

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

Zara de Oliveira Freitas

***O livro vermelho* de Carl Gustav Jung:
da imaginação ativa à função transcendente**

Juiz de Fora
2024

Zara de Oliveira Freitas

***O livro vermelho* de Carl Gustav Jung:
da imaginação ativa à função transcendente**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, área de concentração em História e Filosofia da Psicologia, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito para obtenção do título de doutor em Psicologia.

Orientadores: Prof.^a Dr.^a Fátima Siqueira
Caropreso
Prof.^o Dr.^o Rodrigo Barros Gewehr

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)

Freitas, Zara de Oliveira.

O livro vermelho de Carl Gustav Jung : da imaginação ativa à função transcendente / Zara de Oliveira Freitas. -- 2024.
177 p.

Orientadora: Fátima Siqueira Caropreso

Coorientador: Rodrigo Barros Gowehr

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2024.

1. função transcendente. 2. imaginação ativa. 3. numinoso. 4. Liber novus. 5. Carl Gustav Jung. I. Caropreso, Fátima Siqueira, orient. II. Gowehr, Rodrigo Barros, coorient. III. Título.

Zara de Oliveira Freitas

***O livro vermelho* de Carl Gustav Jung:
da imaginação ativa à função transcendente**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, área de concentração em História e Filosofia da Psicologia, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito para obtenção do título de doutor em Psicologia.

Aprovada em
BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fátima Siqueira Caropreso (Orientadora)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Rodrigo Barros Gewehr (Co-orientador)
Universidade Federal de Alagoas

Prof. Dr. Dilip Loundo
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Elizabeth Christina Cotta Mello
Faculdade Maria Thereza

Prof. Dr. Walter Fonseca Boechat
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Walter Melo Junior
Universidade Federal de São João del-Rei

Para Arthur e Helena,
por serem a raiz e a copa quando
o que havia era somente a noite.

AGRADECIMENTOS

Sou grata, primeiramente, ao próprio Jung (*in memoriam*) pela criação de sua cosmovisão. Sem ela, certamente eu não seria o que estou me tornando. Mais do que uma teoria, sua obra é uma visão de mundo, graça à qual encontrei um sentido para chegar até aqui. Justamente por entender que é necessário lidar com os opostos, em primeiro lugar dentro de mim mesma, tive condições de atravessar todos os desafios desses últimos quatro anos e materializar, nesses escritos, uma pequena parte do que acredito ser um caminho de vida. Jung, sua trajetória e suas ideias foram minha grande inspiração. Aceitar esse caminho foi o maior aprendizado.

Sou grata ao meu filho Arthur e à minha mãe Helena, que me sustentaram nos momentos mais difíceis. Com seu amor, palavras de incentivo e força me auxiliaram a lembrar do caminho.

Importante também registrar minha gratidão à Carlos Lyrio, um companheiro de anos de travessia. Um amigo que sei estar feliz com mais essa realização.

Sou grata aos meus orientadores Fátima e Rodrigo por me mostrarem a importância do rigor da escrita acadêmica.

Sou grata também pela oportunidade de fazer parte do Grupo de Pesquisa sobre *Os Livros Negros*, com o Professor Walter Boechat. Os encontros e discussões foram muito esclarecedores para o meu entendimento dessa obra.

Sou grata ao professor Walter Melo, sua orientação foi fundamental para a organização das minhas ideias. Grata por sua generosidade em transmitir o que sabe.

Minha gratidão a todos os professores desta banca por aceitarem o convite para participar desta defesa – Elizabeth Christina Cotta Mello, Dilip London, Walter Fonseca Boechat e Walter Melo Jr. –, suas leituras críticas me auxiliam a caminhar com mais clareza.

Por fim, mas de vital importância, quero registrar minha gratidão à *Imago Dei*, ao *Self*, Deus, Natureza, como queiram nominar. A esta força vital central e que a tudo permeia. Guiou minha vida até aqui e continuará me mostrando o *caminho de dentro*.

*“Foi o tempo que dedicaste a tua rosa
que a fez tão importante.”*
(Saint-Exupéry, 1980. p. 70)

“A meta não é o alto, mas o centro.”
(Jung, 1983a [1945; 1954] § 333)

RESUMO

O presente estudo propõe como tema a uma leitura minuciosa e crítica de partes da obra do psiquiatra suíço Carl Gustav Jung intitulada *O livro vermelho: Liber Novus*. Buscamos compreender de que maneira a *imaginação ativa*, alicerce originário para a produção de *Liber Novus*, pode promover a *função transcendente*. Outra meta é analisar como se dá o exercício de Jung com as polaridades da psique nessa obra, bem como entender a experiência com o *numinoso* a partir das fantasias dirigidas e quais descobertas Jung fez por meio dessa vivência interior. Para isso, procuramos apreender de que modo tanto a *função transcendente* quanto a *imaginação ativa* são dinâmicas criativas capazes de transformar a relação entre a consciência e o inconsciente, proporcionando maior realização à personalidade de modo a fazer emergir estados de consciência mais salutares. Ao longo do texto, discutiremos conceitos centrais para o esclarecimento dessas duas dinâmicas, com o objetivo final de compreender e analisar simbolicamente qual a correspondência entre esses dois processos. Nesse caminho, o estudo mais atento de *O livro vermelho* de Jung é central, uma vez que nele o autor experimentou o exercício do método da imaginação ativa e o mote para a fundamentação teórica sobre a função transcendente.

