministrados no inverno de 1829/1830 na Universidade de Dresden, e publicados em 1831 sob o título de *Preleção sobre Psicologia (Vorlesung zur Psychologie)*. Sobre este método utilizado por Carus, Noé (2015) afirma que

é necessário buscar um exame, de fato científico, que logre explorar a *essência* das manifestações da natureza, a partir de suas raízes. E isso é possível, segundo o autor, através do *método genético*. Como o próprio nome indica, o termo vem de gênese, ou seja, formação, criação, início. É, portanto, o método que em suas observações procura seguir o caminho, tão próximo quanto possível, ao caminho traçado pela própria natureza na formação de suas manifestações. Esse caminho começa tipicamente por uma fase simples e indiferenciada, desenvolvendo-se em direção à riqueza de diversidade e complexidade (p. 147, grifo nosso).

Ou seja, seu método de investigação especulativa é consonante com sua visão de um mundo em que tudo está interrelacionado. Orgânico e inorgânico, psique e organismo, homem e natureza, formam uma unidade inseparável, sendo imperativo rastrear a história do cosmo em evolução para que então possamos compreender a essencialidade do processo de desenvolvimento e, através dele, porém de modo retroativo, entender como a vida anímica se forma e age inconscientemente, em direção à consciência, e se relaciona com especificidades anatômicas. Importante ressaltar aqui o fato de a consciência ser secundária ao inconsciente, ou seja, a consciência é aqui proposta como sendo um produto do desenvolvimento anímico dos seres (Carus, [1846]/2021).

Caracteriza-se que a vida anímica inconsciente seja a base, à consciente. Mas, essa relação é ainda mais profunda: toda a vida anímica, a totalidade do mundo de nossa existência espiritual mais-íntima, que nós mui-bem distingamos em nossa consciência, de tudo que seja exterior, repousa sobre o sem consciência e forma-se somente a partir deste (Carus, [1846]/2021, p. 13).

Este ponto apresenta convergência com o pensamento junguiano, considerando que este pensador também entende que é inato à psique a transformação do inconsciente em consciência, como já vimos no capítulo 2 (Jung, [1946]/2006c).

Conseqüentemente, o método genético, aplicado à etiologia e desenvolvimento da psique, tem por objeto de investigação o substrato mais antigo da história da psique humana, o inconsciente, assim como seus desdobramentos no tempo. Tendo isto em vista, tal método compara as estruturas mais desenvolvidas animicamente com aquelas observadas em organizações vitais mais simples e incompletas animicamente, como plantas e animais (Noé, 2015).

Desta forma, Carus rastreia, especulativamente, “a evolução do ser desde a matéria inanimada até a consciência racional [consciência do mundo] e a autoconsciência [...], juntando forças a um movimento que caracterizara o idealismo germânico desde Kant”<sup>44</sup> (Simanke, 2022, p. 290).

Nas palavras de Carus:

Toda vida, todos os organismos vivos, portanto, têm uma *base comum*. Ao buscar a compreensão, pois, de outros organismos vivos, poder-se-á compreender melhor a alma humana: assim como é possível efetuar uma anatomia comparada, é possível fazer uma psicologia comparada. [...] A árvore da vida psíquica é em todos os organismos vivos a mesma (1831 *apud* Noé, 2015, p. 149, grifo nosso)<sup>45</sup>.

Desta forma, Carus ([1846]/2021) procura entender a psique humana através de suas próprias leis naturais, leis estas que se simetizam às leis da vida biológica do organismo, sem, contudo, recair “em um naturalismo materialista, como ocorre muitas vezes no contexto desse tipo de pensamento” (Noé, 2015, p. 166). Para Carus ([1846]/2021), todo o cosmo, todas as manifestações da natureza, vivas ou inertes, são revelações do Deus *summum bonum* (“bem maior”) da sua tradição cristã, levando alguns autores a classificarem sua teorização metafísica e monista acerca da mente como uma psicologia de orientação teológica (Cazeto, 2001; Simanke, 2022).

---

<sup>44</sup> Noé (2018, p. 156) afirma que o pensamento de Carus é representante do Idealismo Mágico, cujo objetivo seria “reintegrar a harmonia perdida entre o ser humano e o todo, a qual somente é possível pressentir interiormente e realizar exteriormente, por exemplo, através da arte”.

<sup>45</sup> Esta citação direta é uma tradução do texto original de Carus, escrito em alemão arcaico e realizada pelo prof. Dr. Sidnei Noé. Sempre que, no presente capítulo, utilizarmos deste tipo de recurso, será porque a obra referida está em alemão arcaico.

Importante notar que o Deus *summum bonum* de Carus, e da tradição cristã, difere da forma como Jung o concebe, refratário que era da concepção do mal enquanto *privatio boni* (“privação do bem”).

Quanto a isso, o dogma metafísico teológico-cristão e filosófico que entende Deus como *summum bonum*, como o “bem maior”, como “todo bom”, implica na doutrina cristã da *privatio boni*, que define o bem como o único verdadeiro, enquanto o mal é compreendido como uma mera diminuição do bem e, assim, não existe, em si. Em outras palavras, somente o bem possui realidade ontológica. Segundo esta concepção, “*omne bonum a Deo, omne malum ab homine*” (“todo bem provém de Deus e todo mal provém do homem”) (Jung, [1952]/2017).

Desta forma, Jung ([1952]/2017), enquanto psicólogo empirista, diz que uma questão metafísica como esta não é objeto de uma ciência natural como a Psicologia que postula. Segundo ele: “Por esta razão vi-me forçado a pôr em dúvida a validade da *privatio boni* no que respeita ao domínio da experiência” (p. 59, grifo do autor).

Ainda conforme o autor:

A crítica só pode ser aplicada a fenômenos psíquicos, isto é, a ideias e conceitos, mas não a entidades metafísicas. Estas últimas só podem ser confrontadas consigo mesmas. Minha crítica, portanto, é válida somente no âmbito empírico, ao passo que no âmbito da metafísica o bem pode ser uma substância e o mal um μη ὄν (não ente). Não conheço qualquer fato empírico que se aproxime de uma tal asserção. Por isso, neste ponto o empirista deve guardar silêncio. Entretanto, é possível que aqui, como no caso de outros enunciados metafísicos, e particularmente no caso dos dogmas, existam, no fundo, fatores arquetípicos preformativos, presentes desde épocas imemoriais e psiquicamente eficazes, e que estes fatores sejam acessíveis a uma pesquisa empírica. Em outras palavras, é possível que exista uma tendência psíquica préconsciente, que, independentemente do tempo e do espaço, produza continuamente enunciados semelhantes, como é o caso dos mitologemas, dos motivos folclóricos e da produção individual dos símbolos. Parece-me, no entanto, que o material empírico existente não permite – pelo menos até onde me ensina a experiência – uma conclusão decisiva que me indicasse um condicionamento arquetípico da *privatio boni*. As definições morais bem claras são – se não me engano – aquisições recentes do homem civilizado. Por isso ainda são frequentemente nebulosas e incertas, ao contrário de outros pares de contrários que são indubitavelmente de natureza arquetípica e representam condições básicas para o conhecimento consciente em geral (Jung, [1952]/2017, p. 60, grifo do autor).

Assim, todo o mundo, orgânico e inorgânico, somente existe porque nele, em seu cerne, “habita” uma divindade perfeita em si e para si mesma. Mais especificamente, tudo que existe está fecundado por uma *ideia particular divina*, ideia esta que consiste em um – dentre infinitos – “pensamento inconsciente de Deus”<sup>46</sup>. Esta ideia seria uma arque-imago de um ser anterior a qualquer existir. Aqui há, didaticamente, uma distinção entre a *ideia particular* e a *ideia em si*, ambas divinas. Enquanto a primeira corresponda a uma ideia específica e particular de Deus para cada existência da natureza, a segunda remete à totalidade das infinitas possibilidades (ideias particulares infinitas) de manifestações da divindade, ou seja, a ideia em si seria o todo, o próprio Deus que é fundamento de toda existência. Dizendo de outra forma, todas as ideias particulares dos seres são partes, raios da ideia básica divina que se manifesta em todo o mundo como a ideia em si, a ideia fundamental, a divindade (Carus, [1846]/2021):

Tudo indica, pois, que dever-se-ia reconhecer, em qualquer coisa de algum modo viva, como base de sua realidade, *aquela uno*, através do qual, algo vivo em geral seja condicionado, isto é, *um divino* e que ora caracterizemos como fundamento-primordial desta manifestação especial, sob a denominação de *ideia* de sua existência ou (tão logo tenha se desenvolvido nessa ideia, alguma espécie de consciência), simplesmente, de alma [...]. Logo, chamemos de *divino*, àquilo que contenha o fundamento-primordial de uma existência individual, de a ideia ou de a alma (p. 20-21, grifo nosso).

No texto acima transcrito, já é exposto uma diferença conceitual entre ideia e alma. Enquanto a ideia perpassa toda a natureza, todo o cosmo, a alma, para Carus ([1846]/2021), estaria presente somente nos organismos que possuem um sistema neural mínimo o suficiente, incluindo aí animais, além do ser humano, obviamente. Isto se dá porque, na visão do autor, na ideia inconsciente está contida toda a potencialidade de emergência e desenvolvimento da consciência que se dá através do contato do ser vivo com o meio que o circunda através dos órgãos dos sentidos (voltaremos a este ponto mais tarde). A isto o autor denomina “conflito com o mundo externo. Ou seja, a alma – com sua polaridade inconsciente/consciente - seria o desdobramento da ideia inconsciente nos seres vivos passíveis de apreensão

---

<sup>46</sup> Optamos por usar as aspas aqui porque a expressão em questão perpassa todo o escrito de Carus, dando forma à complexa teorização do autor. Sempre que uma expressão ou conceito estiverem entre aspas, neste capítulo, será devido ao exposto nesta nota.

sensorial. Sobre isto, Cazeto (2001, p. 36) afirma: “A alma seria ideia, mas um tipo particular dela: a ideia dotada de consciência”.

Assim, uma pedra, por exemplo, seria dotada de uma ideia divina. Em outras palavras, uma pedra seria uma manifestação particular de Deus na natureza, sob esta forma. Porém, como tal pedra não possui a mínima sensação do mundo ao seu redor, a ideia inerente a ela não se desenvolveria em uma alma que, essencialmente, no sistema de pensamento de Carus, pressupõe a irrupção e o desenvolvimento de uma consciência. O mesmo ocorre com os seres vivos mais primitivos, como os protozoários, por exemplo, que, embora se multipliquem rapidamente e ajam sobre o cosmo de alguma forma, não possuem alma, mas sim uma mesma ideia particular que é replicada em cada reprodução e que lhes confere vida. Dizendo de outra forma, cada organismo deste tipo é idêntico aos seus descendentes e ascendentes porque têm a mesma ideia particular divina como fundamento (Carus, [1846]/2021). Noé (2018) afirma:

Portanto, este único princípio, ‘não-originado’, que está na base de tudo o que existe, seja da vida orgânica ou inorgânica – a ideia em si – que em C. G. CARUS é idêntica ao divino ou ao próprio deus, constitui uma organicidade, uma espécie de macrocosmo, que subjaz a todo o microcosmo. Tudo o que existe no âmbito da vida material é perpassado pela ideia e cada distinção que podemos fazer entre plantas, animais, rochas, seres humanos etc., nada mais representa do que uma realização particular, em ato, da potência que, em sentido último, confere a todo o membro uma atribuição específica, enquanto parte deste todo. Cada ser, neste sentido, já nasce com um horizonte ideal para o seu desenvolvimento, que lhe é conferido de antemão pela ideia em si, enquanto necessidade intrínseca à mesma de vir-a-ser de modo particular, isto é, como desdobramento de si mesma (p. 158-159).

Carus também equipara o conceito de ideia a uma imagem primordial, o que equivale dizer que Deus “pensaria inconscientemente” através de imagens, ou formas:

a existência de uma imagem mental (*geistig*) de sua forma de ser, antes mesmo dessa vir a ser, e nós caracterizamos essa ideia-determinante como a razão primordial condicionante de sua existência; ou, como podemos dizer a partir de agora, como a alma formativa de seu ser (Carus, 1831 *apud* Noé, 2015, p. 149).

Aqui vislumbramos outro ponto de semelhança entre as teorizações de Carus e de Jung. Às imagens, ou formas, referidas acima enquanto “pensamentos de Deus”,

podemos identificar, nos arriscamos dizer, uma correspondência com os arquétipos junguianos, também chamados por Jung de imagens primordiais ou formas universais.

Assim, os arquétipos de Jung ([1946]/2006c), como já visto no capítulo 3, são categorias irrepresentáveis, presentes no inconsciente psicóide e que possuem, a partir do arquétipo do Si-mesmo que os governa, uma precognição inata inconsciente referente às potencialidades e características do desenvolvimento do indivíduo desde sua tenra idade.

Já para Carus ([1846]/2021), a imagem primordial, a forma, a ideia divina particular do ser é entendida como um pensamento inconsciente de Deus. Este Deus cristão de Carus, pensado como o todo do cosmo, pode ser comparado ao Si-mesmo arquetípico junguiano, assim como a imagem arquetípica do Si-mesmo pode ser percebida na psique como uma imagem coletiva de Deus, a chamada *Imago Dei* (imagem de Deus). Desta maneira, a ideia divina particular originária do ser possui, como veremos mais adiante neste capítulo, a qualidade prometeica de “previsão inconsciente” do futuro do indivíduo, conferindo um norte e sentido ao seu desenvolvimento anímico.

Atendo-nos aos seres vivos que possuem alma, ou seja, todos aqueles em que a ideia irá se desdobrar em alma, ou ainda, todos os organismos que possuem um mínimo suficiente de atividade neural, lembramos que a concepção de vida de Carus ([1846]/2021) não admite uma dicotomia entre corpo e alma, uma vez que o organismo vivo seria uma cópia corporal, um fac-símile da ideia divina (pensamento inconsciente de Deus) forjada na matéria a partir da ação zelosa inconsciente desta ideia. Portanto, o corpo vivo não se manifestaria no mundo sem sua ideia básica inconsciente, assim como a ideia somente se manifesta no mundo através do organismo que a tem como fundamento último. Alma e corpo agiriam através de uma associação inextrincável.

Conforme o filósofo: “assim como seja bem-peculiarmente o primeiro ato criador da ideia que se vive aí enquanto alma, embasar, *de maneira ainda totalmente inconsciente*, a admirável diversidade do organismo”<sup>47</sup> (p. 31, grifo nosso).

---

<sup>47</sup> Aqui vislumbramos a sutil equivalência entre ideia e alma inconscientes que Carus ([1846]/2021), ao longo de seu texto, vai produzindo, como quando se refere à “alma do embrião” (p. 30). Na verdade, o autor, quando se refere aos animais superiores, torna as duas expressões sinônimas ao usá-las de modo intercambiável.

Acreditamos que, a título de um melhor entendimento da filosofia do inconsciente de Carus, um maior detalhamento das propriedades da ideia inconsciente se torna necessária.

Para Carus ([1846]/2021), nos organismos superiores, duas dessas propriedades se referem às relações entre a criação, crescimento, formação, destruição e reconstrução inconscientes do organismo, com o tempo. Mesmo sendo uma característica do inconsciente a ausência de um tempo presente, as relações entre passado e futuro são mais profundas e certas na ideia inconsciente. Isto acontece porque é inerente a todo processo de desenvolvimento do organismo – sempre em devir –, suas relações com o anterior e o posterior, com o vivido e o ainda por viver. Importante salientar que a apropriação de um tempo presente somente ocorre na alma consciente que, posteriormente, surgirá e desenvolver-se-á no corpo. Em contrapartida, com a aquisição do presente, passado e futuro se tornam menos nítidos nesta esfera consciente: “Um presente verdadeiro, isto é, encontrar-se um verdadeiro ponto-de-apoio entre passado e futuro, somente tornar-se-á possível, ao espírito consciente” (p. 38).

Assim, Carus ([1846]/2021) nos apresenta estas duas propriedades, ou princípios, que a ideia estabelece com o tempo, quais sejam, os princípios epimeteico e prometeico da vida inconsciente da ideia divina.

O princípio epimeteico se refere a uma “recordação inconsciente”, a uma “memória inconsciente” que a ideia possui acerca de todo seu passado, de tudo o que já se estivera aí, enquanto o princípio prometeico se refere a uma “antevisão inconsciente”, a uma “previsão inconsciente” do futuro do organismo do ser, previsão esta que dá direcionamento e confere intenção ao desenvolvimento orgânico inconsciente deste ser em constante “devir inconsciente”, sempre através da “ação zelosa da ideia inconsciente”. Ambos os princípios são condições essenciais à vida (Carus, [1846]/2021).

Nas palavras do próprio médico:

[Através deste] ensinamento sobre o *prometeico* e o *epimeteico* do inconsciente [...] [é] possível interpretar retrospectivamente algo do passado, que já estivera aí anteriormente e, por meio do qual, também seja possível antever algo daquilo que continuar-se-á formando, isto é, algo futuro. Assim, por exemplo, as primeiras divisões de um broto de planta já indicarão ao tipo e à posição posterior das folhas; bem como, as folhas, à coroa de flores; e também, a primeira predisposição

da floração, à estruturação precisa de uma formação, a partir da qual, já na gênese de sua vida, a planta surgisse, como um todo; e que, embora permaneça-lhe inconsciente, mantivera-se tão presente em sua memória, a ponto de ser capaz de reproduzi-la integralmente, no auge de sua vida, sob a forma de um grão-de-semente. Sim, ao observarmos mais de perto a vida, logo veremos que deva conservar-se inteiramente, em seu anseio à continuidade, um sentimento, uma recordação inconsciente, daquilo que anteriormente fizera-se presente; [...] e, por outro lado, reconheceremos que devesse permanecer algo vivo nele, uma previsão precisa, ainda que inconsciente, daquilo, em direção ao qual, seu processo de formação devesse orientar-se e daquilo que devesse aspirar; não fora assim, seria totalmente inexplicável, seu caminho seguro de progressão [...]. Portanto, quanto mais escrutinarmos a fundo tudo isso; quanto mais precisamente reconheceremos que, mediante uma solidez extraordinária, o sentimento retrospectivo do preexistente e o prospectivo do vindouro, expressem-se aqui inconscientemente (Carus, [1846]/2021, p. 39-40, grifo nosso).

Carus ([1846]/2021), então, nos diz sobre o ineditismo de suas conceitualizações derivadas das novas descobertas da fisiologia e da anatomia da época. E, por isso mesmo, afirma a necessidade da criação de neologismos para uma maior compreensão de sua teoria da psique, dado que expressões como “pensamento inconsciente”, “recordação inconsciente”, “previsão inconsciente”, “percepção/sentimento inconsciente” (que veremos mais adiante), entre outras, são confusas pelo fato de serem inerentemente paradoxais, uma vez que utilizam conceitos próprios à consciência (pensamento, recordação, previsão, percepção, sentimento etc) para descrever processos inconscientes.

Quanto a estas limitações da linguagem, o autor afirma:

damo-nos conta de que de fato falte à linguagem uma palavra apropriada, para caracterizar certamente essa espécie de moções da vida anímica inconsciente, enquanto tais. Em vista disto, precisamos lançar mão das circunscrições mais estrambólicas, ao quisermos tornar-nos minimamente inteligível àquilo que efetivamente temos em mente. Também é bem natural, que tais caracterizações somente possam ser encontradas, ou melhor, pudessem ser formadas, recém tardiamente, no idioma (Carus, [1846]/2021, p. 59-60).

Conseqüentemente, o filósofo cria neologismos para descrever seus novos conceitos. Passa a chamar de “interiorização” à “recordação inconsciente” do passado da ideia e de “intuição” à “previsão inconsciente” do futuro desta ideia. Importante dizer que o autor atesta o sentido usual do termo “intuição”, já comum na época, como um



presentimento com alguma consciência do futuro. Mas ele dá um novo significado ao termo, extirpando dele qualquer tipo de consciência do vindouro. Ou seja, suas concepções de “intuição” e de “interiorização” remetem, diretamente, aos princípios prometeico e epimeteico inconscientes que são essenciais à formação de qualquer organismo. Seus correlatos na consciência, quando esta surgir, serão a previsão, ou antevisão, e a memória, respectivamente, sendo estes correlatos conscientes sempre com menor abrangência do que seus equivalentes inconscientes. Também correlaciona a “percepção inconsciente” – ou “sentimento inconsciente” - à sensação (sentimento) consciente do ser (Carus, [1846]/2021).

Segundo o próprio:

Se por isso, também aqui, tivéramos que formular neologismos próprios, então, estes deveriam assumir a forma linguística de “interiorização” (*Innerung*), quando tratar-se da percepção sem consciência do passado, e de “intuição” (*Ahnung*), quando do perceber inconsciente antecipatório sem consciência do vindouro – os quais certamente seriam mais práticos. Desta feita, observo aqui, de uma vez por todas, que, doravante, empregarei, sempre que houver ensejo, ao longo das atuais considerações, os termos, perceber inconscientemente, interiorização, intuição sob este viés, em distinção à sensação, recordação e antevisão ou previsão (Carus, [1846]/2021, p. 62, grifo do autor).

Para Simanke (2022), podemos vislumbrar em todo o pensamento genético-evolutivo de Carus uma prefiguração da lei geral, que o biólogo Ernst Haeckel formularia mais tarde, segundo a qual a ontogênese recapitula a filogênese. Importante também notar que o conceito de “interiorização” de Carus remete à concepção de “memória orgânica” que o fisiologista alemão do século XIX, Ewald Hering, expôs em sua obra, décadas mais tarde (ver o Capítulo 2 do presente trabalho).

O autor, então, apresenta três estágios de desenvolvimento da ideia originária do ser e de seu correlato corporal. A ideia particular que fundamenta o homem passaria, idealmente, pelas três fases descritas abaixo por Noé (2018), enquanto os animais mais evoluídos sensorialmente alcançariam somente a segunda etapa. O primeiro estágio evolutivo abarcaria os seres mais primitivos (Carus, [1846]/2021). São estes três estágios:

a) A fase mais remota seria a da indiferença elementar, onde o ser é somente uma ideia genérica; ou seja, estaria imerso totalmente em seu inconsciente: ele se encontra em um sono inebriante, seus sentidos estão voltados para si mesmo; ele é definido apenas pela sua necessidade de crescimento, alimentação, evacuação e reprodução; não possui sistema neuronal ou esse é apenas precariamente desenvolvido. Como exemplos, o autor menciona pólipos, estrelas do mar, conchas. Esses seres se encontrariam em um estado sonambúlico. A alma [- ou melhor, a ideia -] é uma com a espécie que representam e da qual são uma parte. Isto é, se situariam praticamente no mesmo estágio das plantas.

b) Já em um estágio intermediário, o indivíduo da espécie adquire a consciência do mundo, através do desenvolvimento dos sentidos. Esse seria o caso de moluscos mais desenvolvidos, animais que possuem membros, cabeças maiores, como insetos, peixes, anfíbios, pássaros e mamíferos. A característica comum seria o desenvolvimento de um sistema neuronal.

c) E, finalmente, o estágio mais evoluído seria aquele quando o organismo adquire consciência de si mesmo. Esse estágio somente seria alcançado pelo ser humano capaz de desenvolver a autoconsciência, ou seja, inquirir e buscar a compreensão da ideia que lhe deu origem e fundamento (Noé, 2018, p. 159).

Portanto, para Carus ([1846]/2021), mesmo animais possuiriam alma e, conseqüentemente, criariam e desenvolveriam “consciência de mundo”, pelo menos em algum grau, já que sua definição de alma pressupõe o aparecimento desta consciência no decorrer da vida de cada ser vivo superior. Em sua obra mais tardia, de 1866, onde discorre sobre psicologia comparada, Carus afirma a esse respeito:

nós sustentemos a convicção de que a alma animal não é, qualitativamente e em si mesma, essencialmente distinta da humana, pois, ambas se vivem aí como o lado ideal de um sistema neuronal e de sua estrutura central; mas que, por outro lado, no que se refere ao grau de desenvolvimento quantitativo, ambas são muito diferentes entre si, e os animais jamais alcançam o patamar superior, ao qual os seres humanos foram destinados. [...] O reconhecimento, o ato de relacionar retroativamente aquilo que foi reconhecido sensorialmente à unidade de seu fundamento ideal, este jamais será possível de ser alcançado pelo animal! Este estágio somente é alcançado pelo ser humano amadurecido em direção à autoconsciência (1866, p. 186 *apud* Noé, 2018, p. 160-161).

Como podemos ver, a filosofia psicológica de Carus ([1846]/2021) é teleológica, sendo a finalidade última do ser humano tomar total consciência do Deus que está em seu íntimo, ou seja, tomar consciência da ideia divina particular, individual, única e idiossincrática, comparada a outros homens, que o fundamenta. Assim, “trate-se da essência e do objetivo de toda a revelação da ideia, de modo geral, cunhar de modo

cada vez mais marcante e forte a individualidade” (p. 47). A isto o autor denominou “autorreconhecimento” da ideia divina, “autorrevelação”, autoconhecimento e conhecimento de Deus, sendo uma qualidade da ideia o impulso (moção) inato e coercitivo rumo a esta autoconsciência que, em última instância, é considerada pelo autor como um “milagre que, em si e por si [...], somente possa ser admitido; mas, jamais seja passível de maiores explicações” (p. 169).

Porém, este objetivo último nunca pode ser totalmente realizado de fato. Mas a importância desta meta seria do mais alto valor no que diz respeito ao desenvolvimento prometeico anímico do ser, no sentido de dar-lhe direcionamento e intenção. Contudo, somente ao ser humano esta meta última seria facultada, como referido mais acima, dada sua posição hierárquica mais elevada – conforme a “dignidade superior” da alma/ideia divina do homem – em relação a todos os outros seres. Importante ressaltar que a dignidade da ideia é diretamente proporcional à sua energia, à força de seu desejo de devir, ou seja, quanto mais desenvolvido e complexo é um organismo, mais enérgica é a ideia que o origina e fundamenta. E como o corpo humano é o análogo material de sua alma, o autor afirma que esta superioridade anímica do homem se daria porque nele se encontra o mais desenvolvido sistema nervoso da natureza, sistema este já presente, inconscientemente, como potência, na própria ideia divina que dá origem ao ser humano. Hierarquia anímica e complexidade orgânica, alma e corpo, são dois lados de uma mesma moeda, concepção esta já salientada em todo o capítulo por sua importância essencial ao pensamento interrelacional e monista de Carus ([1846]/2021).

O autor detalha ainda mais os três estágios de desenvolvimento do ser humano citados mais acima. Sustenta que este vive no mundo sob três formas orgânicas bem distintas. Primeiramente, afirma, de forma curiosa, que vivemos sob a forma material do óvulo materno, sendo este constituído por invólucros concêntricos. Do interior deste óvulo, quando da sua fecundação por um espermatozoide, surge o embrião que, então, ainda viverá meses no corpo materno. No nascimento, sempre através da “ação zelosa da ideia inconsciente”, o ser humano propriamente dito surge (Carus, [1846]/2021).

Carus ([1846]/2021) conclui, portanto, que a primeira manifestação corporal divina da ideia do ser, ou seja, a primeira instauração da ideia no espaço, no organismo, ocorre justamente quando da produção do óvulo, isto é, no momento da concepção da própria mulher saudável. Este óvulo permanecerá inalterável no interior

do corpo feminino por vários anos, até que, na idade reprodutiva, seja “desperto” pelo gameta próprio da alma masculina no momento da fecundação deste óvulo.

Para o médico germânico, tal óvulo é a forma primordial do corpo que, no decorrer do tempo, irá se desenvolver e se transformará, através dos princípios prometeico e epimeteico do inconsciente, em uma forma, uma imagem, do organismo adulto. Esta forma primeva é concebida pelo filósofo como uma mônada, ou seja, como uma unidade orgânica primitiva possuidora de vida. E, como visto alhures, toda estrutura viva é habitada por uma ideia divina do ser (Carus, [1846]/2021).

O segundo estágio de desenvolvimento do organismo humano é aquele expresso pelo embrião. Mas aqui encontramos um problema. Como pode a mesma ideia divina particular de um ser humano estar imbricada em estruturas orgânicas tão diferentes como o óvulo, o embrião e a criança recém-nascida, inclusive?

Carus ([1846]/2021) responde afirmando que a ideia do ser vai, com o tempo, se metamorfoseando, se desdobrando, mas não no sentido de viver-se no corpo uma outra ideia, mas sim conforme o propósito maior divino de manter a simbiose entre ideia e substâncias inerentes ao processo de desenvolvimento, sempre tendo como horizonte prometeico a forma do corpo humano adulto que se desenvolve em um devir constante.

Nas palavras do autor:

vale lembrar, em especial, que essa indivisibilidade entre ideia e substância-etérea [matéria] jamais dever-se-ia pensar de tal modo como se um, e justamente o mesmo elemento, sempre e eternamente, ou sequer, por um tempo mais prolongado, estivesse ligado a uma e mesma ideia; ou ainda, fosse determinado por uma e pela mesma ideia; – ao contrário, é necessariamente inerente ao conceito de substância-etérea [matéria], eternamente móvel e realmente movida, que ocorra uma constante fuga e atração, de modo que, a mesma ideia, continuamente, necessite viver-se aí, sempre sob novo éter [matéria]; portanto, que para todo o sempre, qualquer ideia, viva-se aí, através de sempre novas metamorfoses, sob substâncias diferentes e novas. Destarte, se nos evidencia uma eterna atração e fuga dos elementos, [...] mas jamais inércia, nem paralisação absoluta; nunca, uma união perene das mesmas potências e, em suma, isso constitui a razão da eterna transformação do mundo (p. 55).

Ainda sobre o segundo período de vida do homem, o embrião no útero materno, Carus ([1846]/2021) explica que aquilo que era somente uma mônada primordial vai se desenvolvendo rapidamente em novas mônadas, unidades vivas, rumo à

complexidade única da formação humana. Tal formação embrionária é, ainda, contudo, extremamente diferente daquela do corpo maduro.

Finalmente, a terceira etapa do desenvolvimento orgânico do homem se inicia no momento de seu nascimento, quando, então, o corpo verdadeiramente humano floresce. Daí, a criança começa a sofrer as influências do meio externo de modo a engendrar, muito gradativamente, a partir desta relação criança-mundo – que o pensador chama de “conflito com o mundo exterior” –, a alma consciente da diferença entre o si próprio desta criança em crescimento e o cosmo que a circunda, ou seja, a lenta produção da “consciência de mundo” nesta criança sempre em transformação. E, conforme o homem se aproxima da maturidade, surge e desenvolve-se nele a “alma autoconsciente” exclusiva da espécie humana. São particularidades da consciência a sensorialidade, a volição e a cognição, advindas e desenvolvidas sempre a partir da alma inconsciente (Carus, [1846]/2021).

Assim, segundo Carus ([1846]/2021), todo organismo superior se revela na vida como um universo de unidades orgânicas, de mônadas herdeiras daquela primeira, o óvulo, através das infinitas regenerações (desaparecimento e ressurgimento) que se dão ao longo da formação da materialidade do corpo, que é, como já visto, uma cópia, um fac-símile da arque-imago divina do ser que age inconscientemente. E é justamente esta “alma que se prepara à consciência” (p. 59) que dá ao organismo suas qualidades mantenedora, transformadora, destruidora e reconstrutora.

O mais ancestral blastocisto do organismo somente se manifeste como algo individual, como uma mona; e que, em seguida, já durante o primeiro avanço de sua formação, desenvolvam-se uma miríade de novas destas mônadas, a partir deste blastocisto; sim, que o corpo-todo, do embrião que gradativamente vá aflorando, somente seja constituído em forma de microbolhas repetitivas – células –, a partir das quais, somente aos poucos, segundo um plano superior da totalidade da ideia, sequenciem-se conjuntamente, cérebro e nervos, músculos e ossos, órgãos-dos-sentidos, de -formação e de -alimentação; enquanto que, simultaneamente, inúmeras mônadas, a surgir e perecer ininterruptamente, enquanto células-sanguíneas, circulem por todo lado; sim, que também, durante somenos uma rotação terrestre, amiúde, uma plêiade daqueles blastocistos ou células-primordiais, que se agregaram em estruturas maiores, deixarão de fazer parte da organização, se desprendam e sejam destruídas; enquanto que, outras tantas incomensuráveis, sempre de novo, se reestruturem e encadeiem às existentes; e que, ainda assim, em todas essas células formadas *ad infinitum*, sempre se realizara, de modo mui-peculiar, aquela ideia-de-vida primordial do organismo; [...] logo reconhecemos que esta primeira atuação, desprovida de

consciência, faça notar-se, de modo geral, em duplo sentido: em parte, nomeadamente, manifestar-se-á continuamente em uma e na mesma formação-primordial, porquanto, em geral, ocorra um desenvolvimento do organismo, reproduzindo- e instaurando-se ininterruptamente; e n'outra, enquanto uma superior que vise a apresentação da totalidade de um organismo estruturado multiplamente. Poder-se-ia, portanto, afirmar que aqui se repita amiúde, na própria substância, a antítese [...] entre substância e forma, à medida que a infinita replicação da célula-primordial, sob uma miríade de mônadas ou células com vida-própria, como que apresentassem a substância, o material do organismo; enquanto que as multifacetadas modificações destas células aglomeradas infinitamente, segundo o esquema superior da totalidade de nossa formação orgânica, recém fundamentassem a forma (Carus, [1846]/2021, p. 35-36, grifo do autor).

Como o entendimento da alma, consciente e inconsciente, do homem pressupõe o entendimento da estruturação e do funcionamento do organismo dele – já que alma/ideia e corpo formam uma unidade inseparável –, fica óbvia a necessidade de se compreender as estruturas e funções, corporais e anímicas, de seus elementos constituintes mais desenvolvidos, ou seja, dos seus órgãos e sistemas orgânicos individuais, também chamados por Carus ([1846]/2021) de “círculos-de-vida individuais”, “círculos anímicos”, “almas especiais” e “almas dentro da alma”.

Com a infinita replicação da mônada primordial do organismo, surgem aí células especializadas, ou seja, células que possuem uma irradiação e constituição específicas, tal como a concretização de um raio particular da ideia divina originária do ser. Tais células são tanto mais diversas da mônada primordial quanto mais distantes estão do início da formação orgânica geral (Carus, [1846]/2021).

Portanto, conforme Carus ([1846]/2021), estas células mais especializadas, mais específicas, são mais “modificadas especial e individualmente e fundidas em estruturas maiores” (p. 47) segundo as peculiaridades das irradiações destas células, ou seja, segundo suas especificidades, particularidades. Em outras palavras, os órgãos e sistemas orgânicos são formações amalgamadas destas estruturas celulares particulares que possuem a mesma irradiação específica da ideia. Desta forma, são formados todos os órgãos que compõe seus respectivos sistemas orgânicos que irão atender às mais distintas necessidades corporais – e anímicas.

Importante destacar que a relevância de uma célula especializada não depende de sua maior ou menor diferenciação em relação às mônadas mais antigas deste corpo. Assim, células mais próximas da gênese do ser ainda permanecem no corpo

maduro, seja através das infinitas regenerações das células da corrente sanguínea e do tecido epitelial, seja através da conservação do elementar, do mais antigo e essencial, nas células nervosas – que perduram sem grandes modificações orgânicas – formadas primordialmente e, pelo exposto, mais sensíveis às correntes, impulsos e diferenciações interiores mais sutis da ideia divina do ser (Carus, [1846]/2021).

Quanto a isso, o autor afirma que

remanesça realmente, em determinadas posições, essa substância, quase que integralmente nesta mesma essencialidade mais terra semilíquida, assim como ela inicialmente se fizera perceptível, por toda a parte, na predisposição geral do organismo. Aqui, pois, onde uma massa se acumule que [...] preserve continuamente a capacidade de ser modificada em sua tensão, isto é, polarizada, mediante a mais sutil irradiação espiritual da ideia, ou seja, já através do sentimento inconsciente, bem como, do pensamento consciente. Se interpretarmos este significado de tal formação bem objetivamente, então compreenderemos perfeitamente sua importância inaudita, bem como, o quanto todo o desenvolvimento anímico superior da vida repouse unicamente sobre este fulcro [o sistema nervoso] (p. 50-51).

Carus ([1846]/2021), portanto, se detém sobre o sistema nervoso, considerado por ele como o mais importante de todos os sistemas do organismo, uma vez que este “círculo-de-vida” especial é o próprio “autopropósito da vida anímica” (p. 56). Ou seja, “o único sistema *puramente* anímico, a partir de cujas percepções inconscientes e mediante uma maior concentração [do centro da estrutura nervosa], unicamente, possa desenvolver-se a consciência, é o nervoso” (p. 66, grifo nosso). Nele se vive, em si, o mais elevado, o mais cristalino, “indiferente, sereno, peculiar [e] misterioso” (p. 56), dada a maior proximidade de suas células em relação àquela mônada primordial. Dizendo de outra forma, o sistema nervoso é o *locus* da consciência, ou seja, é o correlato orgânico do consciente. É nele que a alma consciente vai surgir como “consciência de mundo” e se desenvolver rumo à sua finalidade última, a autoconsciência, no homem, idealmente. Nas palavras do filósofo: “a alma, o pensamento-basal divino do ser humano, revela-se, embora vivendo-se aí na totalidade integral do organismo humano, ainda assim, da forma mais direta, em seu sistema nervoso” (p. 54).

Desta forma, na concepção do autor, a hierarquia dos seres vivos é determinada pelo maior ou menor desenvolvimento do sistema neuronal, sendo este determinado pela quantidade de energia da alma que lhe dá origem e expansão.

Quanto maior é esta energia, mais desenvolvido é o ser, ou seja, mais desenvolvida e centralizada é sua organização nervosa e, conseqüentemente, maior é o refinamento e abundância das irradiações da ideia divina que, enquanto correlato físico, são os nervos capilarizados que atuam no corpo (Carus, [1846]/2021).

Assim, para Carus ([1846]/2021), justamente por ser o mais importante dos sistemas orgânicos, o sistema nervoso encontra-se “retraído no mais interior [do corpo], de modo que, doravante, ser-lhe-á impossível manter-se em interação direta com o exterior ao organismo” (p. 52). Ao esqueleto neuronal é facultado a tarefa de garantir maior proteção e isolamento às massas centrais deste sistema.

Destarte, o filósofo justifica – justamente devido a este isolamento do sistema nervoso em relação ao meio externo – a existência de todas as outras estruturas orgânicas do corpo, porque estas agirão, então, como mediadoras desta relação entre as massas nervosas e este meio ambiente (Carus, [1846]/2021).

Por isso, por exemplo, é que os órgãos e sistemas responsáveis pelo crescimento do organismo são totalmente formados primariamente. São eles os sistemas responsáveis pela assimilação, processamento e excreção de substâncias do meio ambiente, ou seja, os sistemas gástrico, respiratório, entérico e vascular. Porém, o ser superior precisa se multiplicar com vistas à preservação da espécie e, por isso, é formado de maneira bem definida, embora tardiamente na história do ser, o sistema reprodutor (Carus, [1846]/2021).

Entretanto, embora o sistema nervoso seja o único puramente anímico, todos os demais órgãos e sistemas orgânicos possuem uma vida anímica especial, uma “alma na alma”, uma vez que estas estruturas sejam, inicialmente, somente inconscientes e, no decorrer do tempo, possam se tornar conscientes no esquema neuronal, ainda que parcialmente (Carus, [1846]/2021).

A partir do acima exposto, podemos analisar como, no sistema de Carus ([1846]/2021), qualquer fato fisiológico tem significado psicológico e vice-versa. Em outras palavras, há um espelhamento das moções inconscientes sobre a consciência.

Dado que, pois, nunca é demais salientar, por conta da centralidade desta concepção no pensamento do autor, que, sobre esta falsa dicotomia entre alma e corpo, “cindimos, até certo ponto, em pensamento, aquilo que, segundo sua verdade e essencialidade, seja eternamente ligado e unido inseparavelmente” (p. 55).



Assim, por exemplo, [...] a abundância de uma vida-sanguínea vigorosa e de uma atividade robusta e saudável do coração, na dimensão orgânica, é ladeada por uma, ou melhor, ela mesma é uma predisposição anímica inconsciente, que seja sentida, quando ocorra o desenvolvimento da consciência, como coragem e vitalidade. Inversamente, uma vida sanguínea diminuída, uma perda significativa de sangue, uma fraqueza do batimento-cardíaco e uma flacidez de sua textura, espelhar-se-á no psiquismo, sob a forma de desânimo, medo, sentimento de debilidade e incapacidade generalizada. – Assim também, torna-se fácil constatar, bem independentemente de que lado partam, se do puramente orgânico ou do psíquico, como estas alterações do humor sejam estimuladas: o estado prolongado em condições de excitação por medo e de pusilanimidade suscita os supracitados estados doentios da vida-sanguínea e vice-versa; e tudo indica para o quanto tenhamos causa para considerarmos ambos, sempre e continuamente, como sendo algo uno (Carus, [1846]/2021, p. 58-59).