Palavras-chave: função transcendente; imaginação ativa; numinoso; *Liber Novus*; Carl Gustav Jung.

ABSTRACT

This study proposes a bibliographical analysis of parts of *The Red Book: Liber Novus*, from Carl Gustav Jung. It seeks to understand how active imagination, the original foundation for the production of *Liber Novus*, can promote the transcendent function. To analyze how Jung's exercise with the polarities of the psyche in the *Liber Novus* and the experience with the numinous takes place, based on directed fantasies. What discoveries did Jung make through this inner experience. For this, we seek to understand how both the *transcendent function* and the *active imagination* are creative dynamics capable of transforming the relationship between consciousness and unconscious, providing greater integration to the personality in order to bring about healthier states of consciousness. Throughout the text, we will discuss central concepts for clarifying these two dynamics, with the ultimate goal of understanding and analyzing symbolically whether there is a correspondence between these two processes. In this way, a more attentive study of Jung's *Red Book* is central, since in it the author experienced the exercise of the active imagination method and the *motto* for the theoretical foundation on the transcendent function.

Keywords: transcendent function; active imagination; numinous; *Liber Novus*; Carl Gustav Jung.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 A TEORIA DA ENERGIA VITAL.....	20
2.1 DA NATUREZA DO PSÍQUICO.....	21
2.2 JOGO DE OPOSTOS E AUTORREGULAÇÃO PSÍQUICA.....	24
2.3 SOBRE O CONCEITO DE LIBIDO.....	28
2.4 PROGRESSÃO E REGRESSÃO DA LIBIDO.....	29
2.5 TENDÊNCIAS À INTROVERSÃO E À EXTROVERSÃO.....	33
2.6 TRÊS PRINCÍPIOS BÁSICOS APLICADOS.....	35
2.7 O MÉTODO SINTÉTICO CONSTRUTIVO.....	37
2.8 A TRANSFORMAÇÃO DA ENERGIA É A EXPRESSÃO DA VIDA.....	40
3 UM CAMINHO PARA A PRÁTICA COM O INCONSCIENTE.....	44
3.1 DA FORMAÇÃO DOS SÍMBOLOS.....	45
3.2 O MITO E O RITO.....	49
3.3 UM ESTUDO DA IMAGEM.....	51
3.4 A PSIQUE OBJETIVA.....	57
3.5 EIXO EGO- <i>SELF</i> E O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO.....	62
3.6 A FUNÇÃO TRANSCENDENTE.....	67
3.7 A IMAGINAÇÃO ATIVA.....	76
4 AS POLARIDADES DO CAMINHO PARA O SI MESMO.....	90
4.1 UMA OBRA SIMBÓLICA.....	91
4.2 VISÕES INICIAIS E A PREPARAÇÃO DO CAMINHO.....	98
4.3 AS POLARIDADES DO CAMINHO E AS TRANSFORMAÇÕES DO <i>SELF</i> . .	102
4.4 ENTRE A TEORIA E A PRÁTICA: O NASCIMENTO DO <i>LIBER NOVUS</i>	109
4.4.1 A morte do herói.....	111
4.4.2 O herói e a comunidade no caminho.....	113

5 ACEITAR O CAMINHO.....	119
5.1 UMA GRANDE TAREFA.....	121
5.2 AS PERSONIFICAÇÕES DOS OPOSTOS.....	125
5.2.1 O espírito das profundezas e o espírito da época.....	127
5.2.2 O curador ferido.....	133
5.3 A CURA DA CISÃO.....	160
REFERÊNCIAS.....	166
ANEXO.....	176

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo propõe como tema uma leitura crítica e minuciosa de partes da obra do psiquiatra suíço Carl Gustav Jung intitulada *O livro vermelho*¹ ou *Liber Novus*², tendo como suporte a análise de outros autores, bem como o apoio do arcabouço da própria da Psicologia Analítica de Jung. Esse texto é considerado a matriz de toda a sua teoria, “matéria-prima para a obra de uma vida inteira” (Jung, 2013, p. III). Nele, Jung registrou o próprio processo de diálogo interior, resultante do uso do método da *imaginação ativa*, que facilita desenvolver a realização, por parte da consciência, dos conteúdos simbólicos do inconsciente. Essa linguagem, segundo ele, é inata à psique. Para o autor, tal processo dialético promove o surgimento do que denominou *função transcendente*, isto é, um elemento unificador da personalidade integral, transformando a visão existencial numa perspectiva ampliada.

Há dois tipos ou *níveis* de registros no *Liber Novus*: no primeiro, Jung registra os diálogos na voz direta; aparece na forma de uma “consciência noturna”, na qual apresenta o desenrolar das interações explícitas com os personagens que lhe surgem nas imaginações ativa. São diálogos poéticos e, por vezes, dramáticos, carregados de emoção e imagens. No segundo, ocorre uma espécie de confrontação ética ou moral; ou seja, é aquele em que Jung descreve o processo de diferenciação, compreensão e assimilação das imagens vividas nessa experiência. Ele sentiu necessidade de “tirar conclusões concretas dos acontecimentos que o inconsciente [lhe] havia transmitido, e isto se transformou na tarefa e conteúdo [de sua] vida” (Jaffé; Jung, 1975, p. 167).