Conseqüentemente, nos perguntamos de que forma se dá esta comunicação entre o sistema nervoso e os demais sistemas orgânicos. Ou seja, como as estruturas não nervosas, os diferentes “círculos-de-vida individuais”, compartilham suas vivências e necessidades inconscientes às estruturas nervosas.

Carus ([1846]/2021) resolverá esta questão a partir da concepção, já vista, segundo a qual todo sistema orgânico não nervoso possui uma irradiação inconsciente específica, energizada e determinada pelo “círculo anímico” a qual pertença e que se fará presente no sistema neuronal, na consciência, como um sentimento, um humor consciente, conforme exemplificado na citação acima transcrita.

O autor, portanto – em nome de uma melhor inteligibilidade de sua teoria psicofisiológica –, cunha o neologismo “percepção inconsciente” para se referir à “sensação inconsciente”, ao “sentir inconsciente”, ao pressentir algo inconscientemente, nos órgãos não nervosos do organismo. Tal percepção dos sistemas inconscientes provoca estas irradiações e, assim, se espelha no sistema nervoso que, a partir daí, promove essas percepções ao grau de verdadeiras sensações na consciência, enquanto um sentimento (humor), como vimos. A importância deste “sentir inconsciente” é essencial à teorização de Carus ([1846]/2021). Ele afirma, peremptoriamente: “O ‘perceber inconsciente’ da alma [...] é aquilo que, única- e verdadeiramente, condiciona todas as disposições de humor” (p. 60).

Pois, embora seja no sistema nervoso que tais sentimentos se tornem conscientes, seguramente não podemos afirmar que seja este sistema que, por exemplo, sinta fome ou dispepsia. É assim que podemos dizer que o embrião humano, assim como um ser vivo de dignidade inferior, ou seja, sem um sistema neural suficientemente desenvolvido, tal como a planta, “não possui a capacidade de elevar esse ‘perceber inconscientemente’ [...] *obscurum* a algum tipo de percepção verdadeira e, por isso, jamais alcança o sentimento do agradável, da saciedade, nem do desagradável, da sede” (p. 59, grifo nosso). Aqui realiza-se, sobretudo e unicamente, uma recepção e repasse de estímulos.

Consoante a todo o exposto, a “influência” do corpo sobre a alma e vice-versa, nada mais é do que uma relação de influência entre um sistema orgânico sobre outro, nomeadamente, o sistema nervoso. E esta ligação se dá através das capilaridades nervosas, os nervos, deste sistema orgânico puramente anímico (Carus, [1846]/2021).

No reconhecimento da multiplicidade primordial destes sistemas e de suas percepções inconscientes especiais, por conseguinte, encontramos o primeiro ponto-de-apoio, à obtenção de uma compreensão objetivamente adequada da pluralidade interior dos diversos círculos anímicos que, originariamente, sejam inerentes a qualquer vida anímica superior. Muito antes de tomarmos consciência de um *quantum* de representações e de sentimentos, a alma vive-se aí sem consciência, como uma diversidade; e somente quando chegar-se à conclusão nítida posterior, da multiplicidade destes seus círculos-vitais, é que, mediante a tomada de ciência do próprio eu, ela encontrará seu núcleo; portanto também, proporcionar-nos-á uma representação apropriada da vida anímica” (Carus, [1846]/2021, p. 66-67, grifo do autor).

Assim, Carus ([1846]/2021) destaca que as “percepções inconscientes” mais fortes e poderosas, a ponto de dominarem o corpo como um todo, se dão através da estruturação orgânica responsável pela perpetuação da espécie, ou seja, o sistema reprodutor dos organismos superiores. Sua importância é tão grande que, nestes seres, amiúde, inclusive, os seus ciclos de vida terminam quando dois indivíduos da espécie se acasalam, já que é o objetivo de qualquer sistema orgânico, e deste, de forma especial, a evolução constante da espécie à qual pertence.

Além disto, é uma característica deste sistema o viver-se um grande prazer advindo do fato de que uma nova vida está, em potência, ao menos, a caminho de brotar no mundo, de manifestar-se na matéria uma nova ideia divina diversa da dos pais. Quanto a isto, o médico afirma:

Na alma humana, justamente por isso, situa-se nesta região, a possibilidade ao mais elevado incremento do sentimento de bem-estar e prazer interior – ao qual consta no vernáculo um termo próprio – “*volúpia*” (*Wollust*) –, que, nada mais é, do que compartilhar a percepção suprema e vívida da esfera inconsciente, do sistema sexual, à esfera suprema consciente dos nervos; sim, na alma consciente, a partir daqui, é proporcionada a potencialidade de cada, vez mais elevar- e espiritualizar-se, rumo a mais poderosa de todas as paixões – e, justamente, àquela que encerra a maior felicidade e a maior dor, qual seja, a do *amor* (Carus, [1846]/2021, p. 65, grifo nosso).

A partir da exposição acima acerca do acasalamento dos seres de círculos-de-vida superiores, nos deparamos com um novo conceito: a ideia da espécie.

Como a espécie necessita de dois indivíduos de sexos opostos para sua continuidade, para sua preservação, Carus ([1846]/2021) nos diz que este casal - enquanto dois indivíduos fundamentados e grandemente determinados por suas ideias únicas e divinas - é uma representação da ideia da espécie.

Igualmente, por conseguinte, a geração sexuada adquire agora um significado superior, pois, por meio dela, ambos os organismos de fato reais, que procriam, representam *um ideal – a ideia da espécie*, que, em si e para si, jamais manifeste-se corporalmente e, destarte, oferecem ensejo para que, amiúde, uma ou várias, das infinitas ideias de indivíduos, contidas no conceito da espécie, doravante realmente, possam chegar à manifestação (p. 72, grifo nosso).

Portanto, segundo Carus ([1846]/2021), a ideia da espécie é algo que não se viva aí materialmente, no espaço concreto do mundo, mas sim como um ente puramente ideal, um pensamento de Deus que se expressa, se realiza, através de toda a multiplicidade de todos os indivíduos da espécie. E, desta mesma forma, o indivíduo pode ser descrito como um conjunto das infinitas unidades vivas (mônadas), as células, que o compõe e que são descendentes das mônadas primordiais, cabendo lembrar que muitas destas células primevas permanecem no corpo maduro. Ou seja, um indivíduo é composto pelos infinitos desdobramentos (metamorfoses) da ideia da mônada, de modo que podemos afirmar que a expressão divina do organismo deste indivíduo “esteja determinada a ser uma provisória, à cuja ideia, somente seja emprestada uma existência duradoura, dentro da ideia da espécie, *por meio de inestimáveis repetições, de geração em geração*” (p. 53-54, grifo nosso).

Nas palavras do autor:

A ideia da espécie, portanto, vive-se aí ao tornar-se realidade, na medida do possível, infinitas vezes, em indivíduos singulares; assim como, inversamente, a ideia do indivíduo vive-se aí, à medida que esta instaure-se potencialmente infinitas vezes, enquanto célula-primordial individual ou *mona* (Carus, [1846]/2021, p. 68, grifo do autor).

O pensador romântico então discorre sobre a trifurcação das ideias distintas nos seres mais desenvolvidos, ou seja, sobre as ideias da espécie, do ser individual e da mônada. Primeiramente, o filósofo vai salientar que, no grande conjunto da ideia da espécie, todos os indivíduos aí contidos são, fundamentalmente, distintos entre si, tais quais as infinitas mônadas que habitaram, e ainda habitam, estes indivíduos. O autor segue afirmando que a quintessência da ideia da mônada é o organismo maduro, e que a ideia do indivíduo, enquanto uma dentre as infinitas ideias divinas da espécie, somente possui durabilidade dentro desta última ideia, que sempre se modifica, se transforma, em eterno devir, quando da realização de uma nova revelação individual especial da espécie no mundo – esta advinda da cópula entre dois seres de sexos opostos que representam o ideal da espécie, sendo que o novo ser sempre herdará um traço das ideias particulares dos seus progenitores. Aqui há um movimento de retroalimentação em que o novo surgimento de um indivíduo da espécie “produz” uma “nova” ideia de espécie, dado que todos os indivíduos são inatamente diferentes. Nas palavras de Carus ([1846]/2021, p. 74): “Através de cada ato, portanto, por meio do qual a ideia da espécie humana se incorpore, se torne real, também reiteradamente começa a viver-se aí outra, dentre as ideias infinitas, inerente à ideia-total da humanidade”.

Especificando ainda mais a relação da ideia da espécie com a do indivíduo, Carus ([1846]/2021) afirma que o “indivíduo, em contrapartida, que concebemos como manifestação temporal individual [...], sempre permaneça sendo tão-somente um fragmento da totalidade do indivíduo ideal” (p. 68).

Segundo o médico germânico:

deve ser evidente por si mesmo, que a ideia de um organismo, que somente possa ser revelada à medida que algo em si somente ideal – a espécie – viva- e instaure-se aí, sempre de novo e peculiarmente dentro desta, precise conter um sentido superior em relação à uma ideia que já, em cada fragmento de seu próprio organismo, seja capaz de multiplicar-se; e que, embora sempre renovada, ainda assim,

somente e reiteradamente, possa viver-se aí da mesma maneira (p. 72).

Assim, para Carus ([1846]/2021), a ideia da espécie possui uma dignidade superior, ou seja, maior energia (produtividade) e amplitude (possibilidades) do que a ideia do indivíduo, de modo que a potência de devir da ideia da humanidade ocorra sempre através das novas realizações dos indivíduos da espécie. Do mesmo jeito, a ideia da mônada é, hierarquicamente, inferior à ideia do indivíduo.

Já no que concerne aos fatores que determinam a imensa diversidade dos indivíduos de uma mesma espécie, o autor pontua os dois motivos que determinam tal diferenciação. Como já sinalizado, estes motivos são a ideia fundamental divina do próprio ser e a troca que o indivíduo estabelece com o meio circundante (Carus, [1846]/2021).

Como vimos, a ideia da humanidade - que é a mais digna, ou seja, a que possui maior história, maior energia divina dentre todas as ideias das espécies da natureza - é dotada, em si mesma, de infinitas possibilidades de ideias de indivíduo, fato este que comprova sua maior hierarquia em relação às ideias do indivíduo e da mônada (Carus, [1846]/2021).

Mas, para além disso, ainda há um outro fator bastante poderoso para explicar esta diversidade dos seres humanos, qual seja, a relação que o indivíduo estabelece com seu entorno, com o mundo. Como vimos mais acima, Carus ([1846]/2021) lança mão da expressão “conflito com o meio exterior” para designar este “encontro”.

Estes dois fatores, agindo conjuntamente, proporcionam uma maior peculiaridade aos indivíduos, uma maior acurácia, diferença, heterogeneidade, das individualidades entre os seres da mesma espécie, já que “quanto maior a energia de uma ideia tanto mais abrangente sua história, bem como, o círculo de possibilidades, dentro das quais sua revelação possa alterar-se” (Carus, [1846]/2021, p. 79).

Desta feita, Carus ([1846]/202) afirma que o objetivo da vida humana é marcar o mais fortemente possível a diferenciação do indivíduo, ou seja, alcançar “‘a personalidade’, enquanto ápice de toda a individualidade” (p.78-79). Ele equipara esta conquista da “personalidade” à, já mencionada, autoconsciência do ser humano que constitui o *télos* da humanidade. Isto é, somente um indivíduo altamente diferenciado organicamente pode engendrar, da forma mais intensa, a consciência da ideia divina (autoconsciência) que é sua própria essência e fundamento.

A teleologia do sistema de Carus ([1846]/2021) apresenta fortes semelhanças com a do sistema de Jung. Para o primeiro, a meta da vida, como visto acima, é a conquista da “personalidade”, já presente, como potência, na ideia divina inconsciente originária do ser. Esta “personalidade” inata e potencial impele o indivíduo, de forma inconsciente, através da qualidade intuitiva da sua ideia divina, da sua “previsão inconsciente”, a desenvolver-se o mais diferenciadamente possível.

Para Jung ([1946]/2006c), o objetivo final do homem também representa, como visto no capítulo 3, a maior diferenciação possível do indivíduo frente à coletividade. Mas não uma diferenciação autoerótica, narcisista, determinada pelo eu consciente, mas sim a mais forte alteridade assentada pelo todo do mundo que, psicologicamente, Jung define como o arquétipo da totalidade, o Si-mesmo. Ou seja, o Si-mesmo, como todo arquétipo, possui, *a priori*, uma precognição inconsciente da personalidade individuada latente. Este fato impulsiona o ser, potencialmente, ao seu mais alto destino. A esta progressiva diferenciação do indivíduo, Jung denominou de “processo de individuação”, como já vimos.

A título de clareza, devemos insistir no que já foi exposto no capítulo 3 desta dissertação. Segundo Jung ([1946]/2006c), a individuação não é a tomada de consciência da totalidade do Si-mesmo, tarefa esta inatingível ao homem, mas sim à centralização, à integralidade da personalidade produzida pela tomada de consciência daquilo que, segundo a direção do Si-mesmo, pode ser conscientizado por cada indivíduo particular. A individuação “consiste em uma união feliz entre o eu e o Si-mesmo, em que os dois preservam suas qualidades essenciais” (p. 164).

O mesmo ocorre com a teoria de Carus ([1846]/2021), já que a autorrealização do ser, ou seja, a consciência completa do Deus que habita o ser é postulada enquanto uma meta ideal e não passível de realização, como já visto.

Carus ([1846]/2021) ainda salienta que, no momento de vida em que a alma consciente comporta mais força - ou seja, na época em que os corpos dos indivíduos atingem a maturidade para a procriação e, conseqüentemente, apresentam uma maior atração entre si -, verifica-se a maior diástase entre as individualidades da espécie.

Nas palavras do autor:

Portanto, o tipo e o modo através do qual um organismo seja envolto, ao longo de sua formação; respectivamente, como este entorno o influencie, fomentando- e favorecendo ou estorvando- e prejudicando-o, pode e precisa modificar sua peculiaridade, da maneira mais

significativa; assim como, sua manifestação espacial, também a sua vida anímica, mesmo aquela ainda inconsciente, transformar-se-á, o mais inusitadamente, de acordo às diferentes influências que lhe sobrevenham. Todos os organismos, todas as almas, de uma ordem superior, destarte, possuem em si e em torno de si, e vice-versa, também um espectro mais amplo de potenciais dispersões e oscilações. No ser humano, na alma humana individual, esta diversidade é ingente e pode ser provocada, não obstante a mesma, pré-disposição primordial, pela variedade das influências, já desencadeadas durante a sua primeira formação inconsciente (p. 79-80).

Enquanto acima nos referimos à relação entre a consciência e o meio ambiente, aqui nos detemos em um ponto de suma importância para o sistema psicológico de Carus ([1846]/2021), qual seja, a relação que o consciente precisa estabelecer com o inconsciente a fim de que se desenvolva, primeiramente, a consciência de si e, idealmente, conforme esta progrida, a autoconsciência, sempre lembrando que a consciência é uma derivação do inconsciente, ou, em outras palavras, a consciência é inconscientemente desenvolvida, tal como em Jung ([1946]/2006c).

Para começar, Carus ([1846]/2021), para fins de um melhor entendimento – já que toda vida anímica constitui um todo derivado da ideia do indivíduo e que, somente em pensamento, podemos separar os elementos que sejam, sempre, irradiações da mesma alma - discrimina o inconsciente sob três diferentes aspectos. Numa etapa em que a consciência ainda não tenha brotado, há somente o *inconsciente absoluto geral*, como no embrião em maturação. A partir deste inconsciente, o organismo se forma e se desenvolve, prometeicamente e epimeteicamente, dentro do corpo materno, exclusivamente através da “ação zelosa da ideia inconsciente”, já que, como ainda não há consciência, a ideia divina do ser – o pensamento inconsciente de Deus – ainda não se desdobrou em alma. Ou seja, tal inconsciente absoluto geral abarca, neste estágio de desenvolvimento da vida anímica, toda a vida do organismo em evolução.

Quando do surgimento da consciência, já na criança pequena, a ideia se metamorfoseia em alma, o que equivale dizer que a vida anímica se bifurca em alma consciente e alma inconsciente, sendo ambas centelhas da mesma alma, como vimos logo acima (Carus, [1846]/2021).

Mas o filósofo nos informa sobre duas esferas inconscientes distintas que qualificam o inconsciente a partir daqui: o *inconsciente absoluto parcial* e o *inconsciente relativo* (Carus, [1846]/2021).

Na atividade do inconsciente absoluto parcial, no ser desenvolvido à consciência, permanece tudo aquilo que se referiu, na vida embrionária, à atividade formativa do ser humano, ou seja, seu crescimento, alimentação, vida-sanguínea, respiração e secreção, por meio da ação do inconsciente absoluto geral no embrião. Mas algo do inconsciente absoluto, seja este um geral ou um parcial, sempre permanecerá no reino do incognoscível. “Sobre este [inconsciente] se estende, bem essencialmente, o véu de Ísis, que jamais, verdadeiramente, poder-se-á desvelar à consciência” (Carus, [1846]/2021, p. 82).

Já no sistema nervoso, que Carus ([1846]/2021) qualifica como o puramente anímico, surge e desenvolve-se plenamente a vida anímica consciente, como já vimos alhures, a partir da evolução da percepção inconsciente em consciência de si mesmo e, progredindo ainda mais, em consciência do divino em nós - a autoconsciência. “Gradativamente [...], desenvolve-se, com a proximidade cada vez maior da vida-madura, o mundo peculiar da alma autoconsciente, *sensível, volitiva e cognoscitiva*, a partir do estado desprovido de consciência originário” (p. 14, grifo nosso). Ou seja, inconsciente e consciente são apenas raios da mesma alma, como já se disse em outro lugar, neste capítulo.

Esta alma consciente de Carus equivale grandemente à psique consciente de Jung ([1946]/2006c), uma vez que tal aspecto da alma se apresenta como a instância do psiquismo que percebe e conhece, além de ser um atributo seu a vontade livre.

Quanto ao inconsciente relativo, o filósofo nos diz que seu conteúdo é constituído por elementos que já foram conscientes na vida anímica e, dado que apenas uma diminuta parcela de todas as nossas representações conscientes pode, a cada momento, ser mantida na consciência, a grande maioria destas representações repousa neste inconsciente relativo. Assim, os conteúdos deste se unem ao inconsciente absoluto parcial, já que tais inconscientes são facetas do único e mesmo inconsciente. Tais conteúdos inconscientes precisam apenas de um leve toque para voltarem a se tornar conscientes, ou seja, são conscientes de forma latente (Carus, [1846]/2021).

Quanto a estes conceitos de inconsciente, o filósofo germânico afirma:

entretanto, mesmo aqui, todos os processos formativo-destrutivos e restauradores da vida, ainda ocorrem totalmente sem qualquer coparticipação da consciência; e, dessarte, tal inconsciente já não é mais um geral, mas somente um parcial. Em contraposição ao



absoluto, ou pura- e simplesmente, ao inconsciente, isto é, porquanto, às vezes, seja reconhecido mais como geral e, em outras, como parcial, encontra-se o inconsciente relativo; ou seja, aquela área de uma vida anímica, que realmente já alcançara à consciência e que, não obstante, possa novamente, por algum tempo, tornar-se inconsciente, mesmo assim, amiúde retorne à consciência; uma área que continuamente abarcará, na alma totalmente madura, ela própria, a maior parte do mundo do espírito, porque nós somente podemos, à cada íterim, realmente captar e manter presente, uma fração proporcionalmente ínfima da totalidade do mundo de nossas representações (p. 81-82).

Destarte, como vimos acima acerca da existência de um único inconsciente, não devemos nos deixar enganar pelas diferenças de nomenclaturas que Carus ([1846]/2021) engendra para descrever este conceito, já que todas as representações concernentes ao inconsciente relativo dormitam no inconsciente absoluto parcial para, como veremos mais adiante, serem modeladas e revigoradas neste único e mesmo inconsciente.

Desta forma, pretendemos deixar claro que, no pensamento do filósofo, há apenas um inconsciente que atua de diferentes formas. Daí a necessidade de múltiplas nomenclaturas para este inconsciente divino e inato em nós (Carus, [1846]/2021).