¹ Obra de tal importância para a Psicologia Analítica que, tão logo a publicação foi liberada pela família em 2000, após 39 anos de sua morte, teve em curto prazo um “notável êxito editorial em sua versão original (2009) e em suas diversas traduções: inglesa (2009), castelhana (2010), japonesa (2010), portuguesa (2010), italiana (2010), tcheca (2010), francesa (2011) e romena (2010)” (Nante, 2018, p. 11).

² No prefácio, diz Shamdasani (*in* Jung, 2013, p. xi): “Jung registrou primeiramente essas fantasias em seus *Livros Negros*. Depois revisou esses textos, acrescentou reflexões sobre eles e copiou-os em escrita caligráfica num livro intitulado *Liber Novus* encadernado em couro vermelho, acompanhado por quadros pintados por ele mesmo. Sempre foi conhecido como *Livro Vermelho*”. Por essa razão e corroborada pela interpretação poética de Thomas Arzt e Murray Stein (2022, p. 9), optamos por citar o nome original dado por Jung: *Liber Novus*. Eis o trecho: “o título verdadeiro, *Liber Novus* – que em latim, significa “O Livro Novo” – é uma referência deliberada ao Novo Testamento bíblico [...] E como uma obra canônica daquela era, o *Liber Novus* traz uma nova mensagem do ‘espírito das profundezas’ para os tempos atuais”.

Jung trabalhou na elaboração do *Liber Novus* por dezesseis anos, de 1912 a 1928. Em 1930, quando Richard Wilhelm lhe apresentou um texto sobre o tratado alquimista *O segredo da flor de ouro* (1983b [1929]), o interesse pelos estudos da alquimia tomou sua atenção de tal maneira que não chegou a concluir o *Liber Novus*. “O conteúdo deste livro encontrou, então, o caminho da realidade e não pude mais continuar o trabalho” (Jung, 2013, p. 489).

O fato de Jung ter percebido esta experiência com a imaginação ativa – não somente como uma miríade de imagens confusas, mas de ter-lhe dado o *status* de realidade psíquica, dando-lhe atenção ao reescrevê-la e elaborá-la também em forma estética por meio das pinturas – tornou o *Liber Novus* um veículo de grande importância para a clínica junguiana. A obra fornece, usando as vivências pessoais do próprio Jung, um caminho, não para ser seguido *ipsis litteris*, mas como método de contato com os conteúdos internos subliminares e para a matriz criadora de mitos. Tais conteúdos subliminares, de outra forma, sem um meio adequado de recepção, poderiam irromper na consciência e perturbar a intenção diurna da consciência.

Com base no fato de que Jung considerou a “imaginação ativa como o ponto crucial de qualquer análise e a *via regia* para individuação”³ (Shamdasani, 2015, p. 20, tradução nossa), temos aqui o objetivo examinar, de forma crítica, como a reflexão sobre o trabalho interior proporcionado pelas “fantasias dirigidas” (Jung, 1985d [1928], § 140) serviu de base para a elaboração das ideias do psiquiatra a respeito da dialética do inconsciente com a consciência.

Para esse escopo, será necessário compreender de que modo tanto a função transcendente quanto a imaginação ativa são dinâmicas criativas capazes de transformar a relação entre a consciência e o inconsciente, além de proporcionar maior realização à personalidade de modo que, a partir disso, possam emergir novos estados de consciência mais salutares.

Entendemos também que esta pesquisa pode ser considerada em consonância com a linha de estudos da História e da Filosofia da Psicologia, uma vez que tem por meta examinar o desenvolvimento desse experimento e compreender em que proporção ele influenciou os postulados de Jung, que

³ No original: “Jung considered active imagination as the crux of any far-reaching analysis and the *via regia* to individuation.”

considerava tal experiência a matéria-prima de sua obra. Vale afirmar que a proposta desta investigação segue nessa linha por entender que ela tem por objetivo principal ampliar as diversas reflexões realizadas no âmbito da análise crítica. À medida que tornarmos evidentes os diversos princípios e postulados teóricos, investigamos suas origens, consequências e os produtos sistemáticos derivados – atuais e progressos – dentro das múltiplas vias da Psicologia.

Ademais, entendemos que o aprofundamento sobre o tema tem o potencial de servir de base para pesquisas futuras. Acreditamos que o conhecimento dessas ideias, dado o teor da proposta de Jung – qual seja, a ampliação da consciência –, mostra-se útil a novos trabalhos de aprofundamento sobre o assunto, sejam eles acadêmicos ou de linha prática. Isso porque os registros a serem escrutinados tratam do material por duas vias: uma é o registro de uma técnica útil ao trabalho clínico atual e, a outra, aponta para o fundamento teórico que Jung desenvolveu posteriormente.

A fim de traçar esse caminho investigativo, organizamos o texto da seguinte maneira: no primeiro capítulo, denominado “A teoria da energia vital”, iremos apresentar a teoria da energia psíquica segundo Jung. Esse conceito se caracteriza como um dos princípios fundamentais da Psicologia Analítica. Entre os objetivos desse capítulo, entendemos ser fundamental esclarecer os pressupostos junguianos essenciais sobre a natureza do psíquico: a dialética dos opostos no sentido da autorregulação.

Ainda no Capítulo 1, apresentaremos o conceito de energia de acordo com as dinâmicas de *progressão* e *regressão*, *introversão* e *extroversão* da libido. Também examinaremos os três princípios básicos ligados à conservação da energia: da *equivalência*, da *constância* e da *entropia*. Outro conceito fundamental a ser investigado é o método *sintético construtivo*, por entendermos que Jung priorizou este último no trabalho com os fenômenos psíquicos. Para concluir o primeiro capítulo, e não menos central que os temas anteriores, veremos a importância de analisar a afirmação de Jung sobre o conceito de energia psíquica como uma “expressão da vida” (Jung, 1985g [1946], § 80).

No segundo capítulo, intitulado “Um caminho para a prática com o inconsciente”, a partir do entendimento de que há na psique uma dinâmica natural

que unifica os contrários e com base na abordagem prospectiva, buscaremos compreender, segundo a teoria de Jung, o sentido simbólico manifesto na complexidade dos fenômenos psicofísicos. Por meio do escrutínio de tais fenômenos, poderemos apreender o processo por ele denominado *função transcendente*. De acordo com a teoria junguiana, essa função capacita as transformações psíquicas. Mesmo sendo inata, é um processo complexo, pois envolve um esforço consciente para dar uma resposta à pergunta central – em busca da qual Jung passou a maior parte de sua vida: "como se chega a um acordo na prática com o inconsciente?" (Jung, 1985a [1916/1958], p. XI).

Também apresentaremos como Jung elaborou o diálogo entre a consciência e o inconsciente, investigando como se dá a formação dos símbolos e sua ação na dinâmica psíquica como elemento ordenador, entendendo qual a importância dos mitos, dos ritos e da imagem nesse processo. Exporemos alguns conceitos fundamentais da teoria junguiana, tais como: a psique objetiva, o *Self* e o processo de individuação. Dessa forma, acreditamos que ter uma base para analisar, enfim, a função transcendente e a prática da imaginação ativa e, entender por que Jung "considerava a função transcendente como o fator mais significativo no processo psicológico"⁴ (Minulescu, 2015, p. 420, tradução nossa).

Ademais, poderemos depreender qual a pertinência da prática da imaginação ativa nesse diálogo e na transformação da personalidade. Afinal, a obra a qual analisamos tem por método fundamental justamente essa técnica de introspecção como caminho de diálogo com o inconsciente.

Dessa forma, concluiremos o segundo capítulo com a apresentação do método da imaginação ativa, considerado por Jung como um caminho curativo em si, uma vez que mergulhar nas imagens interiores facilita a realização de conteúdos inconscientes e amplia a consciência que o indivíduo tem de si e de sua relação com mundo. Nesse sentido, para Jung, a integridade da personalidade é o fator da sanidade, não só dos indivíduos, mas através deles, da própria sociedade. Daí a importância do trabalho interior como fator de equilíbrio para o coletivo.

Como consequência, no terceiro capítulo – intitulado, "As polaridades do caminho para o si mesmo" –, exploraremos propriamente o *Liber Novus*.

⁴ No original: "considered the transcendent function to be the most significant factor in psychological process".

Primeiramente, no tópico "Uma obra simbólica", nosso intuito é observar e refletir sobre as características do tipo de *objeto* que pesquisamos, de modo a esclarecer alguns pontos sobre os desafios inerentes ao exame de uma obra de tamanha complexidade. Poderemos perceber, por meio do registro e do trabalho consciente com os sonhos, os devaneios e as *imaginações ativas*, que Jung fora o autor, o método e seu próprio caso clínico.

Nesse sentido, analisaremos, no tópico "Visões iniciais e a preparação do caminho", alguns dos momentos vividos por Jung ao longo de seu desenvolvimento pessoal, buscando entender em que medida sua trajetória relaciona-se ao que ele propôs teoricamente, isto é, a necessidade do diálogo entre os opostos psíquicos como caminho indispensável à realização da personalidade.

No tópico, "As polaridades do caminho e as transformações do self", esquadriharemos o entendimento das vivências pessoais de Jung, apontaremos os registros de algumas das polaridades consteladas no *campo* psíquico do autor, desde a sua infância até os chamados *Cadernos de transformação* e, posteriormente, o *Liber Novus*.

Entendemos que será importante, também, traçar uma espécie de *caminho* através do qual pretendemos compreender de que maneira a atitude de Jung diante das imagens do inconsciente pode ser vista com fazendo parte do processo ao qual ele denominou teoricamente, mais tarde, como *processo de individuação*.

Nesse sentido, concordamos com a perspectiva na qual a história pessoal e as características da personalidade de um pesquisador influenciam diretamente na criação de sua obra. Dessa maneira, no subtópico "Entre a teoria e a prática: o nascimento do *Liber Novus*", faremos uma análise associativa entre a criação do *deste* e alguns eventos ocorridos no universo no qual esta obra foi sendo gerada, em estado latente, desde os primeiros anos da vida de nosso autor.