O médico, então, lança mão de uma metáfora para explicar a fundamental relação entre a consciência e o inconsciente da vida da alma:

Verdadeiramente sempre, em tais relações, única- e exclusivamente, somente possa falar-se da *circulação* entre certas regiões inconscientes e outras conscientes, da vida anímica; sendo que ambas, sempre somente sejam raios distintos do mesmo divino e uno. A relação próxima deste, aparentemente inferior, isto é, do inconsciente parcial, ao superior, à consciência pura do espírito maduro, ademais, talvez possa ser ilustrada mais nitidamente, comparáramos a expressão da vida anímica plenamente consciente, à ponta rutilante de um domo gótico, que atraia o olhar à riqueza de seu ornamento e à sua forma geral, que aspira ao céu; o qual, não obstante, não reluziria ou adquiria sua beleza, nem sustentar-se-ia em seu alto, não fora seu fundamento, que repousa invisível, profundamente, sob à terra (aqui, como metáfora do inconsciente absoluto [parcial]), que, por toda a parte, sustente- e afeire-o inteiramente, por meio de seu apoio e assentamento técnico interior na obra, à base de muros e ferragens. Realmente, bem da mesma maneira, como aquele lado externo cintilante de uma construção dependa de seu fundamento invisível, assim também, todas as qualidades supremas e excelsas da vida anímica consciente, dependem de uma miríade de relações com o inconsciente da alma; e, assim como aquela ponta do domo, da catedral gótica, fatalmente

rua, somente mediante o rompimento de apenas um de seus engates de ferro ou o deslocamento de apenas uma de suas pedras angulares; assim também, imediatamente desaparecem as brilhantes manifestações do espírito, tão logo, o menor óbice obstrua a ação inconsciente da alma, como ocorre, por exemplo, no modo em que conduza a circulação-sanguínea do coração ou administre a alternância da respiração. [...] Ao olhar daquele que aprendera a compreender essas manifestações em sua totalidade, isso tudo deva parecer um sinal belo e necessário da fundamentação conjunta de ambas as esferas da vida anímica, da consciente e da inconsciente, em uma e mesma essencialidade ou ideia divina (p. 83-85, grifo nosso).

Segundo Douglas (2002), o inconsciente didaticamente tripartido de Carus ([1846]/2021), acima discriminado enquanto inconsciente absoluto geral, inconsciente absoluto parcial e inconsciente relativo, antevê os conceitos junguianos de inconsciente arquetípico, inconsciente coletivo e inconsciente pessoal, respectivamente.

Quanto a esta comparação com os “tipos” de inconscientes da Psicologia de Jung, fica clara a equivalência entre o inconsciente relativo de Carus, acima descrito, e o inconsciente pessoal de Jung ([1946]/2006c), uma vez que neste inconsciente se encontram representações que já foram conscientes mas que, por falta de energia ou por repressão do eu consciente, se desvincularam da consciência, embora possam retornar a ela a qualquer momento, segundo as circunstâncias.

Já o inconsciente absoluto geral de Carus, também descrito acima, se equipara ao que Douglas (2002) chama de inconsciente arquetípico. Como salientado no capítulo 3 da presente dissertação, denominamos, com Jung ([1946]/2006c), de inconsciente psicóide a este estrato da psique.

Estes inconscientes de Carus e Jung se assemelham na medida em que estão presentes sem a concorrência da consciência ainda não formada. Manifestam-se ainda nos primórdios da vida individual como um *a priori* predecessor ao advento da psique consciente. Em Carus ([1846]/2006), a ideia divina ainda é totalmente inconsciente, embora já contenha em si toda a particularidade e potencialidade da personalidade que, idealmente, se formará no decorrer do tempo. Em Jung ([1946]/2006c), o inconsciente psicóide dispõe ao ser toda gama de arquétipos que, na roupagem de imagens arquetípicas, irá desenvolver e estruturar a mente consciente.

Quanto ao inconsciente absoluto parcial de Carus ([1846]/2021) e o inconsciente coletivo de Jung ([1946]/2006c), também podemos notar similaridades. Ambos já pressupõem o nascimento da consciência no ser e são os responsáveis pelo desenvolvimento e enriquecimento do consciente, sempre a partir do inconsciente, em direção a sua meta final. Isto ocorre porque eles põem à disposição do psiquismo consciente, decorrente das experiências vividas, seus elementos constituintes inconscientes que têm a potencialidade de se tornarem conhecidos de alguma forma. No caso de Carus, as ideias divinas parciais do ser são estes elementos constituintes. Em Jung, tais elementos são as representações arquetípicas (ver capítulo 3). Em ambos os casos estes inconscientes são os responsáveis pela estruturação e desenvolvimento da vida anímica.

O médico e filósofo também aponta particularidades essenciais às esferas consciente e inconsciente da alma. Na vida da ideia divina inconsciente do ser, ou seja, no inconsciente absoluto geral (ou inconsciente primordial), impera a necessidade e a coerção da ação providente da ideia. Isto acontece porque há um impulso inconsciente inato na ideia do ser que o impele a formar-se o mais diretamente e certamente possível em direção à consciência do divino, ou seja, à autoconsciência que é a finalidade ideal última de todo ser humano. A isto equivale, em sua face corporal, ao indivíduo mais especialmente e peculiarmente diferenciado organicamente, de modo a marcar-se o mais profundamente a diferenciação do indivíduo em relação aos seus pares de espécie. Na vida madura do homem, esta necessidade e coerção pertencem à esfera do inconsciente absoluto parcial da alma, esfera esta responsável por todos os processos estruturantes, desenvolvidores, mantenedores e revigorantes do organismo, processos estes nos quais a consciência não concorre. Aqui, o inconsciente se encontra totalmente no âmbito do inconsciente absoluto, seja como um geral ou como um parcial, “conquanto também a nossa psique persista inicial-, e também posteriormente, em sua maior medida, no nível da inconsciência” (Carus, [1846]/2021, p. 97-98).

Outra característica do inconsciente é sua espontaneidade, definida por Carus ([1846]/2021, p. 96) como “a capacidade de saber e fazer algo, sem o necessário treino prévio, nem o cansaço subsequente”. Ou seja, no inconsciente, conceitos relacionados à consciência, tais como aprendizagem, treinamento e o próprio cansaço advindo daí simplesmente não se aplicam, dado que todo agir inconsciente é divino e, por isso mesmo, infatigável, preciso, incessante e de maior potência. Em relação a

isto, podemos entender como o organismo se forma, se desenvolve e age, ininterruptamente e incansavelmente, mesmo durante a fase embrionária ou no sono profundo cotidiano, por exemplo.

Neste sistema inconsciente de Carus ([1846]/2021) também não há qualquer tipo de reconhecimento de mundo, já que este reconhecimento pressupõe uma consciência, assim como não há vontade individual, uma vez que esta pressupõe tal reconhecimento consciente. Nunca é demais salientar que todas estas particularidades do inconsciente, elencadas neste e nos parágrafos precedentes, derivam do indefectível desejo de devir inconsciente da ideia divina do ser.

Sobre este sistema, o autor ainda afirma:

o inconsciente, e por conseguinte, aquilo que seja determinado pela necessidade, contenha em si, por sua vez, justamente porque segundo sua essência seja algo divino, uma segurança, sabedoria e beleza, à qual o consciente e livre, mesmo em seu píncaro supremo, jamais será capaz de alcançar plenamente, na mesma medida. Lá onde o pensar consciente oscila e talvez acerte duas vezes o falso e somente uma vez, o verdadeiro, mesmo querendo o certo; lá a ação zelosa inconsciente da ideia segue com a maior determinação e profundidade – conforme nossa compreensão, mediante sabedoria inconsciente –, seu passo totalmente bem adequado; e forma seu ser aí, muitas vezes, com uma beleza que, em toda sua abrangência, jamais possa ser captada pela vida consciente, quiçá, imitada (Carus, [1846]/2021, p. 88).

Detemo-nos, agora, sobre as peculiaridades da esfera consciente da alma. Para Carus ([1846]/2021), a vida da psique opera através das mais relevantes antíteses concernentes aos sistemas inconsciente e consciente. Assim, conseqüentemente, quando do surgimento da consciência, nela encontramos particularidades que se polarizam àquelas do âmbito inconsciente. À percepção inconsciente se polariza o sentimento consciente, à interiorização se polariza a memória, à intuição, a previsão consciente, como já vimos neste capítulo. Mas o autor vai além e apresenta novas dicotomias. Destarte, surgem, na consciência, a liberdade do ser que se coteja à necessidade surda e muda do inconsciente, o arbítrio que se compara à coerção da ideia inconsciente e a capacidade de aprendizado, treinamento e subsequente fadiga à espontaneidade do inconsciente.

No que diz respeito a esta fadiga, ao cansaço acima mencionado, faz-se mister acrescentar que não é somente frente ao consciente que tal disposição se manifesta. O inconsciente também apresenta esta faceta, mas unicamente quando este

encontra-se combinado com este consciente, tal como na ação consciente de nossa musculatura formada e mantida inconscientemente, que se cansa após grande esforço e, por consequência, necessita de suspensão e revigoramento. Muito distinto é o pulsar inconsciente do coração que nunca se fatiga (Carus, [1846]/2021).

A partir do exposto, Carus ([1846]/2021) sustenta que “toda nossa existência psíquica continuamente *oscile* entre inconsciência e consciência, *um constante pendular* entre arbítrio e coerção, liberdade e necessidade, que, imutavelmente, seja-nos auferido à totalidade de nossa vida” (p. 87, grifo nosso). Ou seja, na vida da psique há uma constante circulação entre consciente e inconsciente, um agindo sobre o outro. Pois, embora haja regiões da alma e, assim sendo, do corpo, que são, realmente, puramente conscientes ou puramente inconscientes, o objetivo da vida do ser humano somente pode acontecer através da recíproca cooperação e influência destas duas instâncias da psique, embora, de fato, “a essencialidade (*Wesenheit*) eterna da alma tanto mais opere no inconsciente que no consciente” (p. 89, grifo do autor).

Neste ponto, Carus ([1846]/2021) marca a extrema importância desta circulação entre consciente e inconsciente. Para o desenvolvimento anímico do ser humano, é imperioso que as representações conscientes, sejam elas latentes ou factuais, retornem, periodicamente e reiteradamente, ao inconsciente para, assim, no devido tempo, ressurgirem remodeladas e revigoradas, na consciência. Um exemplo desta circulação fundamental ao desenvolvimento do ser ocorre pela necessidade que temos de, todos os dias, retornarmos durante algumas horas a este inconsciente, ao dormirmos, no sono profundo, já que o consciente “necessite de um retorno periódico ao inconsciente; regresso este, que caracterizamos sob o nome de sono” (p. 89).

Sobre esta circulação:

qualquer impressão ou representação, após repouso inconsciente, por longo período, na alma, ao ser novamente evocada à consciência; ou quando ela, segundo a própria dinâmica regular da vida anímica [...] redespertar por conta própria, ao reemergir, sempre houvera se tornado um tanto diferente, sob algum aspecto; e que, a partir de então, ela não será mais completamente idêntica à sua forma anterior. Em casos individualizados, talvez a representação houvera sido potencializada, terá ganho em beleza, volume e diversidade; já n'outros, como que terá regredido e perdido em beleza, plenitude e potência. [...] Ademais, isso não vale somente às representações, pensamentos e sequências de raciocínios isolados, a saber, que um retorno ao inconsciente, incrementa- e fortaleça-os; mas também, ao

indivíduo, de modo geral, à totalidade da ideia fundamental do organismo: o atávico mito de Anteu, o filho da Terra, que, a cada contato com a mãe, ganhava novas forças, repete-se, em relação ao inconsciente, em cada ser humano: expressamente, isso ocorre, no que diga respeito à alma consciente, pelo inegável efeito relaxante do sono; isto é, justa- e principalmente, em função do periódico retorno à inconsciência. Quantas vezes não nos deparamos, pois, com o dado de que um pensamento que resistisse em tornar-se inteiramente diáfano; ou uma relação, que teimasse em não deixar-se estabelecer, muitas vezes, mediante uma breve imersão em sono sereno, como de supetão, despontasse translucidamente à consciência; até mesmo, que algumas lembranças isoladas, que, eventualmente, houvessem desvanecido com o tempo, repentinamente, após tal breve escapada da consciência, ressurgam, cristalina- e precisamente, à alma (Carus, [1846]/2021, p. 102-103).

Acima, somente tratamos da ação do inconsciente sobre a consciência. Entretanto, a influência acontece de forma recíproca, ou seja, as representações conscientes também agem sobre aquele inconsciente absoluto parcial que é o principal responsável pela formação e transformação da estrutura corporal. Portanto, também por meio da consciência, o organismo se modifica. Um singelo exemplo deste agir é aquele em que o sentimento consciente de ira - que possamos vir a experimentar – provoca uma secreção tóxica da bile. Inversamente, tal secreção inconsciente engendra uma disposição consciente de humor amargo irado. Destarte, “uma redistribuição da vida formativa inconsciente, seja exatamente homônima àquela que anteriormente se objetivara, na consciência, sob a forma daquelas respectivas representações” (Carus, [1846]/2021, p. 94).

Imprescindível a tal influência recíproca entre consciente e inconsciente é o inconsciente relativo que se “une”, periodicamente, a este inconsciente absoluto parcial formativo, interferindo sobre a nutrição e progresso do organismo, como visto logo acima. Será, justamente, através das representações deste inconsciente relativo – ora alijadas da consciência – que a atividade do inconsciente constitutivo será alterada, de alguma forma, e vice-versa (Carus, [1846]/2021).

O filósofo romântico afirma sobre isto:

Contudo, não é só o inconsciente absoluto, à medida que este seja a base, a partir da qual, posteriormente, a consciência se desdobre e, conquanto este ainda persista, ao lado desta, que deva ser reconhecido na alma; mas também, o inconsciente relativo ou secundário, ao qual, o consciente, periodicamente, sempre de novo, retorne. Bem assim sucede com o agir inteiramente inconsciente, efetivamente, de todos aqueles sentimentos e reconhecimentos, que

já alguma vez antes chegassem à consciência, mas que, em seguida, voltassem a dormir inconscientemente na alma, na medida em que estes interfiram continuamente na vida anímica consciente quanto naquilo que denominamos de vida anímica inconsciente absoluta, ora fazendo-lhe bem e estimulando-a, por meio do regado e do belo e ora perturbando- e obstruindo-a, através do tosco e deselegante (Carus, [1846]/2021, p. 91-92).

Nos debruçemos, agora, sobre outra peculiaridade essencial e de extrema importância no que alude ao inconsciente, qual seja, a generalização. Nela, o inconsciente de um ser se conecta ao mundo, ou, melhor dizendo, “à generalidade do mundo; – ou, como também poder-se-ia chamá-lo –, sua incorporação ao universal” (Carus, [1846]/2021, p. 96).

Como já vimos, quando do nascimento da consciência, o indivíduo encontra nesta um sentimento de individualidade, fato este em total acordo com o caminhar progressivo em direção à conquista da “personalidade” que é a meta da vida, como visto. Porém, juntamente com tal sentimento também nasce outro, caracterizado por um sentimento de desagregação, separação, em relação à totalidade do cosmo. Contudo, no inconsciente absoluto, geral ou parcial, sempre permanece a particularidade da generalidade da existência geral do mundo, uma vez que é a partir desta generalidade que o indivíduo se conecta ao todo deste mundo. Esta conexão é uma necessidade da alma, haja vista que todo o cosmo possui uma vinculação orgânica interior, como explicamos no início do capítulo (Carus, [1846]/2021).

Esta generalidade do inconsciente, segundo Carus ([1846]/2021), vincula a ideia divina do indivíduo à ideia da espécie a qual pertence, assim como à ideia do todo do mundo, ou seja, de todas as materialidades do mundo. E esta vinculação da alma do indivíduo com a alma da natureza exterior, esta ligação geral com o macrocosmo, esta incorporação ao geral, será tanto maior quanto mais elevada e digna for a ideia original divina deste indivíduo.

Cabe ainda ressaltar, com Carus ([1846]/2021), que, embora o conceito de generalidade seja uma propriedade do inconsciente, algum elemento desta esfera pode emergir, mediante certas circunstâncias, à alma consciente.

Sobre esta generalidade do inconsciente, o médico afirma:

conquanto também a nossa psique persista inicial-, e também posteriormente, em sua maior medida, no nível da inconsciência, também nela, à medida que seja inconsciente, não só percebamos

inconscientemente, suas próprias condições de vida; e, através da interiorização e da intuição, às redefinamos, retroativa- e prospectivamente; como também, a mesma, enquanto ideia-parcial, inicialmente, da humanidade e, mais avante, do todo-do-mundo, precise ser permeada inconscientemente, ora mais aproximada- ora mais distantemente, por todas as moções da alma da humanidade e das almas do mundo. É necessário, todavia, também neste contexto, inicialmente, ter perfeita- e nitidamente presente, que este ser perpassado, em parte, somente ocorra em relações extremamente distantes; mas que, ainda assim, essas ocorram real- e verdadeiramente, em algum grau. [...] De modo similar, segundo isso, é possível cogitar, que o todo do reino da vida inconsciente em nós, de alguma maneira, seja aficcionado e necessite sê-lo, pela totalidade dos círculos-de-vida da humanidade, da vida terrestre; sim, até mesmo, da vida do universo, justamente porque este se apresente decididamente como parte integradora dessa totalidade (p. 97-99).

Cotejando com a teoria junguiana, esta generalidade do inconsciente que conecta todo o cosmo está em acordo com o conceito metafísico do *unus mundus* (mundo uno) que Jung ([1954]/2021a) apresenta em seus escritos mais tardios e que toma de empréstimo do alquimista do século XVI Dorneus.

Esta concepção filosófica entende que há uma unidade original *a priori* do todo do mundo, uma ligação casual fenomênica entre todas as formas materiais, equivalendo, segundo o psicólogo suíço, à inconsciência primordial dos antigos gnósticos que, por falta de uma dualidade de opostos, não admite qualquer consciência. Ou seja, a unidade de todas as manifestações materiais é inconsciente. “Tudo está relacionado com tudo e que, por isso, apesar de toda a variedade de modos de apresentação, no fundo, existe algo como uma unidade [inconsciente] entre eles” (Jung, [1954]/2021a, p. 269).

Seguindo a trilha do pensamento de Carus ([1846]/2021), ele avança se questionando como a doença pode acometer o homem, dado que, como vimos, a essência e fundamento deste, o inconsciente, é divino e, portanto, infatigável e sábio em relação ao seu funcionamento vital somático.

Quanto a isso, o autor afirma que, realmente, na vida anímica inconsciente não deveria haver nenhuma enfermidade. Entretanto, são justamente os órgãos e sistemas orgânicos que menos participam da vida consciente - os que mais diretamente são regidos pelo inconsciente absoluto (geral ou parcial) - que mais variavelmente adoecem. Portanto, os sistemas do corpo que mais são acometidos por doenças são o sanguíneo, o digestivo, o glandular, o secretor e o excretor, enquanto o sistema puramente anímico, o nervoso, é muito menos frequentemente acometido



por moléstias, devido à sua resistência firme frente a estas, uma vez que a ideia divina se viva aí da forma mais pura e cristalina (Carus, [1846]/2021).

Em outras palavras, Carus ([1846]/2021) explica que as estruturas mais passíveis de enfermidades são aquelas que se comunicam mais diretamente com o meio ambiente, estando, portanto, mais abertas a um agente externo vivo que determina a doença, ao contrário da consciência que se encontra mais retraída, menos exposta, no interior do corpo humano.

Esta aparente contradição entre as suscetibilidades ao padecimento nos sistemas inconsciente e consciente do organismo ocorre porque, segundo Carus ([1846]/2021), não é um órgão em particular que adoece, mas sim, conforme sua visão holística de mundo, o todo do corpo, a totalidade do organismo em si. “Em lugar algum poderá continuar mais havendo, um estado perfeitamente cristalino normal” (p. 107).

Além disso, o agente patogênico somente adentra o corpo humano devido à liberdade, autonomia e arbítrio da consciência do homem, já que, a partir disto, este homem pode se desviar do caminho preciso determinado pela sua ideia inconsciente essencial divina. Sobre esta questão, o autor germânico afirma que quanto maior a liberdade (consciência) de um ser vivo, maior o número de doenças que podem acometer este ser, fato este que explica a ocorrência de menos doenças em animais menos desenvolvidos animicamente. Ele afirma: “[é] justamente a consciência que, de fato, condicione a doença e que o inconsciente absoluto nada saiba a seu respeito” (Carus, [1846]/2021, p. 109).