Ao analisar o conteúdo *Liber Novus*, alguns elementos simbólicos se destacam. Percebemos que a figura do herói é um elemento central nesse método e no processo de *imaginação ativa*. Por isso, no tópico "Morte do herói", realizaremos um estudo crítico de alguns aspectos ligados a essa imagem, analisando como ela se relaciona ao movimento da libido e ao processo de "descida ao inconsciente" descritos no *Liber Novus*.

A dinâmica ligada ao herói não se dá em isolado. Por essa razão, na sequência, em “O herói e a comunidade no caminho”, iremos ampliar o contexto no qual ela está inserida, tanto do ponto de vista intrapsíquico – do próprio experimento de Jung – quanto em relação ao momento histórico em que ele se dedicou a esse exercício de introspecção. Nosso autor fez algumas críticas em relação à supremacia do ego à época (considerado uma das imagens ligadas ao ideal heróico da consciência em relação ao inconsciente). Faremos, assim, uma análise desse contexto em relação ao *Liber Novus*.

Refletiremos, ainda, sobre a relação entre o processo individual e o seu reflexo no coletivo, e de que maneira esse processo aparece no *Liber Novus*. Igualmente, com base nas ideias de Jung, faremos uma análise crítica do quanto a transformação subjetiva tem o potencial de reverberar no mundo e na sociedade. Utilizaremos para isso algumas passagens da obra, tecendo entrelaçamentos com outros escritos de Jung. Também apresentaremos a análise de outros autores dentro desse tema, de acordo com o movimento de opostos no *Liber Novus*.

Iniciaremos o quarto capítulo, intitulado “Aceitar o caminho”, apresentando alguns trechos em que Jung registrou o exercício imaginal, além do grau de dificuldade vivido à época com o processo de confronto interior. Ao analisarmos as conversas de Jung registradas nas imaginações ativas, destacaremos alguns trechos do *Liber Novus* que demonstram que tal desafio, além de longo, fora árduo para Jung.

No tópico “Uma grande tarefa”, identificaremos e refletiremos sobre alguns dos desafios enfrentados por Jung. A partir da análise de alguns trechos do *Liber Novus*, investigaremos a hipótese da necessidade de uma tomada de decisão de sua parte para continuar e seguir com as anotações e reflexões, dada a seriedade para ele de tal empreitada, lembrando que o *Liber Novus* será construído num segundo ato, por assim dizer. Primeiro, Jung registrou suas experiências nos *Cadernos de transformação* e n’*Os Livros Negros*; depois, nosso autor retorna os escritos iniciais, reescreve-os, representando visualmente os diálogos e fazendo comentários críticos sobre eles.

Outrossim, tendo apresentado os postulados Junguianos no segundo capítulo como fundamento, no tópico “As personificações dos opostos”, mostraremos e analisaremos alguns trechos nos quais a experiência com as *imaginações ativas* de

Jung confirmam a sua teoria dos opostos e a consequente necessidade de diálogo interior. Investigaremos de que maneira a personificação das emoções em imagens favorece a expressão das polaridades psíquicas e, em diversas passagens, o quanto o compromisso com esse diálogo promove a *função transcendente*.

Ademais, avaliaremos a escolha e a atitude de Jung sobre esse processo interior; como ele se relacionou eticamente com as imagens que se manifestaram, confrontando-se conscientemente com o que elas representaram para ele. Ainda, apresentaremos algumas de suas descobertas e constatações teóricas, relacionadas às vivências internas e que serviram de base para sua obra.

Dentro desse objetivo, na seção “O espírito das profundezas e o espírito da época”, caberá identificar algumas das polaridades apresentadas no *Liber Novus*, analisando como o entendimento a partir do reconhecimento delas facilitou a Jung encontrar um meio termo em sua cosmovisão. Examinaremos, também, algumas das críticas feitas por Jung, nesse experimento, à ênfase unilateral da razão, as quais o acompanharam ao longo de sua obra. Também trataremos de algumas das reflexões do autor sobre o resgate do sentido existencial espiritual.

Adiante, ainda no Capítulo 4, no subitem “Curador ferido” discutiremos acerca da importância da realização do sofrimento como processo inerente e mesmo crucial para o desenvolvimento da personalidade. Apresentaremos algumas imagens do *Liber Novus*, sobre as quais exploraremos determinados aspectos do *ferimento* de alguns personagens, tais como Izdubar e Salomé. Examinaremos a recorrência e o simbolismo dessa condição de ferimento no diálogo com o inconsciente, além da ideia do sacrifício no processo de individuação.

Dentre os vários personagens que aparecem nas imaginações ativas de Jung, registradas no *Liber Novus*, destacaremos a imagem *a serpente*. Nessa parte, exploraremos alguns aspectos da função dialógica desse símbolo no processo de elaboração das vivências de Jung. Ao explorar essa imagem, tanto no *Liber Novus* quanto na obra teórica de Jung, iremos destacar e discutir acerca de algumas características do símbolo da serpente como uma das personificações da função transcendente.

Na última parte, intitulada “A cura da divisão”, com base nas ideias de Jung, examinaremos o termo de cura, enfocando a experiência dialógica com o

inconsciente como um método de produção de conhecimento e confirmando o processo interior vivido por Jung como um caminho de diálogo e realização das partes cindidas da personalidade.