Carus ([1846]/2021) também nos informa que a doença resulta da ação de um ser vivo exterior, e, sendo assim, conforme visto em todo este capítulo, este possui, tal qual todo ser vivo, como essência e fundamento, uma ideia, exógena e oposta (restritiva), àquela do organismo humano. O autor vai muito além e argumenta que a doença é o mal físico que tem como correlato psíquico o próprio mal em si. Nas palavras dele:

a doença, de fato, não possui qualquer poder sobre o reino da vida anímica verdadeiramente inconsciente e que seja absolutamente verdadeira, a sentença que afirma que o conceito de doença, em si e por si, tampouco exista inteiramente na ação zelosa inconsciente de um divino, quanto, em sentido moral, o conceito do mal; ambos, tanto a doença – o mal físico – quanto o mal – como doença psíquica –, somente surgem mediante os conceitos do arbítrio, da maior autonomia e da liberdade [da consciência] (p. 108-109).

Após esta breve incursão nas problematizações acerca do conceito de doença, nos vemos autorizados, conseqüentemente, a nos perguntarmos: mas o que cura?

Conforme Carus ([1846]/2021) nos diz direta e claramente: o próprio inconsciente. Ou, em outras palavras, “aquela moção maravilhosa e secreta interior da vida inconsciente, a assim chamada, força curativa natural ou o médico interior do ser humano, através de cuja ação, passo a passo, doenças sejam solapadas” (p. 109).

Esta cura se realiza unicamente por meio desta via, graças a mudanças bem específicas do funcionamento do organismo que ocorrem com uma velocidade e precisão admiráveis, ou seja, justamente através das qualidades do inconsciente já vistas, tais como sua natureza divina, sua saúde primordial inesgotável, sua sabedoria que se opõe à conjectura da doença, negando-a e combatendo-a da forma mais decidida e perene, sempre em busca da saúde do corpo adoecido, do seu bem-estar geral, ou, até mesmo, do restabelecimento frente à uma lesão não mórbida. De forma bem resumida, para Carus ([1846]/2021) a restauração da saúde se dá por meio da “arte de cura” (p. 111) inata do inconsciente.

No que concerne à relação da consciência com a doença enquanto manifestação do mal no homem, Carus ([1846]/2021) expõe:

Portanto, assim como encontrar-se-á, em relação à consciência, que, sob todas as representações nitidamente pensadas e sentidas, subjaza um fosco, todavia, mais bem definido e seguro, jamais errático – que, em vista disso, mui caracteristicamente, chamemos de “consciência moral” –, o qual, sempre que ocorram desvios, chamadas de – o mal –, amiúde, aponte ao fulcro reto e puro (p. 109-110).

Ao cotejamento entre a filosofia de Carus e a psicologia de Jung, Douglas (2002) aponta mais algumas semelhanças:

Carus descrevia a função criativa, autônoma e curativa presente no inconsciente. Ele via a vida da psique como um processo dinâmico no qual a consciência e o inconsciente são mutuamente compensatórios e onde os sonhos desempenham um papel restaurador no equilíbrio psíquico (p. 46).

Finalmente, concluímos o presente capítulo com a esperança de termos demonstrado como este singular e multifacetado pensador compreende a vida, em geral, e o sentido da estruturação orgânica e anímica dos seres do mundo, em

particular. Concordando com ele, afirmamos, por meio de suas palavras, “que o reconhecimento do inconsciente, na consciência seja, por toda a parte, o último e o mais elevado grau da ciência” (Carus, [1846]/2021, p. 60).

## 5 O CONCEITO DE “CONSCIÊNCIA SUBLIMINAL” DE MYERS E SUAS RELAÇÕES COM O INCONSCIENTE DA PSICOLOGIA JINGUIANA

Minha hipótese – desenvolvida aqui a partir de indicações mais breves em artigos anteriores – não pode, considerando a novidade da investigação, ser verdadeira em todos os detalhes. Mas pode ser útil, pelo menos, ao apontar a natureza e a complexidade dos problemas aos quais qualquer hipótese válida deve reconhecer e resolver (Myers, 1892, p. 301, tradução nossa<sup>48</sup>).

O presente capítulo é dedicado a explicitar o conceito de “consciência subliminal” de Frederic Myers exposto, principalmente, em seu artigo de 1892, *The Subliminal Consciousness* e cotejá-lo, conforme for sendo apresentado, com o conceito de inconsciente, apresentado no capítulo 3 desta dissertação e proposto por C. G. Jung em seu artigo publicado em 1946, *Considerações Teóricas Sobre a Natureza do Psíquico*. Como já salientado no presente trabalho, escolhemos este texto junguiano porque Shamdasani (2005) o julga como aquele que abarca o definitivo conceito de inconsciente engendrado por Jung em sua vasta obra. Já quanto à escolha do texto de Myers, acreditamos que este escrito apresenta de modo mais direto, didático e concludente seu conceito de consciência subliminal. Ademais, outro motivo por esta escolha se deve ao fato de Jung citá-lo em seu artigo objeto da corrente pesquisa e fazer uma menção implícita a ele, segundo Shamdasani (1998), já em sua dissertação médica, de 1902, que compõe o primeiro texto de suas obras coligidas, *Sobre a Psicologia e Patologia dos Fenômenos Chamados Ocultos*.

Frederic W. H. Myers (1843-1901) foi um poeta vitoriano, intelectual classicista e filósofo neoplatônico que se tornou realmente conhecido como um importante pesquisador do espiritualismo e da psicologia no final do século XIX (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 1993, 1994, 1998, 2000, 2005; Taylor, 1991, 1996). Nascido na Inglaterra, foi, como vimos acima, cofundador da *Society for Psychical Research (SPR)*, entidade que chegou a ter como membros e presidentes figuras ilustres (Ellenberger, 1970). Jung se tornou membro desta sociedade em 1917 (Maraldi;

---

<sup>48</sup> My hypothesis - developed here from briefer indications in earlier papers - cannot possibly, considering the novelty of the inquiry, be true in all details. But it may be of use at least in pointing out the nature and the complexity of the problems which any valid hypothesis must recognise and solve.

Fernandes, 2022), além de ter apresentado um trabalho nela, em 1919 – *Os Fundamentos Psicológicos da Crença em Espíritos*<sup>49</sup>.

Myers levou adiante suas pesquisas psicológicas e espiritualistas nesta sociedade. No contexto histórico da nascente psicologia científica do final do século XIX, ele tinha como ideal, assim como seus colegas psicólogos Flournoy, James e, posteriormente, Jung, o fato de que, caso a psicologia pretendesse, realmente, alcançar o status de ciência, ela não poderia furtar-se o estudo de qualquer fenômeno humano, como bem o explicitaram Janet e Binet ao se debruçarem, na França da mesma época, sobre os fenômenos da hipnose e da sugestão. Assim, Myers, James, Flournoy e Jung voltaram-se para a pesquisa de fenômenos paranormais (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 1993, 1994, 2005).

Myers chega a cunhar o termo psicoscópio como conceito instrumental de investigação psicológica (uma analogia com o telescópio, com o microscópio etc) para designar os diversos meios de se desvelar, de se “ver”, os movimentos do inconsciente. Seu principal psicoscópio era a escrita automática<sup>50</sup> dos sujeitos que pesquisava (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 1993, 1994, 2005).

Ele começa a utilizar o conceito de um inconsciente psicológico em, pelo menos, 1884. Em um escrito daquele ano, Myers afirma que tinha grande interesse na telepatia – termo cunhado por ele, assim como o termo “subliminal” (Shamdasani, 2005) – porque ela parecia revelar nosso self inconsciente, subconsciente, ao nosso self consciente. Naquele escrito, o pesquisador levanta a hipótese, que sempre

---

<sup>49</sup> Esta conferência está contida em Jung ([1919]/2006d).

<sup>50</sup> escrita produzida involuntariamente quando a atenção do sujeito é ostensivamente direcionada para outro lugar. O fenômeno pode ocorrer quando o sujeito está em estado de vigília alerta ou em transe hipnótico, geralmente durante uma sessão espiritualista. O que é produzido pode ser palavras não relacionadas, fragmentos de poesia, epítetos, trocadilhos, obscenidades ou fantasias bem organizadas. Durante o final do século XIX, no auge do interesse popular pelo fenômeno, a inspiração para a escrita automática era geralmente atribuída a forças externas ou sobrenaturais. Desde o advento, por volta de 1900, das teorias da personalidade que postulam as motivações inconsciente e consciente, presume-se que a inspiração para a escrita automática seja completamente interna) (Automatic, 1998, tradução nossa). (writing produced involuntarily when the subject’s attention is ostensibly directed elsewhere. The phenomenon may occur when the subject is in an alert waking state or in a hypnotic trance, usually during a séance. What is produced may be unrelated words, fragments of poetry, epithets, puns, obscenities, or well-organized fantasies. During the late 19th century, at the height of popular interest in the phenomenon, inspiration for automatic writing was generally attributed to external or supernatural forces. Since the advent, around 1900, of theories of personality that postulate unconscious as well as conscious motivation, the inspiration for automatic writing has been assumed to be completely internal).

manteve, de que o subconsciente era o responsável por receber o impacto da telepatia, tal como um receptor (Myers, 1884).

Tais ideias, quanto à existência de um inconsciente, provocaram o opróbio dos espiritualistas mais estritos, dado que o sujeito principal do espiritualismo, o espírito, era posto em questão. Uma explicação dos fenômenos mediúnicos poderia ser feita, portanto, através da ação do inconsciente, pondo em dúvida a realidade da existência deste espírito e da agência dele como a única explicação possível para estes fenômenos (Shamdasani, 1993).

Assim, Myers critica a visão estritamente espiritualista por somente conjecturar uma ação dos espíritos como explicação possível para os fenômenos que observava na SPR, sem, contudo, negar tal conjectura. Ele escreve: “[é um] capricho meio absurdo que os crentes no espiritualismo frequentemente se refiram, sem hesitação, à ação dos espíritos” (Myers, 1884, p. 113, tradução nossa<sup>51</sup>). Shamdasani (1993) enfatiza a amplitude da visão de Myers, afirmando que ele e seus colegas estavam apresentando uma explicação psicológica dos estados de transe mediúnico.

No artigo de 1884, Myers postula algumas possíveis causas para explicar os fenômenos paranormais que pesquisava. São elas: ação consciente do sujeito escolhida deliberadamente pelo próprio; ação do inconsciente cerebral; ação de uma inteligência superior inconsciente do próprio sujeito; através da recepção telepática (pelo inconsciente) de outras mentes; e ação de espíritos (Myers, 1884).

Shamdasani (1993) afirma que, num artigo do ano subsequente, *Automatic Writing II*, Myers (1885) apresenta “nada menos do que uma concepção nascente e nova de inconsciente, que arrogaria muito mais autonomia para si mesmo” (p. 115, tradução nossa<sup>52</sup>).

Neste artigo, Myers define o inconsciente da seguinte forma:

Um *self secundário* – se eu posso cunhar esta frase – é, portanto, gradualmente postulado – uma capacidade latente, pelo menos, em uma apreciável fração da humanidade, de desenvolver ou manifestar um segundo foco de energia cerebral que aparentemente não é meramente fugidia nem acidental – um delírio ou um sonho – mas pode possuir, por um tempo, pelo menos, uma espécie de

---

<sup>51</sup> capricious half-nonsense which believers in Spiritualism often unhesitatingly refer to the agency of spirits.

<sup>52</sup> Nothing less than a nascent and novel conception of the unconscious, and one that would arrogate far more autonomy to itself.

individualidade contínua, uma atividade intencional própria (Myers, 1885, p. 27, tradução nossa<sup>53</sup>, grifo do autor).

No mesmo escrito, ele continua a elaborar suas ideias, salientando o valor superior das atividades supernormais que se manifestavam a partir deste self secundário (Myers, 1885).

Neste artigo também discrimina as atividades psíquicas como evolutivas ou dissolutivas. Afirma que – mesmo que os fenômenos evolutivos se manifestem pelo mesmo canal que os dissolutivos – não devemos tirar conclusões precipitadas ao julgar um fenômeno como dissolutivo. O ponto principal ao fazer tal avaliação se basearia em estimar se tal fenômeno traria algum aumento dos poderes psíquicos do sujeito no sentido de abri-lo à recepção de alguma verdade objetiva (Myers, 1885). Assim, uma atividade psíquica como a alucinação, por exemplo, não seria, em si, *a priori*, patológica. Ou seja, aqui vemos uma visão não patologizante do fenômeno alucinatório, “crédito geralmente atribuído a Jung” (Shamdasani, 1993, p. 116, tradução nossa<sup>54</sup>).

Conforme suas pesquisas avançam, Myers prossegue, continuamente, a refinar seu conceito de inconsciente, ou self subliminal, ou, como ficou para a história, “consciência subliminal” (Shamdasani, 1993).

Embora Myers ainda conserve um injusto ostracismo (Shamdasani, 1993), tal conceito de “consciência subliminal” entra para a história da psicologia, nos arriscamos a dizer, através de um importante e influente personagem da época, o psicólogo e filósofo americano William James, de quem era amigo.

Em 1902, James publica seu famoso e valioso livro *The Varieties of Religious Experience: a study in human nature*<sup>55</sup>. Nele, afirma que Myers havia sido o responsável pela maior revolução da psicologia da época, qual seja, a “descoberta do inconsciente”, tomando como referência o texto de Myers *Note (by Mr. Myers) on a Suggested Mode of Psychological Interaction*, presente no livro *Phantasms of the Living*

---

<sup>53</sup> A secondary self - if I may coin the phrase - is thus gradually postulated - a latent capacity, at any rate, in an appreciable fraction of mankind, of developing or manifesting a second focus of cerebral energy which is apparently neither fugitive nor incidental merely - a delirium or a dream - but may possess, for a time at least, a kind of continuous individuality, a purposive activity of its own.

<sup>54</sup> the credit for which is usually attributed to Jung.

<sup>55</sup> Variedades da Experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana.

(1886), de autoria de Edmund Gurney, de Frank Podmore e do próprio Myers (Shamdasani, 2005).

Nas palavras de James:

Não posso deixar de pensar que o passo mais importante dado pela psicologia desde que me pus a estudar essa ciência foi o *descobrimento, em 1886*, de que, em certos sujeitos pelo menos, não há apenas a consciência do campo ordinário, com o seu centro e a sua margem usuais, senão também algo adicional na forma de um conjunto de lembranças, pensamentos e sentimentos extramarginais, e de todo fora da consciência primária [...]

O descobrimento de uma consciência existente além do campo, ou *subliminalmente*, como lhe chama o *Sr. Myers*, projeta luz, em particular, sobre muitos fenômenos da biografia religiosa (James, [1902]/1991, p. 202-203, grifo nosso).

Cabe a ressalva de que, apesar da afirmativa de James, o psicólogo britânico já havia esboçado seu conceito de inconsciente antes de 1886, conforme apresentado mais acima.

Como um grande admirador e amigo de Myers e de sua psicologia, a qual chamou de “psicologia gótica” – referindo-se às raízes românticas de seu pensamento –, James (1901) ressalta a importância de Myers para a história da psicologia em um escrito em homenagem à memória do colega pesquisador:

Qual é a constituição precisa do *subliminal* – tal é o problema que merece figurar em nossa ciência daqui em diante como o *problema de Myers*; e, quer se queira, quer não, a pesquisa deve seguir o caminho que abriu. [...] e mesmo embora sua teoria da extensão do subliminal tenha que ser subvertida no final, sua formulação irá, tenho certeza, sempre figurar como um evento bastante importante na história da nossa ciência (James, 1901, p. 218-219, tradução nossa<sup>56</sup>, grifo nosso).

Porém, as pesquisas e escritos do psicólogo britânico não terminam em 1886. Num artigo de 1889, *Automatic Writing IV: The Damon of Socrates*, ele continua a desenvolver suas teorias sobre o self inconsciente, a estratificação da personalidade

---

<sup>56</sup> What is the precise constitution of the Subliminal—such is the problem which deserves to figure in our Science hereafter as the problem of Myers; and willy-nilly, inquiry must follow on the path which it has opened up. [...] and even though his theory of the extent of the Subliminal should have to be subverted in the end, its formulation will, I am sure, figure always as a rather momentous event in the history of our Science.



e a comunicação intrapsíquica e com os mortos. Em relação a este artigo, Shamdasani (1993) afirma:

Os misteriosos poderes de invenção e orientação, que eram atribuídos aos espíritos, agora são transferidos para o subliminal. [...] Para os espiritualistas, a escrita automática transmitia mensagens dos mortos, enquanto para Myers também possibilitou a transmissão de uma comunicação intrapsíquica de "[...] um estrato para outro da mesma personalidade" (p. 122, tradução nossa<sup>57</sup>).

Em 1893, Myers prossegue afirmando que suas pesquisas com médiuns lhe proporcionaram uma interpretação psicológica através da qual o desconhecido, aquilo que não se via, não mais estava restrito ao “além”, mas também a uma invisibilidade interior através da qual se conseguia perceber uma área extremamente grande e profunda – infinita, até – da psique. Suas observações, sejam de experimentos próprios ou de outros, haviam lhe dado os elementos para uma conceitualização dos conteúdos e capacidades da mente inconsciente, o que levaria, obrigatoriamente, a uma mudança na gravidade da balança de nosso ser, passando a pesar mais a esfera subliminal, em detrimento da consciente (Shamdasani, 1993).

Porém, é em seu artigo publicado no ano anterior, em 1892, nos *Proceedings of the Society for Psychical Research* (Protocolos da Sociedade para a Pesquisa Psíquica, tradução nossa) e intitulado *The Subliminal Consciousness* – cujo conteúdo se baseia em comunicações apresentadas na SPR ao longo de 1891 – que o autor cria o termo “subliminal” e apresenta seu conceito definitivo de uma instância psíquica velada – a “consciência subliminal”.

Quanto ao conceito de subliminal, o autor o define, muito sinteticamente, em sua obra póstuma de 1903, por exemplo, como sendo tudo aquilo que se encontra

situado abaixo do *limiar (limen)* comum da consciência, em oposição ao *supralimial*, situado *acima* do limiar. As excitações são chamadas de *subliminais* quando são fracas demais para serem notadas diretamente; e estendi a aplicação do termo à sensação, pensamento ou faculdade, que são mantidos assim submersos, não por sua própria

---

<sup>57</sup> The mysterious powers of invention and guidance, which were attributed to the spirits, now become transferred to the subliminal. [...] For the spiritualists, automatic writing conveyed messages from the dead, while for Myers it also enabled the conveyance of an intrapsychic communication from "...one stratum to another of the same personality".

fraqueza, mas pela constituição da personalidade do homem (Myers, [1903]/1920, p. xxi, tradução nossa<sup>58</sup>, grifo do autor).

Assim, Myers (1892) concebe este limiar da consciência como uma superfície permeável, porosa, que não exerce nenhum tipo de repressão sobre os conteúdos subliminais ou, mais especificamente, sobre as mensagens do subliminal que são representadas, no self supraliminal, de forma simbólica, como veremos.

Esta mesma concepção de limiar da consciência é similar à engendrada por Jung ([1946]/2006c). Em sua psicologia, qualquer processo psíquico inconsciente, subliminal, perpassa, conforme sua quantidade de energia, o limiar energético que divide as esferas consciente e inconsciente. Basta um leve toque, ou seja, um pequeno ganho de energia, um leve rebaixamento do limiar ou uma atitude volitiva consciente mais receptiva, para que um conteúdo inconsciente ultrapasse este limiar e se torne consciente. Desta forma, tal limiar assemelha-se mais a uma membrana cujos conteúdos psíquicos transpassam quase sem força contrária, a depender das estrutura e atitude psíquicas próprias do indivíduo.

Voltando a Myers, a partir de 1892, portanto, ele abandona a terminologia que utilizava até então. Termos como inconsciente, subconsciente, self inconsciente e self secundário são rechaçados porque ele entende que todo self, seja ele supraliminal ou subliminal, é portador de consciência<sup>59</sup>.

Eu uso aqui a palavra "self" como um breve termo descritivo para qualquer cadeia de memória suficientemente contínua, e abrangendo detalhes suficientes, para adquirir o que é popularmente chamado de "caráter" ["personalidade"] próprio. Haverá, portanto, um self supraliminal distinto de cada vez; mas mais de um self subliminal pode existir (Myers, 1892, p. 305, tradução nossa<sup>60</sup>).