Contudo, não será possível abarcar todas as imagens presentes no *Liber Novus* e suas complexas ramificações. Também não faremos uma apreciação das pinturas e iluminuras elaboradas por Jung ao longo desse processo de construção do *Liber Novus*. Essa obra, viva, como a entendemos, no sentido de sua profundidade e importância para o estudo da psique, abre-se como um enigma para uma vasta chave de compreensões e caminhos de pesquisas futuras. Como diz Nante (2018, p. 12), “o *Livro Vermelho* é um testemunho de obra inconclusa, não só porque Jung abandonou sua execução, mas porque sua misteriosa potência convida a ser continuada e renovada em diversos registros: na busca interior, na ação e no pensamento”.

Contudo, trataremos, em todas as etapas deste estudo, a correlação entre as imagens que aparecem no *Liber Novus* e a obra de Jung, sobretudo com a ideia da *função transcendente*. Procuraremos cumprir essa tarefa descrevendo e analisando como se dá esse processo entre perceber o sofrimento (o conflito) e aceitar sua manifestação como algo salutar e necessário ao desenvolvimento da personalidade; atentando-nos à importância de colocar-se ao dispor dessa manifestação do inconsciente, bem como de dialogar, assimilar o que for possível à consciência e vivenciar, com isso, um processo de redenção de unificação daquele conflito.

Nossa análise, como será visto, terá como instrumental a própria teoria de Jung, na qual afirma-se que é a partir da tensão do confronto entre esses paradoxos que se manifesta o *elemento intermediário*, isto é, a função transcendente, resultante da síntese entre polos aparentemente irreconciliáveis. Veremos na prática, isto é, registradas nas próprias imagens pessoais de Jung, como acontece essa dinâmica de transformação.

Sob essa ótica, com efeito, o *Liber Novus* é um campo propício para analisar o valor e o lugar da *imaginatio*, pois é um dos laboratórios experimentados por Jung para o exercício do método da imaginação *ativa* e o mote para a fundamentação teórica sobre a *função transcendente*. Em virtude disso, temos por objetivo final compreender e analisar qual a correspondência entre esses dois processos. Ao

entender a imaginação ativa como uma ferramenta que tem o potencial para auxiliar a configuração de uma nova organização psíquica, é de suma importância conhecer de que maneira esta propiciou a Jung conceituar a função transcendente, e se é possível identificar esse percurso ao longo do *Liber Novus*.

Entendemos que a narrativa *do Liber Novus* ilustra como vivências interiores situam-se fora do controle da consciência racional, e como Jung experienciou aquele momento existencial central, no qual teve de lidar com a aparente irracionalidade do inconsciente e seus desafios. Assim, explorar de que maneira o autor lidou com tais questões, materializando esse processo em pinturas e narrativas, pode ser de grande utilidade para o futuro da Psicologia Junguiana. Sobretudo, no que diz respeito ao modo como Jung interpretou sua própria produção e, conseqüentemente, as manifestações do inconsciente de um modo geral. Quais conseqüências suas experiências trouxeram para sua teoria e de que maneira, atualmente, podem ser úteis no trabalho clínico.

2 A TEORIA DA ENERGIA VITAL

*Se tua força criadora se voltar agora para o
lugar da alma, verá como tua alma vai
reverdecer e como seu campo produzirá
frutos maravilhosos.
(Jung, 2013, p. 129)*

Um dos princípios fundamentais que caracterizam a Psicologia Analítica é o conceito de energia psíquica. Sua formulação não se deu apenas por caminhos de reflexão filosófica; ao contrário, Jung concebeu um modelo próprio sobre o funcionamento da psique a partir da observação empírica, sobretudo no trabalho clínico como psiquiatra. Entre as ocorrências por ele observadas, além da conduta dos pacientes, registrou as metamorfoses das próprias imagens interiores. Descreveu esse processo em *Os Livros Negros* e, posteriormente, no *Liber Novus*, matéria essencial deste estudo.

Entendemos que trazer um esclarecimento a respeito de como Jung interpretava os processos e as manifestações da energia psíquica seja básico para a construção da hipótese defendida nesta pesquisa: postulamos que o método da *imaginação ativa* vivenciado por ele tenha propiciado o *campo* psíquico necessário para o surgimento da *função transcendente*. Esse elemento será apresentado ao longo deste trabalho.

Neste capítulo, nos dedicaremos a apresentar a teoria da energia psíquica segundo Jung, procurando esclarecer os conceitos fundamentais sobre a natureza do psíquico em seu dialético jogo de opostos com fins à autorregulação. Mostraremos, também, o conceito de energia em suas dinâmicas de *progressão* e *regressão*, tendências à *introversão* e à *extroversão*. Outrossim, verificaremos os três princípios básicos aplicados à conservação da energia: o da *equivalência*, o da *constância* e o da *entropia*. Além disso, será necessário examinar o método *sintético construtivo* priorizado por ele para trabalhar com as manifestações psíquicas. Por fim, pretendemos demonstrar porque Jung percebia a transformação dessa energia como “expressão da vida” (Jung, 1985d [1928], § 80).

2.1 DA NATUREZA DO PSÍQUICO

Jung observou, a partir de seus estudos, que o inconsciente não é em si um epifenômeno (do grego *epi*, "sobre" + *phainómenon*, "algo que aparece") da ou a partir da consciência; ao contrário, o primeiro tem sua origem em uma camada da psique mais antiga que aquela e que continua a atuar junto a ela ou apesar dela. Além disso, a consciência, de forma recorrente, é interrompida por períodos de inconsciência – o sono. Por essa razão, o autor afirma que o inconsciente “possui não só maior longevidade, como também está continuamente presente. Chega-se, assim, a uma conclusão essencial, isto é, que a verdadeira psique é o inconsciente” (Jung, 1992a [1945], § 205) e que, ao contrário, “a consciência do eu só pode ser encarada como um epifenômeno temporário” (Jung, 1992a [1945], § 205).

Jung argumenta que consciência se desenvolve a partir do inconsciente, pois, ao se constituir sempre como uma condição transitória, ela está sujeita também a um funcionamento fisiológico. Em outras palavras, a psique está imersa no corpo e sofre os influxos dessa conexão. Assim, “o *mundo psicológico* e o *fisiológico* podem ser julgados como duas faces da mesma moeda” (Boechat, 2000, p. 26, grifos do original). Essa ideia se assenta sobre a compreensão da totalidade corpo-psique e seus elementos como manifestações da mesma unidade: “o homem psíquico inteiro. [...] representa, portanto, nada menos do que um universo, isto é, um microcosmo. [...] a psique é o espelho do SER” (Jung, 1992a [1945], § 203, destaque do original).

A respeito dessas fronteiras da psique, Jung (1992a [1945], § 206) diz:

O caráter da psique era atribuído pelos antigos ao homem psicofísico. Atribuí-lo à consciência do eu seria subestimá-la desmesuradamente. Mas com o inconsciente é diferente. Por definição, e efetivamente, ele não pode ser circunscrito. Assim sendo, temos que olhar para ele como uma coisa sem limites, tanto no grande, como no pequeno. Saber se podemos chamá-lo de microcosmo ou não depende unicamente da pergunta se existem partes do mundo que ultrapassam a experiência pessoal e podem ser detectadas comprovadamente no inconsciente, isto é, se existem certas constantes que não são adquiridas individualmente, mas existem *a priori*.

O autor comenta que, a despeito de haver muitos casos em que os conteúdos conscientes se tornam inconscientes, graças à repressão, por exemplo, o

inconsciente em sua matriz não representa um resquício da consciência (Jung, 1996d [1939]). Além disso, apesar dos modos dirigido, racional e linear serem o caráter de funcionalidade básico da consciência e, com isso, exercerem uma inibição sobre qualquer material discordante, rechaçando-o para o inconsciente, a natureza deste último não se esgota como repositório de material reprimido da esfera pessoal. Para além, a consciência abrange a categoria coletiva, que é considerada por Jung como “a formidável herança espiritual do desenvolvimento da humanidade que nasce de novo na estrutura cerebral [...]. É a fonte de todas as forças instintivas da psique e encerra as formas ou categorias que as regulam, quais sejam precisamente os arquétipos” (Jung, 1985b [1928], § 342).

Como tema básico da Psicologia, compreender de que maneira ocorre essa dinâmica tornou-se uma questão universal. Porque, para Jung, o psíquico não é visto apenas pela perspectiva individual, mas é considerado como uma “totalidade eco-bio-psíquico-social, incluindo consciente e inconsciente” (Penna, 2017 p. 75). Trata-se de entender, como argumenta Eloísa Penna (2017, p. 75), que “o plano coletivo da psique refere-se a conteúdos herdados e inatos que constituem o humano em sua acepção mais ampla e universal, daquilo que lhe é típico”.

Pela observação da relação dinâmica de mútua interferência, “se infere que a psique, quando perde o equilíbrio, não somente perturba a ordem natural, mas destrói a própria criação” (Jung, 1985g [1946], § 428). De acordo com essa concepção, o inconsciente é considerado, antes de tudo, como o desconhecido que afeta o sujeito de modo direto, de forma que é condição imprescindível ao autoconhecimento e ao desenvolvimento psíquico encontrar um modo de interagir com esse “outro” interior, a fim de torná-lo conhecido e, com isso, integrá-lo ao repertório total da personalidade.

Por isto, a cuidadosa consideração dos fatores psíquicos é de imensa importância para o restabelecimento do equilíbrio, não só dentro do próprio indivíduo, mas também na sociedade, porque do contrário, facilmente predominariam as tendências destruidoras. (JUNG, 1985g [1946], § 428)

Se, por um lado, a consciência apresenta-se como um *processo momentâneo de adaptação*, monopolar, seletiva, que exige direção, exclusão e, por conseguinte,

é unilateral; o inconsciente, por outro, abrange, além do material esquecido do passado singular, todos os atributos fundamentais transmitidos ao longo da existência e que constituem a estrutura e o funcionamento do espírito humano. Por sua natureza, inclui todas as imagens e fantasias esquecidas, desde o passado mais remoto da humanidade em estado de latência – e tais imagens e fantasias, em algum momento propício, têm o potencial de emergir no âmbito da consciência (Jung, 1985a [1916/1958]). Logo, por uma razão de estrutura e funcionamento, há uma espécie de conflito inerente na relação entre esses paradoxais pares de opostos psíquicos.