---

<sup>58</sup> lying beneath the ordinary *threshold (limen)* of consciousness, as opposed to *supraliminal*, lying *above* the threshold. Excitations are termed *subliminal* when they are too weak to rise into direct notice; and I have extended the application of the term to feeling, thought, or faculty, which is kept thus submerged, not by its own weakness, but by constitution of man's personality.

<sup>59</sup> Importante salientar que estudiosos contemporâneos da obra de Myers, tais como Ellenberger (1970), Shamdasani (1993, 1994, 1995, 1998, 2000, 2005) e Taylor (1991, 1996), nomeiam sua consciência subliminal através de termos intercambiáveis como inconsciente e subconsciente.

<sup>60</sup> I here use the word "self" as a brief descriptive term for any chain of memory sufficiently continuous, and embracing sufficient particulars, to acquire what is popularly called a "character" of its own. There will thus be one distinct supraliminal self at a time; but more than one subliminal self may exist.

Também não há qualquer tipo de hierarquia entre todos os selves. Ou seja, todos os selves são conscientes, possuem memória, estruturam a totalidade do ser e têm importância para o desenvolvimento humano. O self supraliminal é apenas mais um self entre incontáveis, mas com a diferença de ter sido selecionado pelas condições de espaço e de tempo a que o indivíduo foi submetido a fim de agir e perceber com vista à melhor adaptação possível, às vezes à custa de uma outra percepção ou memória, por exemplo. A título ilustrativo, Myers (1892) nos diz que, “de maneira geral, meu self superficial precisa estar consciente dos sons transmitidos a mim por ondas de ar, mas pode ignorar mensagens que me chegam pelo método menos prático do impacto telepático de outras mentes” (p. 307, tradução nossa<sup>61</sup>). Contudo, um novo self supraliminal (antes subliminal) pode emergir, seja por interferência ou completa substituição, caso as condições do meio se transformem.

Nas palavras do pesquisador:

Sustento que toda essa ação psíquica é consciente; tudo está incluído em uma memória real ou potencial abaixo do limiar de nossa consciência habitual. Para tudo o que está abaixo desse limiar, o subliminal parece a palavra mais adequada. "Inconsciente", ou mesmo "subconsciente", seria diretamente enganoso; e falar (como às vezes é conveniente) do self secundário, pode dar a impressão de que não pode haver mais do que dois selves, ou que o self supraliminal, o self acima do limiar - o self empírico, o self da experiência comum - é, de algum modo, superior a outros selves possíveis (Myers, 1892, p. 305, tradução nossa<sup>62</sup>).

Portanto, a hipótese central de Myers (1892) é que o ser humano consiste numa entidade (“self total”, “individualidade total”) permanente no tempo e amplamente extensa que se expressa através do corpo, embora nunca de forma completa, dada a amplitude deste self frente às limitações deste corpo (embora este seja provido de capacidades muito maiores das que comumente se pensa). Ou seja, uma parte do

---

<sup>61</sup> in a more general way, my superficial self must needs be conscious of sounds transmitted to me by air-waves, but may ignore messages which reach me by the less practical method of telepathic impact from other minds.

<sup>62</sup> All this psychical action, I hold, is conscious; all is included in an actual or potential memory below the threshold of our habitual consciousness. For all which lies below that threshold subliminal seems the fittest word. "Unconscious," or even "subconscious," would be directly misleading; and to speak (as is sometimes convenient) of the secondary self may give the impression either that there cannot be more selves than two, or that the supraliminal self, the self above the threshold, - the empirical self, the self of common experience - is in some way superior to other possible selves.

self sempre se mantém oculta no organismo na forma de uma reserva de poder não manifesta que nunca pode se expressar totalmente através de qualquer expressão corporal (Myers, 1892).

Ele expressa esta hipótese por meio de uma metáfora:

Nem o músico [self] pode expressar toda a sua intenção sobre o instrumento [corpo], nem o instrumento é preparado para que todas as suas teclas possam ser tocadas ao mesmo tempo. Uma melodia após a outra pode ser tocada sobre ele; [...] várias melodias não podem ser tocadas juntas; mas ainda há reservas inesgotáveis de capacidade instrumental, assim como tesouros não expressos de pensamento informativo (Myers, 1892, p. 305, tradução nossa<sup>63</sup>).

Esta “individualidade total”, ou “self total”, é composta por duas instâncias complementares as quais Myers (1892) chama de “personalidade” e “individualidade”.

A personalidade é a esfera de nossa psique adaptada ao meio ambiente e responsável por levar a cabo nossas atividades cotidianas. É uma camada da nossa mente mais externa e transitória que pode mascarar ou manifestar a existência da camada mais profunda e duradoura que a subjaz. É o que o autor chama, entre outros, de: consciências empírica, ordinária ou habitual; self consciente, superficial e, principalmente, self supraliminal (Myers, 1892).

Segundo o autor, abaixo do limiar dessa nossa personalidade, desse nosso self supraliminal, se encontra nossa individualidade. Esta consiste numa unidade em que duas ou mais cadeias de memória, sentimentos, criatividade, sensações, vontade, percepção e inteligência, ou seja, de selves subliminais, coexistem de forma latente e passíveis de serem acessadas artificialmente, espontaneamente ou voluntariamente, pela cadeia superficial (supraliminal) cognitiva e sensorial de uma pessoa (psicodinâmica). Consequentemente, a consciência subliminal de Myers (1892) é concebida como um polipsiquismo, uma consciência múltipla. Porém, estes selves subliminais possuem uma natureza desconhecida, já que são conteúdos transcendentais (Myers, 1892).

Eu sugiro, então, que o fluxo de consciência a qual habitualmente vivemos não é a única consciência que existe em conexão com o

---

<sup>63</sup> Neither can the player express all his thought upon the instrument, nor is the instrument so arranged that all its keys can be sounded at once. One melody after another may be played upon it; nay [...] several melodies can be played together; but there are still unexhausted reserves of instrumental capacity, as well as unexpressed treasures of informing thought.

nosso organismo. Nossa consciência habitual, ou empírica, pode consistir de uma mera seleção de uma multidão de pensamentos e sensações [ora subliminais] [...] *Não dou primazia ao meu self desperto ordinário, exceto que, entre meus selves potenciais, este se mostrou o mais apto a atender às necessidades da vida comum.* Eu sustento que não foi feita nenhuma outra asserção, e que é perfeitamente possível que outros pensamentos, sentimentos e memórias, isolados ou em contínua conexão, podem agora estar ativamente conscientes, como dizemos, "dentro de mim", em algum tipo de coordenação com meu organismo e formando alguma parte da minha *individualidade total*. Eu penso que seja possível que em algum tempo futuro, e sob diferentes condições, posso me lembrar de todos eles; eu posso assumir essas várias *personalidades* abaixo de uma única consciência [supraliminal]. Esta consciência empírica, que neste momento dirige minha mão, pode ser apenas um elemento de muitos de uma *consciência última e completa* (Myers, 1892, p. 301, tradução nossa<sup>64</sup>, grifo nosso).

Acreditamos que a maior semelhança entre as psicologias dos dois autores objetos desta dissertação diz respeito a esta compreensão da psique enquanto uma consciência múltipla, um polipsiquismo. Assim, Jung ([1946]/2006c) descreve sua psique como constituída por personalidades subliminais/inconscientes, os complexos afetivos, que têm como núcleos os arquétipos de temática semelhante. Quanto mais os complexos dizem respeito a situações vividas na situação atual da vida do indivíduo, ou seja, quanto mais próximos da esfera da consciência do eu estes se encontram, maior é sua possibilidade de surgimento nesta consciência e, como consequência, a compreensão de seu significado.

Também o subliminal de Myers (1892) possui indetermináveis estratos constituídos por selves, como vimos. Estes possuem um potencial de emergência, de sensação e de consciência mais ou menos equivalente. Quanto mais profundo um self subliminal, ou estrato subliminal, se situa, menor é seu potencial de emergência (percepção) e de consciência, e vice-versa.

---

<sup>64</sup> I suggest, then, that the stream of consciousness in which we habitually live is not the only consciousness which exists in connection with our organism. Our habitual or empirical consciousness may consist of a mere selection from a multitude of thoughts and sensations [...] I accord no primacy to my ordinary waking self, except that among my potential selves this one has shown itself the fittest to meet the needs of common life. I hold that it has established no further claim, and that it is perfectly possible that other thoughts, feelings, and memories, either isolated or in continuous connection, may now be actively conscious, as we say, "within me" - in some kind of co-ordination with my organism, and forming some part of my total individuality. I conceive it possible that at some future time, and under changed conditions, I may recollect all; I may assume these various personalities under one single consciousness, in which ultimate and complete consciousness the empirical consciousness which at this moment directs my hand may be only one element out of many.

Importante salientar um aspecto essencial no que concerne ao psiquismo formulado por Myers (1892). Em consonância com os filósofos românticos do inconsciente do século XIX, o autor postula seu conceito de consciência empírica como um produto, uma derivação do subliminal. Isto é, este subliminal é concebido como um *a priori* já presente desde a fase mais primeva do ser humano e que já possui todos os poderes supernaturais desta instância oculta. Na medida em que o homem se adapta ao meio ambiente, o self supraliminal emerge de forma gradativa. Assim, segundo Myers, o subliminal “é, de fato, nossa mais antiga, ou primária, forma de consciência, e a vida desperta é uma forma secundária de consciência desenvolvida para atender às necessidades externas” (p. 325, tradução nossa<sup>65</sup>).

Assim também se dá em Jung ([1946]/2006c). Expondo suas filiações com as filosofias românticas do século XIX, tal qual Myers, o psiquiatra suíço entende o inconsciente como inato – diferentemente de Janet e Flournoy, por exemplo. Por meio dele, a consciência emerge como uma derivação que se desenvolve no decorrer da vida do indivíduo: “a natureza do psíquico é inconsciente. Tudo o que é consciente faz parte do mundo dos fenômenos” (p. 153).

Continuando com Myers (1892), o autor afirma ainda que as pesquisas paranormais – além dos experimentos e tratamentos hipnóticos<sup>66</sup> pioneiros realizados pelos luminares franceses das escolas de Salpêtrière e de Nancy, com quem ele mantinha contato, tais como Janet, Richet e Bernheim, por exemplo – demonstraram que a cadeia de memória subliminal é mais constante e perene do que a da consciência empírica, além de provarem a existência de uma multiplicidade destas cadeias, destes selves subliminais conscientes que subjazem ao self supraliminal.

Para melhor se fazer compreender, o pesquisador britânico utiliza o espectro de luz visível como metáfora para o espectro da consciência ordinária. Tal espectro tem como polos as atividades fisiológicas, em uma extremidade, e as atividades psicológicas, na extremidade oposta (ver figura 2). Tais polos são indefinidamente estendidos no self subliminal, constituindo uma consciência subliminal ilimitada (Myers, 1892).

---

<sup>65</sup> is in fact our earliest or primary form of consciousness, and waking life is a secondary form of consciousness developed to meet external needs.

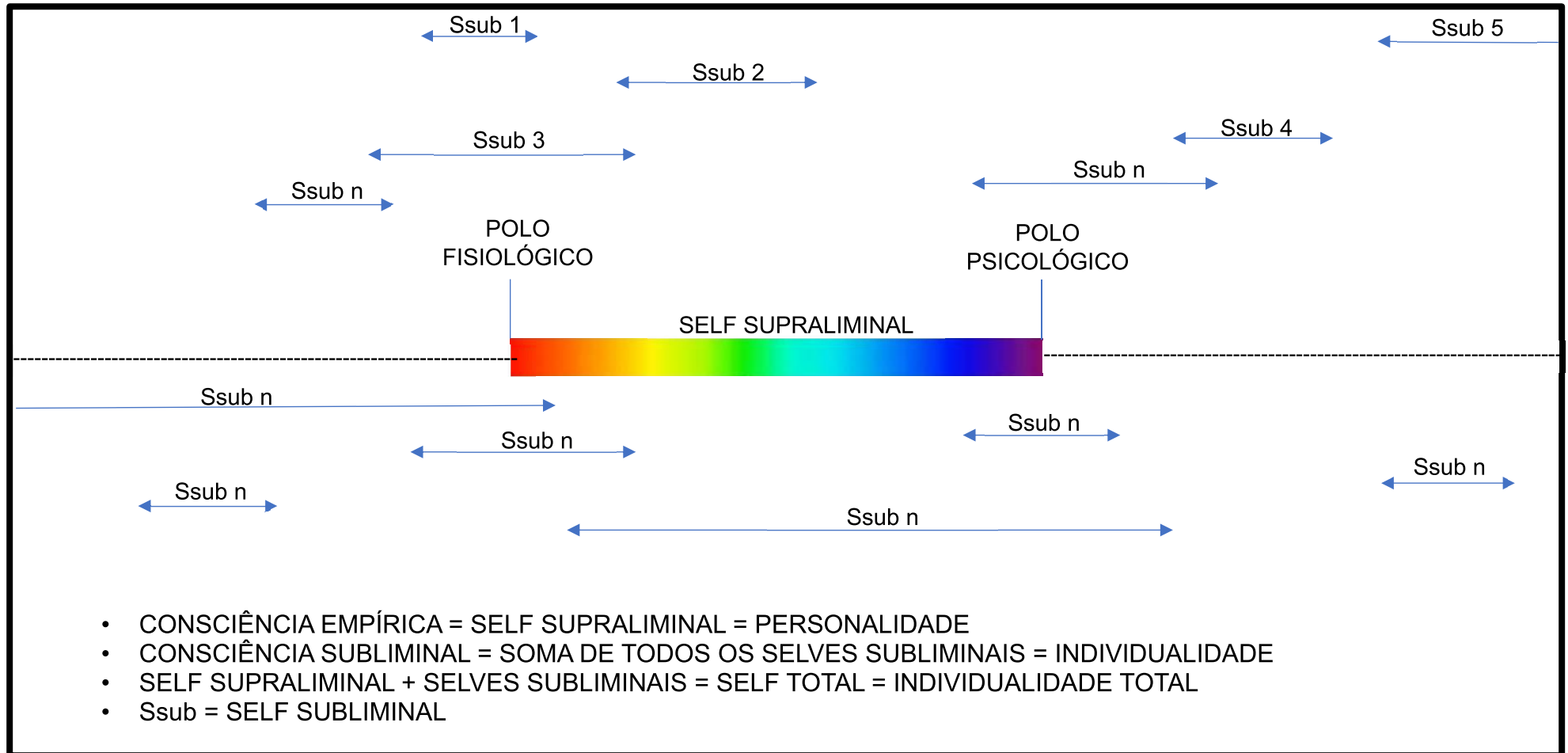
<sup>66</sup> Myers (1892) cita, constantemente e majoritariamente, artigos do periódico francês *Revue de Hypnotisme* (Revista de Hipnotismo, tradução nossa) demonstrando, portanto, a importância da hipnose para suas pesquisas.

Na extremidade inferior, ou fisiológica, em primeiro lugar, inclui muito disso que é muito arcaico, muito rudimentar, para ser retido na memória supraliminal de um organismo tão avançado quanto o do homem. Pois a memória supraliminal de qualquer organismo é inevitavelmente limitada pela necessidade de concentração em lembranças úteis na luta pela existência. A lembrança de processos agora executados automaticamente e sem necessidade de supervisão desaparece da memória supraliminal, mas pode ser, na minha opinião, retida no subliminal. [...] Em segundo lugar, e na extremidade superior ou psíquica, a memória subliminal inclui uma categoria desconhecida de impressões que a consciência supraliminal é incapaz de receber em qualquer forma direta, e que deve reconhecer, se for o caso, na forma de *mensagens da consciência subliminal* (Myers, 1892, p. 306, tradução nossa<sup>67</sup>, grifo nosso).

---

<sup>67</sup> At the inferior, or physiological end, in the first place, it includes much that is too archaic, too rudimentary, to be retained in the supraliminal memory of an organism so advanced as man's. For the supraliminal memory of any organism is inevitably limited by the need of concentration upon recollections useful in the struggle for existence. The recollection of processes now performed automatically, and needing no supervision, drops out from the supraliminal memory, but may be in my view retained in the subliminal. [...] In the second place, and at the superior or psychical end, the subliminal memory includes an unknown category of impressions which the supraliminal consciousness is incapable of receiving in any direct fashion, and which it must cognise, if at all, in the shape of messages from the subliminal consciousness.

Figura 2 – A analogia do espectro de luz (Myers, 1892)



Fonte: Elaborada pelo autor (2024).



Embora Myers (1892) não tenha assim explicitado, aqui podemos conjecturar que o pesquisador tenha tido como ideia subjacente as teorias da memória filogenética tão populares na Europa de sua época (ver Capítulo 2), cabendo aqui a ressalva de que, na conceitualização do pesquisador britânico, tal memória filogenética não estaria inscrita na matéria orgânica viva. Ou seja, no ser humano haveria toda uma memória potencial da espécie, estando ela de forma supraliminal ou subliminal.

Segundo o intelectual inglês, o que determina a que “classe” uma memória “pertence” é a seleção do meio circundante. Como vimos mais acima, a memória supraliminal é a mais adaptada, a mais funcional, ao meio em que vive. A questão da eleição da memória ordinária é, portanto, uma questão de praticidade e, conseqüentemente, de sobrevivência da espécie (Myers, 1892).

Jung ([1946]/2006c) tem uma concepção diferente quanto a questão da adaptação da consciência do eu. Ele afirma que a consciência empírica se adapta tanto ao mundo externo quanto ao mundo interno (ou seja, ao inconsciente), de modo a lograr uma forma mais saudável e criativa de experiência no mundo.

Por outro lado, a consciência subliminal, conforme Myers (1892), abrange uma gama muito mais ampla – potencialmente infinita, até –, tanto de sensações quanto de atividade psíquica. De forma geral, para além do limite do espectro inferior da consciência ordinária, encontraríamos uma sensopercepção altamente amplificada que não dependeria da vontade, do controle, desta consciência supraliminal limitada frente aos poderes das atividades sensoriais subliminais.

Quanto ao que extrapolaria o limite superior do espectro da consciência supraliminal, encontraríamos um conhecimento subliminal estranho ao self superficial e adquirido a partir de uma fonte desconhecida a este, como nos casos de telepatia, clarividência e premonição (Myers, 1892). Um exemplo de um caso deste tipo nos é apresentado pelo autor: “Sr. Skirving, que foi irresistivelmente impelido a deixar seu trabalho e ir para casa – por que, ele não sabia – num momento em que sua esposa estava, de fato, chamando-o no sofrimento de um grave acidente” (Myers, 1884, p. 220, tradução nossa<sup>68</sup>).

---

<sup>68</sup> Mr. Skirving, who was irresistibly impelled to leave his work and go home - why, he knew not - at a moment when his wife was, in fact, calling for him in the distress of a serious accident.

Curiosamente, Jung ([1946]/2006c) também utiliza o espectro de luz visível como analogia do seu conceito de psique (ver capítulo 3, figura 1). Como em Myers (1892), as extremidades vermelha e violeta se referem, respectivamente, às funções fisiológicas e psicológicas. Porém, o psicólogo suíço entende sua psique como um sistema consciente-inconsciente em que todos os seus conteúdos possuem uma consciência aproximativa. Ou seja, este espectro abarca os conteúdos conscientes e inconscientes (inconsciente pessoal e coletivo) que, como já vimos no capítulo 3, possuem diferentes gradações de consciência. Ademais, no psiquismo junguiano encontramos, para além destes polos, o inconsciente psicóide que é “habitado” pelos arquétipos, sejam eles distinguidos pelos impulsos orgânicos (categoria instintiva) ou pelas imagens primordiais (categoria espiritual).

Shamdasani (2005, p. 283) ironicamente afirma: “A proximidade de analogias entre os espectros de Myers e Jung sugere que, se este não a empregou inspirado em Myers, temos aqui um notável exemplo de criptomnésia<sup>69</sup>”.

Quanto ao conceito de consciência, observamos concordâncias e discordâncias no pensamento dos dois autores.

No que diz respeito à semelhança, Myers (1892) e Jung ([1946]/2006c) entendem a consciência como sendo parcial, a consciência aproximativa da teoria junguiana. Esta consciência imperfeita dos conteúdos psíquicos, em ambos os autores, se deve ao fato de estas personalidades anímicas serem descritas como espectros de consciências limitados por suas extremidades inferior (fisiológica) e superior (psicológica), ou seja, por seus limites de percepção instintiva e de conhecimento psicológico. Dizendo de outra forma, todos os selves psíquicos, sejam eles supraliminais ou subliminais, possuem esta consciência parcial que apresenta diferentes gradações de sensações e conhecimento. E esta incompletude da consciência se deve, justamente, a esta faceta restritiva inerente ao espectro de consciência do homem. A assimilação de processos simbólicos visa, justamente, à ampliação da extensão deste espectro psíquico.

---

<sup>69</sup> Segundo Shamdasani (1994): “O relato de Flournoy sobre a criptomnésia apresentou um modelo de memória que tentou explicar a interrelação entre memória e fantasia. Para Flournoy, o que era apresentado como uma memória [...] representava na verdade uma memória oculta e esquecida que havia passado por um processo de elaboração subconsciente. (p. xxvi, tradução nossa). (*Flournoy's account of cryptomnesia presented a model of memory that attempted to account for the interrelation of memory and fantasy. For Flournoy what was presented as a memory [...] in actuality represented a hidden and forgotten memory that had been through a process of subconscious elaboration*).

Embora partidário da concepção acima, Jung ([1946]/2006c) também apresenta outra compreensão acerca da consciência, uma compreensão, diríamos, mais tradicional. Nela, a consciência empírica consiste de um campo de consciência onde tudo o que nele penetra se relaciona dialeticamente com o complexo do eu que é seu centro. Desta forma, um conteúdo somente pode ser considerado consciente se for submetido à consciência do eu, se for conhecido pela consciência empírica. Caso não se apresente deste modo, um conteúdo é dito inconsciente, subliminal. Como consequência, aqui podemos falar de um campo de consciência do eu, mesmo que seja um campo de consciência aproximativa. Pode-se concluir, portanto, que o conceito de consciência da psicologia junguiana possui um caráter duplo, mas não contraditório.

Outra especificidade que ocupa um caráter central na teoria de Myers (1892) acerca da mente é o aspecto teleológico da vida humana. Para ele, o homem tem como finalidade o completo desvelamento e utilização de toda sua desmesurada potência que reside, latente, dentro de nós, ou seja, em nossa consciência subliminal. Aqui não haveria uma consciência superficial diferenciada da consciência do conjunto dos selves subliminais (consciência subliminal). Tal consciência empírica se ampliaria a ponto de coincidir com o self total, com a individualidade total, com a consciência total.

Em outras palavras, Myers (1892) afirma que o ser humano teria como objetivo último o completo alargamento dos limites do espectro da sua consciência ordinária, ou seja, os limites fisiológico e psicológico do self supraliminal seriam totalmente estendidos aos seus limites máximos, limites estes que – embora atualmente inimagináveis para nossas atuais capacidades humanas limitadas – implicariam na posse de capacidades de sensopercepção e de inteligência sobre-humanas. Tal homem possuiria, assim, poderes supernormais, supernaturais, atingindo, deste modo, uma consciência total.

Segundo o autor:

Não podemos atribuir *nenhum limite* necessário aos poderes sobre nossa própria mente e matéria pessoais, e sobre a mente e a matéria fora de nós, aos quais [poderes] podemos ser capazes de exercer quando *obtivermos uma consciência mais plena de tudo o que está*

*oculto dentro de nós* (Myers, 1892, p. 311, tradução nossa<sup>70</sup>, grifo nosso).

Porém, como visto acima, estes poderes supernormais pertencem ao mundo subliminal de nosso ser, mundo este que possui leis próprias de funcionamento distintas das leis espaciais e temporais do mundo material. E são justamente estas leis de operação da esfera subliminal que produzem as *mensagens subliminais* através das quais esta esfera se comunica (psicodinâmica), sem qualquer tipo de resistência contrária ou mecanismo de repressão, com a esfera supraliminal, como vimos. Contudo, como tais poderes supernaturais subliminais somente podem se fazer sentir nesta esfera supraliminal, o meio pelo qual temos acesso à origem e significado destas mensagens se dá, de forma indireta e imperfeita, por inferência (Myers, 1892).

Dizendo de outra forma, a consciência empírica possui limitações em comparação à consciência subliminal, que é transcendente por natureza. Destarte, as mensagens subliminais se conformam às formas de percepção e de conhecimento do self habitual, sendo, portanto, traduzidas neste por meio de formações simbólicas (Myers, 1892).

Deparamo-nos, então, com a essência criativa do subliminal de Myers (1892). Através da percepção de conteúdos simbólicos, a consciência empírica se depara com elementos novos e desconhecidos. Por meio de alguma compreensão destes símbolos, o self supraliminal os incorpora. Um exemplo de uma comunicação simbólica deste tipo se apresenta sob a forma da maioria dos casos de visualizações externas de fantasmas. Assim, a personalidade externa se enriquece e se expande através da assimilação, sempre imperfeita, do significado das mensagens subliminais simbólicas.

Quanto ao conteúdo destas mensagens, é importante salientar que, para Myers (1892), nem toda mensagem subliminal é portadora de verdades mais elevadas ou mesmo minimamente relevantes. Ou seja, nem toda camada subliminal tem maior “sabedoria” que a camada mais externa da mente.

Conforme o pesquisador:

---

<sup>70</sup> We can assign no necessary limit to the powers over our own personal mind and matter, and over mind and matter without us, which we may be able to exert when we have gained fuller consciousness of all that lies hid within.

Em primeiro lugar, não teremos absolutamente nenhuma razão para prever que todas as mensagens serão sábias ou importantes. Embora eu as chame de mensagens, por causa do termo geral, e porque todas elas transmitem algum tipo de conhecimento do que está se passando abaixo do limiar, não devemos presumir que sejam necessariamente intencionais ou voluntárias. Elas podem [...] ser a expressão de alguma atividade subliminal involuntária e sem propósito; ou [...] podem comunicar erro absoluto, loucura absoluta, maldade absoluta. Não é provável que qualquer camada de nosso ser, mesmo que tenha algum acesso direto à sabedoria, seja inteiramente sábia. No entanto, minha hipótese inicial certamente não será justificada, a menos que possamos descobrir uma certa proporção de mensagens subliminais que realmente comunicam verdades das quais o self superficial não estava ciente, ou realizam objetivos que o self superficial não poderia realizar de outra forma. E tais mensagens - verídicas em conteúdo, ou benevolmente auto-sugestivas em operação - deveriam, a meu ver, ser vistas brilhando ao longo de todo o espectro da consciência superficial e, também (como já implícito), além de cada extremidade desse espectro habitual (Myers, 1892, p. 312, tradução nossa<sup>71</sup>).

Myers (1892), então, enumera os modos, os canais, através dos quais estas mensagens subliminais se apresentam ao self superficial:

- 1- Mensagens vagas e confusas que são sentidas como percepções ou impulsos indeterminados, indiferenciados ou obscuros;
- 2- Mensagens majoritariamente sensoriais, ou automatismo passivo;
- 3- Mensagens principalmente motoras, ou automatismo ativo;
- 4- Mensagens simultaneamente motoras e sensoriais que tendem a ocupar todo o campo psíquico superficial e a passar para estados de transe ou alternância de personalidade (dupla ou múltiplas personalidades).

Aqui nos detemos sobre o caráter autônomo dos conteúdos subliminais tanto em Jung ([1946]/2006c) quanto em Myers (1892). Para Jung, a natureza automática dos complexos varia conforme seus níveis de percepção e consciência no eu

---

<sup>71</sup> In the first place, we shall have absolutely no reason to anticipate that all the messages will be wise or important. Although I call them messages, for the sake of general term, and because they all convey some sort of knowledge of what is passing beneath the threshold, yet we must not assume that they are necessarily purposive or voluntary. They may [...] be the expression of some purposeless and involuntary subliminal activity; or [...] they may communicate sheer error, sheer folly, sheer wickedness. It is not likely that any stratum of our being, even though it have some directer access to wisdom, is itself entirely wise. Nevertheless, my initial hypothesis will assuredly not be justified unless we can discover a certain proportion of subliminal messages which do actually communicate truths of which the superficial self was not otherwise aware, or effect ends which the superficial self could not otherwise effect. And such messages—veridical in content, or beneficently self-suggestive in operation - ought, in my view, to be seen flashing out along the whole spectrum of superficial consciousness, and also (as already implied) beyond either end of that habitual spectrum.

consciente. Quanto mais distante da consciência do eu um complexo afetivo se encontra, maior sua autonomia de ação, ou seja, maior seu efeito insólito e perturbador sobre tal consciência. Conforme o sujeito desenvolva seu conhecimento sobre tal elemento subliminal, o automatismo deste cede e, como consequência, cresce sua submissão à vontade do eu. De forma semelhante, os selves subliminais de Myers agem por meio dos automatismos sensoriais e/ou motores que se manifestam através do self supraliminal e que agem conforme o nível de conhecimento que se tem deles. Como em Jung, quanto mais se sabe sobre estes entes ocultos, mais controle se tem sobre eles e, obviamente, menores são seus caracteres automáticos.

Mas, podemos nos questionar: qual o sentido destes conteúdos subliminais se comportarem, em relação à consciência empírica, da maneira acima descrita?

Para respondermos a esta pergunta, devemos considerar outra peculiaridade do subliminal comum a ambos os autores, qual seja, sua propriedade criativa. Tanto para Myers (1892), como já apontado acima, como para Jung ([1946]/2006c), a instância subliminal do ser humano possui funções criativa e simbólica. As verdadeiras naturezas objetivas dos conteúdos do psiquismo subliminal, sejam estes os arquétipos que constituem os núcleos dos complexos junguianos, ou os selves subliminais de Myers, possuem naturezas transcendente, irrepresentável e espiritual, sendo, por isso mesmo, não passíveis de apercepção pela psique superficial. Como consequência, estes conteúdos transcendentais somente conseguem se fazer perceber no plano supraliminal, de forma indireta e incompleta, por meio de símbolos que podem ser apercebidos na consciência empírica porque contêm, em si mesmos, elementos conhecidos fornecidos pela cultura. Isto é, estes processos simbólicos são percebidos, na esfera superficial, como impressões fenomênicas subjetivas, ou seja, como elementos que já foram conhecidos da psique e que, por isso mesmo, são passíveis de apreensão pelo eu consciente.

Assim, tais processos simbólicos proporcionam, através da assimilação de seus elementos à consciência cotidiana, ou seja, por meio de um diálogo relacional entre o eu e estes conteúdos subliminais até então inéditos, a ampliação e o desenvolvimento desta consciência mediante o discernimento de novas formas de ação, de percepção e de conhecimento. Dizendo de outra forma, o Si-mesmo de Jung ([1946]/2006c) - que ele compreende como a "imagem da totalidade" - e a fonte subliminal infinita e sábia de Myers (1892) são fontes inesgotáveis e inteligentes de

energia e conhecimento que governam a psique e que apresentam ao self ordinário, por intermédio dos símbolos que produzem – sejam eles os complexos ou as mensagens provenientes dos selves subliminais –, uma mais vasta e criativa gama de novas possibilidades de se estar no mundo.

Interessante notar que Myers (1892) já apontava a aparição de fantasmas como uma expressão simbólica da consciência subliminal, uma mensagem subliminal que se anuncia como uma visualização externa, uma alucinação de conteúdo interno ao indivíduo, seja este conteúdo um self subliminal, ou um conjunto deles. Tal concepção é muito semelhante à junguiana, que considera a aparição de espíritos como projeções de complexos psíquicos no ambiente externo (Jung, [1919]/2006d). Esta teorização de Myers, acerca dos espíritos desencarnados, é apenas uma das explicações que o autor apresenta para explicar tal fenômeno, já que ele acreditava na existência objetiva destes espíritos.

Cabe aqui observar a estreita relação entre as mensagens subliminais e o aspecto teleológico da psique em Myers (1892). Dado que o objetivo final da existência, como vimos acima, é o “homem total”, o homem todo consciente, e, para lograr tal intento, há a necessidade da total expansão da consciência empírica, o homem somente atingiria seu objetivo último, conseqüentemente, por meio da ação destas mensagens.

Para a psicologia de Jung ([1946]/2006c), o homem também possui um *télos*, uma meta de vida. Porém, esta meta não é por ele compreendida como um ponto final e definitivo que pode ser conquistado pelo psiquismo humano, mas sim como um processo através do qual o indivíduo “torna-se quem se é”. A este processo o psicólogo suíço deu o nome de processo de individuação, sendo esta individuação entendida como a tomada de consciência de tudo aquilo que o Si-mesmo, a imagem da totalidade, apresenta à psique e o sujeito consegue assimilar à consciência. Ou seja, a realização do ser humano não se dá pela conquista da consciência do todo representado por este Si-mesmo, mas sim pela conscientização dos processos inconscientes que ele pode, que ele consegue assimilar à consciência. Além disso, o ser individuado seria aquele que conquistou sua centralização, sua mais alta integralidade, ou seja, aquele que é consciente de sua própria, única e exclusiva individualidade. Aqui o homem compreende seu sentido de vida e conquista sua própria totalidade, conquista seu próprio todo que não se identifica ao todo do Si-mesmo, ao todo da consciência do mundo. Assim, o processo de individuação da

psicologia analítica é um eterno devir sem ponto de chegada, é um processo que se realiza ao percorrê-lo e que confere um sentido numinoso a quem está disposto a explorá-lo.

Neste ponto há uma diferença fundamental em relação à teleologia de Myers (1892), pois, segundo sua conceituação, conforme visto, a meta do indivíduo é a conquista da consciência total, a consciência do todo. Jung critica esta concepção por compreendê-la como a arrogância de uma consciência que se entende como possuidora desta capacidade sobre-humana. Um homem com tal consciência completa se igualaria a um super-homem de capacidades cognitivas e sensitivas infinitas, ou, melhor dizendo, um homem que não teria consciência de suas limitações e estaria fadado, desta forma, a levar uma vida inevitavelmente frustrada e insatisfeita. Em outras palavras, tal homem total é apenas um ideal, um conceito forjado pela própria humanidade e entendido por muitas religiões como Deus.

Portanto, para Myers (1892), sua definição de consciência subliminal é uma tentativa de junção de dois pontos de vista opostos. Remete à antiga concepção de “alma” que precede e sucede a existência de um corpo, retendo nela memórias, pensamentos, percepções, sentimentos, vontade e capacidade de comunicação. Vive num mundo ao qual o corpo não pertence e, como tal, pertence às especulações filosóficas e religiosas do que ele chama de *Wisdom of the Past* (Sabedoria do Passado, tradução nossa). Porém, ressalta que a consciência subliminal não apresenta as características essenciais da “alma” da filosofia e da religião, tais como “impertubabilidade, indiscernibilidade [e] incorruptibilidade” (p. 308, tradução nossa<sup>72</sup>).

Contudo, o autor afirma que esta antiga concepção nunca recebera a devida atenção, ou reconhecimento, do ponto de vista rival representado pela fisiologia moderna da sua época. Argumenta que o desprezo desta fisiologia em relação a estas especulações se devia a um preconceito que não permitia que fosse cogitado o fato de que os fenômenos da “alma” pudessem ser objeto de dedução científica. Segundo o autor: “Para o instruído [cientista], tal justaposição sugere charlatanismo; para o filósofo, sugere degradação. Esta tarefa deve, no entanto, ser tentada” (Myers, 1892, p. 305, tradução nossa<sup>73</sup>).

---

<sup>72</sup> imperturbability, indiscerptibility, incorruptibility.

<sup>73</sup> To the savant such a juxtaposition suggests charlatanism; to the philosopher it savours of degradation. That task must, nevertheless, be attempted.



E era justamente a esta “omissão científica” que seu projeto de pesquisa psicológica tinha por objetivo retificar, mas não sem fazer a ressalva de que termos como “alma” ou “espírito” deveriam ser evitados, uma vez que carregavam com eles sentidos que trariam confusão aos seus argumentos psicológicos relativos ao subliminal (Myers, 1892).

Para que não restem dúvidas quanto às ideias de Myers (1892), devemos ressaltar o que já foi escrito ao longo deste capítulo: suas pesquisas tinham um interesse psicológico e científico, e foi assim que ele conseguiu formular seu conceito de consciência subliminal. Porém, tal conjuntura não exclui o fato de ele postular a existência de espíritos dos mortos, e das suas agências sobre os vivos, como explicações de alguns raros fenômenos que observava (Shamdasani, 1993, 2005).

Para concluir, a seguinte reflexão de Myers (1892), mais do que nunca, ainda se mostra relevante:

Nem na enfermaria dos histéricos nem apenas na sala espírita aprenderemos o suficiente desses fenômenos desconcertantes para nos habilitar a formar uma opinião final mesmo sobre o que podemos ter testemunhado com nossos próprios olhos. Deve haver uma colheita mais densa de fatos, uma comunicação mais livre entre escolas opostas, uma base mais ampla para a indução, antes que possamos ter certeza de explicar corretamente mesmo o aparentemente mais simples dos fenômenos subliminais. Deve ser suficiente se alguma noção foi aqui dada de imediato sobre a variedade e as estranhas inter-relações dos fenômenos que estão à espera de ser explicados. Estamos coletando, por assim dizer, de fragmentos de palimpsestos e múmias, escritas em muitas línguas e em muitos alfabetos. Alguns desses alfabetos ainda estão em uso. Outros são encontrados em inscrições bilíngue, que dão uma pista para o seu significado. Outros ainda são absolutamente indecifráveis. À primeira vista, nossa coleção cada vez maior parece um caos sem sentido. Mas temos certeza de que deve haver uma ordem por trás da confusão, pois dessa ordem surgiu nosso mundo moderno. E o suficiente já é interpretável para nos encorajar a mais esforços; para nos mostrar que estamos na presença de coisas antigas e maravilhosas e de pensamentos diferentes daqueles que conhecemos (p. 326-327, tradução nossa<sup>74</sup>).

---

<sup>74</sup> Neither from the hysterical ward nor from the Spiritist seance-room alone shall we learn enough of these bewildering phenomena to entitle us to form a final opinion even on what we may have witnessed with our own eyes. There must be a thicker harvest of facts, a freer communication between opposing schools, a wider basis for induction, before we can be sure of explaining rightly even the apparently simplest of subliminal phenomena. It must be enough if some notion has here been given at once of the variety and of the strange interrelations of the phenomena which are waiting to be explained. We are collecting, so to say, from palimpsest and mummy-case fragments of writing in many languages and in many alphabets. Some of these alphabets are still in use. Others are found in bilingual inscriptions, which give a clue to

## 6 CONCLUSÃO

Concluimos que o inconsciente engendrado por Jung ([1946]/2006c) e a “consciência subliminal” da teoria de Frederic Myers (1892), apresentados nos textos objetos da presente dissertação, possuem muitas similaridades e pouca diferença.

Como exposto no capítulo anterior, discriminamos as seguintes semelhanças: o inatismo do inconsciente; a psique como consciência múltipla; a psicodinâmica psíquica e seu caráter criativo; e o espectro de luz como metáfora do psiquismo. Quanto às discordâncias, somente encontramos um pormenor, a teleologia da psique.

Nossa pesquisa também interpretou o conceito de inconsciente de Jung através de uma análise intertextual, destacando como tal conceito foi formulado em um contexto histórico bem específico, de fim do século XIX e início do XX. Durante este período, vimos como novas concepções acerca da mente, primeiramente as advindas das pesquisas com hipnose - sejam estas as da “Psicologia experimental do subconsciente francesa” (Taylor, 1996) ou as realizadas pela “Sociedade para a Pesquisa Psíquica” (SPR) inglesa - serviram de base ideativa para as “psicologias do subliminal” que floresceram na época. Ademais, salientamos como a psicologia passava, neste período, por um processo de busca de reconhecimento científico enquanto campo de saber. Também discorremos sobre a herança romântica, mais especificamente a da filosofia do inconsciente de C. G. Carus, que a psicologia formulada por Jung conserva.

Além do que foi exposto acima, nossa dissertação intenta retirar do quase completo ostracismo dois importantes pensadores do século XIX.

O primeiro deles é o próprio Frederic Myers que, por meio de suas pesquisas psicológicas, foi precursor e inspiração para psicólogos dinâmicos de renome internacional, tais como William James, Théodore Flournoy e Jung (Shamdasani, 2005). O outro importante teórico é o médico e filósofo romântico Carl Gustav Carus, considerado, segundo Noé (2018), “um autor absolutamente desconhecido no contexto lusófono, bastante ignorado internacionalmente e, visto com arrogância, que beira à ‘eutanásia acadêmica’” (p. 154).

---

their significance. Others are as yet absolutely indecipherable. At first sight our ever-growing collection appears a meaningless chaos. But we are sure that there must be an order beneath the confusion, since from that order our modern world has grown. And enough is already interpretable to encourage us to further effort; to show us that we are in the presence of things ancient and wonderful, and of thoughts other than those we know.

Assim, acreditamos que o presente trabalho pode ajudar a construir um novo ponto de vista, um novo sentido através do qual o pensamento de Jung possa ser entrevistado e avaliado. Não se trata aqui de tentar determinar qual é a teoria junguiana “correta”, o que o autor “realmente” quis dizer, qual o verdadeiro sentido (a verdade) acerca do inconsciente junguiano, mas sim produzir uma nova interpretação, entre as várias e ricas já existentes, acerca da psicologia do pensador suíço. Com sorte, pretendemos ajudar a ratificar ainda mais a potência de ação da teoria junguiana.

Agindo desta forma, pretendemos contribuir com as disciplinas da “História da Psicologia” e da psicologia analítica de Jung ao apresentarmos uma nova perspectiva sobre a formação do pensamento junguiano, mais especificamente em relação às teorias que o teriam influenciado de modo mais consistente, ou seja, as filiações teóricas de sua psicologia.

Destarte, consideramos que nossa pesquisa se insere no contexto do renovado e atual interesse acadêmico pela obra de Jung, interesse este que vem produzindo inéditas e valiosas interpretações do pensamento deste autor, o chamado *New Jung Scholarship* (Taylor, 1996).

Uma vez que a vasta e rica teoria de C. G. Jung ainda é pouco pesquisada no meio acadêmico (Resende; Melo, 2018), mal-entendidos quanto a sua real posição dentro da história da Psicologia, da Psicanálise e da Psiquiatria do século XX são abundantes e comuns. Como exemplo, podemos citar o fato de o inconsciente junguiano ainda ser visto como uma derivação do inconsciente elaborado por Freud, a chamada “lenda freudiana”, segundo o termo cunhado pelo historiador Henri Ellenberger (1970).

Tais mal-entendidos sempre se deram num ambiente de disputas entre as diferentes “escolas” de psicologia do século XX - com seus pais fundadores -, fato este que fez recair sobre a psicologia junguiana a acusação de misticismo e de falta de objetividade científica. Quanto a isto, Shamdasani (2005, p. 19) afirma: “Pode-se questionar ainda se a psicologia, hoje, está realmente em melhor estado do que em 1890, na época em que James a avalia como uma coleção de intrigas, conjecturas opiniáticas, preconceitos e assim por diante”. Nosso trabalho, assim, também tenta esclarecer a cientificidade e a objetividade históricas da psicologia de Jung.

Como consequência, podemos conjecturar as verdadeiras filiações teóricas do pensamento junguiano. Como exemplo, concluímos que, ao equivaler o conceito de inconsciente ao de subliminal, Jung não supõe um efeito repressivo mais intenso

sobre os conteúdos inconscientes. Deste modo, seu pensamento se apresenta muito mais filiado à esfera das psicologias subliminais da virada do século, cujos principais representantes eram William James, Théodore Flournoy e, principalmente, porque pioneiro, Frederic Myers.

Portanto, fazemos eco à seguinte afirmativa de Shamdasani (2005, p. 284): “Nessa reformulação do conceito de inconsciente, Jung o estava alinhando muito mais conforme a concepção de Frederic Myers para a consciência subliminar, e a de William James para o campo transmarginal”. Esta reformulação se refere ao conteúdo do artigo de Jung ([1946]/2006c) sobre o qual esta pesquisa se apoiou.

Porém, chegamos a algumas conclusões que não se coadunam com as dos historiadores Miranda (2016) e Taylor (1980, 1991, 1996), por nós utilizados. Segundo eles, as psicologias subliminais, dentre as quais a psicologia junguiana se insere, teriam como fonte teórica primeira as psicologias da dissociação das escolas médicas francesas de Salpêtrière e de Nancy. Entretanto, vimos que as pesquisas, tratamentos e achados decorrentes destas escolas se deram conjuntamente às pesquisas espiritualistas realizadas na Inglaterra, na SPR. Os pesquisadores destes movimentos estavam em constante contato. Trocavam cartas, se visitavam, participavam dos mesmos congressos e compartilhavam novos métodos de pesquisa e descobertas. Em seus escritos, citavam frequentemente um ao outro (Ellenberger, 1970; Shamdasani, 2005).

Como exemplo desta proximidade entre estes pesquisadores da psique, Ellenberger (1970) nos informa que uma série de experimentos hipnóticos realizados por Janet, em uma médium, na cidade francesa de Le Havre, obteve grande repercussão. Em 1886, vários visitantes ilustres foram à cidade para testemunhar tais experimentos: “da Inglaterra veio uma delegação da *Sociedade para a Pesquisa Psíquica com Frederick Myers*, seu irmão A. Myers e Sidgwick [...]. Esses experimentos foram altamente considerados no mundo científico, e Janet conheceu *Charcot, Richet, Myers* e outros” (p. 338, tradução nossa<sup>75</sup>, grifo nosso). Outro exemplo deste tipo se deu quando da realização do I Congresso Internacional de Hipnose Experimental e Terapêutica (tradução nossa<sup>76</sup>), em 1889, organizado por

---

<sup>75</sup> from England came a delegation from the Society for Psychical Research with Frederick Myers, his brother A Myers, and Sidgwick [...] these experiments were highly regarded in the scientific world, and Janet became acquainted with Charcot, Richet, Myers, and others.

<sup>76</sup> International Congress for Experimental and Therapeutic Hypnotism.

Janet, Liébeault, Bernheim, Déjerine e Forel. Nele, Janet “teve ampla oportunidade de conhecer celebridades do mundo psicológico e psiquiátrico. Entre os 300 participantes do congresso estavam Dessoir, Myers, William James, Lombroso e um neurologista vienense chamado Sigmund Freud” (p. 340, tradução nossa<sup>77</sup>, grifo nosso).

Como consequência, acreditamos que a SPR tem tanto protagonismo na história das psicologias subliminais quanto as escolas francesas acima citadas.

Um elemento de nossa pesquisa também nos chamou a atenção. Jung afirma, com frequência em suas obras coligidas, que as influências fundamentais às quais ele foi submetido foram, entre estes exploradores do subliminal do fim do século XIX, Janet, Flournoy e James. Porém, cita Myers somente algumas poucas vezes. Mais que isso, *quanto à teoria da mente de Myers*, Jung apenas a cita em um escrito, justamente o texto junguiano tema desta dissertação. E o faz apenas duas vezes, de forma indireta e breve, por meio das citações a James.

Nos sentimos, portanto, autorizados a questionar: por que esta “omissão”? Será que Jung não havia lido, em sua juventude, os artigos e livros de Myers?

Segundo Shamdasani (1998), a resposta a esta última pergunta é não. Além de reproduzir diretamente um fragmento de um experimento mediúnico, apresentado por Myers (1885), já em seu primeiro texto fruto de sua dissertação médica, em 1902, Jung também teria feito uma menção implícita à teoria do psicólogo britânico neste mesmo texto. Mas aqui, esta menção se refere ao artigo de Myers de 1892, sobre o qual nos debruçamos em nossa investigação. Consequentemente, podemos observar que o psiquiatra suíço estava a par das teorizações de Myers desde o início de sua carreira médica.

E nossa hipótese para esta suposta “omissão” se deve ao contexto histórico de consolidação da psicologia enquanto ciência legítima, na virada do século passado.

Conforme Shamdasani (1993, 2005), para lograr tal legitimação perante a comunidade científica da época, a psicologia se viu forçada a rechaçar sua filiação com o espiritualismo, uma vez que este movimento carregava consigo a fama de charlatanismo e pseudociência, como vimos ao longo da dissertação. Nas palavras de Shamdasani (1993), as novas psicologias do século XX

---

<sup>77</sup> had ample opportunity to become acquainted with celebrities of the psychological and psychiatric world. Among the 300 participants of the congress were Dessoir, Myers, William James, Lombroso, and a Viennese neurologist named Sigmund Freud.

não estavam contaminados por quaisquer associações perseverantes com o espiritualismo. A escrita automática, e o “seu” inconsciente, era um “outro” inconsciente que foi perdido – não porque tenha sido superado ou integrado na concepção dominante do inconsciente no século XX [...]. Talvez se pudesse dizer que ele foi “dissociado”, posto de lado como outro, e apagado da história – não fosse pelo fato de que esse “outro” inconsciente deixou para trás escritos – que nada mais eram do que seu único modo de emergência (p. 121-122, tradução nossa<sup>78</sup>).

Deste modo, temos por hipótese que o pensamento de Jung foi fortemente marcado pela psicologia de Myers. Mas o nome deste foi evitado devido ao desejo de Jung de afastar sua psicologia de suas filiações com o espiritualismo, ou seja, devido a seu desejo por legitimação científica de sua psicologia. Importante ressaltar que o anseio por tal legitimidade era comum a toda a psicologia da época.

A partir disso, Shamdasani (2005) vai além e resalta que a consolidação e legitimação da psicologia científica representava a vitória final do cientificismo positivista do século XIX. Ele escreve:

Os proponentes da nova psicologia proclamaram uma ruptura radical com todas as formas anteriores de entendimento do fator humano. Os fundamentos da psicologia moderna eram considerados nada menos do que o ato final e mais decisivo de conclusão da revolução científica. Não só comunicava sua retórica como informava também sua missão e propósito. Quer tenha sido realmente alcançada ou não, a noção de uma ruptura absoluta com o passado tornou-se um elemento vital no autoconceito dos psicólogos, e no modo como formataram seus trabalhos (p. 18-19).

Para finalizar, esperamos que novas e inesperadas interpretações da teorização de Jung sejam formuladas, de modo a construir-se uma mais apropriada e melhor embasada história da psicologia, em geral, e da psicologia junguiana, em particular. A título de exemplo, nos chamou a atenção, durante nossa pesquisa, o fato do filósofo e psicólogo germânico Theodor Lipps (1851-1947) apresentar concepções

---

<sup>78</sup> were not tainted with any perseverating associations with spiritualism. Automatic writing, and ‘its’ unconscious, was an ‘other’ unconscious that was lost—not because it was surpassed by, or integrated into, the dominant conception of the unconscious in the twentieth century [...]. Perhaps one could say that it was ‘dissociated,’ set aside as other, and erased from the history — were it not for the fact that this ‘other’ unconscious left behind scripts — which were nothing other than its only mode of emergence.

quanto ao conceito de inconsciente que, segundo o próprio Jung ([1946]/2006c), “constituem a base teórica da Psicologia do inconsciente em geral” (p. 106)<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> Ver capítulo 3.

## REFERÊNCIAS

- ABIB, J. A. D. Prólogo à história da psicologia. *Psicologia: teoria e pesquisa*, v. 21, n. 1, p. 53-60, jan.- abr. 2005.
- ACADEMY of sciences: French organization. In: ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, 2023. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Academy-of-Sciences-French-organization>. Acesso em: 12 fev. 2024.
- AUTOMATIC Writing. In: ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, 1998. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/automatic-writing>. Acesso em: 31 jan. 2024.
- AUTOMATIC writing II. *The British Medical Journal*, v. 2, p. 1225-1226, 02 dez. 1893.
- BAIR, D. *Jung: uma biografia*. São Paulo: Globo, 2006. 2 v.
- CARUS, C. G. *Psique: sobre a história do desenvolvimento da alma*. Monee: Independently published, 2021. Trabalho original publicado em 1846.
- CAZETO, S. J. *A Constituição do Inconsciente em Práticas Clínicas na França do Século XIX*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2001.
- DE ANGULO, X. Comments on a doctoral thesis, 1952. In: MCGUIRE, W.; HULL, R. F. C. (ed.). *C. G. Jung Speaking: interviews and encounters*. 3. ed. Princeton: Princeton University Press, 1993. p. 205-218.
- DOMINGUES, I. *Epistemologia das Ciências Humanas*. Tomo I: Positivismo e Hermenêutica. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- DORSCH, F.; HACKER, H.; STAPF, K. (ed.). *Dicionário de Psicologia Dorsch*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- DOUGLAS, C. O Contexto Histórico da Psicologia Analítica. In: YOUNG-EISENDRATH, P. Y.; DAWSON, T (org.). *Manual de Cambridge para Estudos Junguianos*. Porto Alegre: Artmed Editora, 2002. p. 41-55.
- ELLENBERGER, H. *The discovery of the unconscious: the history and Evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books, 1970.
- FLOURNOY, T. *From India to the Planet Mars: a case of multiple personality with imaginary languages*. Princeton: Princeton University Press, 1994. Trabalho original publicado em 1900.
- FANTONI, B. A. L. *Magia e Parapsicologia*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1981.
- HESSE, H. *O Lobo da Estepe*. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- IRELAND, W. W. Automatic Writing VI. *The British Medical Journal*, v. 1, p. 74-75, 13 jan. 1894.



JAMES, W. Frederic Myers' Service to Psychology. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, v. 17, p. 13-23, 1901.

JAMES, W. *Variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991. Trabalho original publicado em 1902.

JANET, P. Lecture I: the problem of hysteria. In: JANET, P. *The Major Symptoms of Hysteria: fifteen lectures given in the Medical School of Harvard University*. London: MacMillan & Co, 1907, p. 1-21.

JANET, P. *Les névroses*. Paris: Ernest Flammarion, 1919. Trabalho original publicado em 1909.

JUNG, C. G. A Conjunção. In: JUNG, C. G. *Obras Completas de C. G. Jung: Mysterium Coniunctionis*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2021a. v. 14/2. p. 261-383. Trabalho original publicado em 1954.

JUNG, C. G. Considerações gerais sobre a teoria dos complexos. In: JUNG, C. G. *Obras Completas de C. G. Jung: A Natureza da Psique*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006b. v. 8/2. p. 25-39. Trabalho original publicado em 1934.

JUNG, C. G. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In: JUNG, C. G. *Obras Completas de C. G. Jung: A Natureza da Psique*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006c. v. 8/2. p. 97-174. Trabalho original publicado em 1946.

JUNG, C. G. Os Fundamentos Psicológicos da Crença nos Espíritos. In: JUNG, C. G. *Obras Completas de C. G. Jung: A Natureza da Psique*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006d. v. 8/2. p. 241-260. Trabalho original publicado em 1919.

JUNG, C. G. Posfácio. In: JUNG, C. G. *Obras Completas de C. G. Jung: Mysterium Coniunctionis*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2021b. v. 14/2. p. 381-383. Trabalho original publicado em 1954.

JUNG, C. G. Prefácio ao Livro de Victor White: Deus e o Inconsciente. In: JUNG, C. G. *Obras Completas de C. G. Jung: Escritos Diversos*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2017. v. 11/6. p. 51-64. Trabalho original publicado em 1952.

JUNG, C. G. Sobre a Psicologia e Patologia dos Fenômenos chamados Ocultos. In: JUNG, C. G. *Obras Completas de C. G. Jung: Estudos Psiquiátricos*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2021. v. 1. p. 11-103. Trabalho original publicado em 1902.

LAURENTI, C.; LOPES, C. E. Metodologia da Pesquisa Conceitual em Psicologia. In: LAURENTI, C.; LOPES, C. E.; ARAUJO, S. F. (eds.). *Pesquisa Teórica em Psicologia: aspectos filosóficos e metodológicos*. São Paulo: Hogrefe, 2016. p. 41-69.

MACHADO, F. R. *A ação dos signos nos poltergeists: estudo do processo de comunicação dos fenômenos Poltergeist a partir de seus relatos*. 2003. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica, PUC-SP, São Paulo, 2003.

MARALDI, E. O.; FERNANDES, M. F. Carl Jung. In: PSI ENCYCLOPEDIA. London: The Society for Psychical Research, 2022. Disponível em: <https://psi-encyclopedia.spr.ac.uk/articles/carl-jung> Acesso em: 14 fev. 2024.

MELO, W.; RESENDE, P. H. C. The impact of James's Varieties of religious experience on Jung's work. *History of Psychology*, v. 23, n. 1, p. 62-76, 2020.

MIRANDA, P. Taking possession of a heritage: psychologies of the subliminal and their pioneers. *International Journal of Jungian Studies*, v. 8, n. 1, p. 28-45, 2016.

MYERS, F. W. H. Automatic Writing II. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, London: Trübner and Co., Ludgate Hill, v. 3, p. 1-63, 1885.

MYERS, F. W. H. Automatic Writing IV - The Damon of Socrates. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, London: Trübner and Co., Ludgate Hill, v. 5, p. 522-547, 1889.

MYERS, F. W. H. *Human personality and its survival of bodily death*. London: Longmans, Green, and Co., v. 1, 1920. Trabalho original publicado em 1903.

MYERS, F. W. H. Note (by Mr. Myers) on a suggested mode of psychical interaction. In: GURNEY, E.; MYERS, F. W. H.; PODMORE, F. (eds.). *Phantasms of the Living*. London: Trübner and Co, 1886. 2 v, v. 2.

MYERS, F. W. H. On a telepathic explanation of some so-called spiritualist phenomena. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, London: Trübner and Co., Ludgate Hill, v. 2, p. 217-237, 1884.

MYERS, F. W. H. *Science and a Future Life: with other essays*. London: MacMillan and Co, 1893.

MYERS, F. W. H. The Subliminal Consciousness. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., Ltd., v. 7, p. 298-355, 1892.

NIÑO, L. P.; CAROPRESO, F. El Contexto Científico de las Concepciones Freudianas Sobre la Memoria Filogenética y Transgeneracional. *Eleuthería - Revista do Curso de Filosofia da UFMS*, v. 6, n. especial, p. 277-305, 2021.

NOÉ, S. V. O inconsciente é a chave para o consciente: a psique humana, segundo C. G. Carus. *Estudos Teológicos*, v. 55, p. 144-168, 2015.

NOÉ, S. V. Quando a ideia se autorreconhece: psique e autoconsciência em Carl Gustav Carus. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 21, p. 153-166, 2018.

OTIS, L. *Organic Memory: History and the Body in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1994.

RESENDE, P. H. C.; MELO JUNIOR, W. William James e Carl Gustav Jung na conferência em Clark: repercussões teóricas. *Psicologia em revista*, v. 24, n. 3, p. 875-893, 2018.

SHAMDASANI, S. Automatic writing and the discovery of the unconscious. *Spring: A journal of archetype and culture*, v. 54, p. 100-131, 1993.

SHAMDASANI, S. From Geneva to Zürich: Jung and french Switzerland. *Journal of Analytical Psychology*, v. 43, p. 115-126, 1998.

SHAMDASANI, S. Introdução: Encountering Hélienè: Theodore Flournoy and the Genesis of Subliminal Psychology. In: Flournoy, T. *From India to the Planet Mars: a case of multiple personality with imaginary languages*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. xi-li.

SHAMDASANI, S. *Jung e a construção da Psicologia moderna: o sonho de uma ciência*. Aparecida: Ideias e Letras, 2005.

SHAMDASANI, S. Memories, dreams, omissions. *Spring: A journal of archetype and culture*, v. 57, p. 115-137, 1995.

SHAMDASANI, S. Misunderstanding Jung: the afterlife of legends. *Journal of Analytical Psychology*, v. 45, p. 459-472, 2000.

SIMANKE, R. O Esquecimento e a História. *Eleuthería - Revista do Curso de Filosofia da UFMS*, v. 7, n. 12, p. 288-294, 3 maio 2022.

TAYLOR, E. Jung and His Intellectual context: the Swedenborgian Connection. *Studia Swedenborgiana*, v. 7, n. 2, jun. 1991. Disponível em: <https://www.baysidechurch.org/studia/default.asp?ArticleID=77&VolumeID=26&AuthorID=45&detail=1>. Acesso em: 17 fev. 2024.

TAYLOR, E. The New Jung Scholarship. *The psychoanalytic review*, v. 83, n. 4, p. 547-563, 1996.

TAYLOR, E. William James and C. G. Jung. *Spring: A Journal of Archetype and Culture*, v. 20, p. 157-167, 1980.

THE BMJ. *History of The BMJ*. 2024. Disponível em: <https://www.bmj.com/about-bmj/history-of-the-bmj>. Acesso em: 18 fev. 2024.

THE INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE PRESERVATION OF SPIRITUALIST AND OCCULT PERIODICALS. *Periodical: Journal and Proceedings of the Society for Psychical Research*, Forest Grove, 2021. Disponível em: [http://iapsop.com/archive/materials/spr\\_proceedings/](http://iapsop.com/archive/materials/spr_proceedings/). Acesso em: 18 fev. 2024.

VON HARTMANN, E. *Spiritism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Trabalho original publicado em 1885.