Nesse cenário, é preciso compreender como se desdobram e se relacionam esses vários planos dinâmicos e por que Jung (1996b [1939], § 179) afirma que

[...] o conflito gera o fogo dos afetos e emoções e, como todo fogo, este também tem dois aspectos, ou seja, o da convulsão e o da geração de luz. A emoção é por um lado o fogo alquímico, cujo calor traz tudo à existência e queima todo o supérfluo (*omnes superfluitates comburit*⁵). Por outro lado, a emoção é aquele momento em que o aço ao golpear a pedra produz uma faísca: emoção é a fonte principal de toda tomada de consciência. Não há transformação de escuridão em luz, nem inércia em movimento sem emoção.

Ou seja, o mesmo fator perturbador é, a um só tempo, o elemento incômodo e o artífice fundamental da transformação. Dito de outra maneira, a ausência de conflito não denota sanidade, mas pode, inclusive, indicar alguma dissociação psíquica. É plausível, assim, afirmar que tal compreensão modifica a visão psicodinâmica dos casos patológicos e, porque não dizer, torna-se uma mudança de paradigma: da perspectiva da causalidade racional para a cosmovisão da complexidade.

Esse olhar, ainda novo para a visão contemporânea, pode ser ilustrado pela seguinte afirmação de Jung (1985g [1946], § 179): “A psique é um fator de perturbação das leis do cosmo e, se algum dia conseguíssemos causar algum dano à Lua, através da fissão atômica, isto seria obra da psique [...]. A psique é o eixo do mundo”. Pela concepção de mundo junguiana, a psique é investigada por uma perspectiva sistêmica na qual o universo é um todo integrado por sistemas

⁵ “Ele queima todas as superficialidades”, tradução nossa.

interdependentes (Boechat, 2000). O que de fato interfere no modo como interpretamos os estados psicopatológicos, uma vez que a saúde, nessa visão, como argumenta Walter Boechat (2000, p. 12, grifos do original),

[...] é vista, então, como fenômeno multidimensional; seus aspectos físicos, psicológicos e sociais são interdependentes. Segundo Capra (1987), uma importante característica de abordagem sistêmica é a *noção de ordem estratificada*, envolvendo níveis de diferentes complexidades, tanto na ordem do *ser biológico, do psicológico, do social como na esfera da ecologia*.

Nessa proposição, a interação entre consciência e inconsciente, sujeito e mundo, envolve a hipótese de uma realidade dinâmica que integra tanto os aspectos materiais quanto os imateriais, simultaneamente. Como afirma Penna (2014, p. 76), “essa cosmovisão, de acordo com Jung (vol. 8),⁶ implica e exige mais do que a adoção de pressupostos teóricos e o domínio de conceitos cognitivos, uma atitude diante do mundo e da vida”. Uma postura que contemple a condição dialética entre sujeito e objeto, como veremos a seguir.

2.2 JOGO DE OPOSTOS E AUTORREGULAÇÃO PSÍQUICA

Apoiando-nos no que foi exposto anteriormente, entendemos que há um *modus operandi* no inconsciente, uma racionalidade própria orientada para a meta, não explícita de antemão, mas provida de sapiência. E mesmo quando o inconsciente “atua em oposição à consciência, sua expressão é sempre compensatória de um modo inteligente, como se estivesse tentando recuperar o equilíbrio perdido” (Jung, 1996d [1939], § 505). Aqui, quando se fala em meta, está-se referindo à completude, à autorrealização, não a um fim definido e estabelecido *a priori*. O que quer dizer que, quando o sujeito, seja qual for o motivo, fixa-se em um percurso unilateral, por razões de autorregulação próprias da psique, gera no inconsciente, de forma adicional, um polo oposto por onde todos aqueles elementos que na vida consciente, de alguma forma, sem força de expressão suficientes, passam a fazer parte da personalidade. De fato, por esse aspecto, “o inconsciente se comporta de modo complementar ao respectivo conteúdo consciente. Não se

⁶ Jung, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1985.

contrapõe a ele, podendo até coincidir com o consciente, e isto quando a atitude consciente se aproxima do ótimo vital” (Jung, 1993a [1918], § 21).

Sobre a origem da formulação junguiana acerca da dialética dos opostos como funcionamento natural da psique, embora Jung tenha dado importância fundamental a ela em sua teoria, concedeu ao filósofo grego Heráclito o mérito de sua inspiração: “O velho Heráclito, que era realmente um grande sábio, descobriu a mais fantástica de todas as leis da psicologia: *a função reguladora dos contrários*. Deu-lhe o nome de enantiodromia (correr em direção contrária), advertindo: um dia tudo reverte em seu contrário” (Jung, 1989a [1958], § 111, grifo do original).

Jung descreve esse processo de formação de consciência ou transformação não como uma busca de equilíbrio em que a tensão entre os opostos se anularia, mas como sendo um “entrar em acordo”. De tal natureza que o mesmo valor é dado tanto à consciência quanto ao inconsciente. *Entrar em acordo* tem significado de corresponder, estar disponível, respondendo de maneira espontânea, receptiva e em prontidão.

Em vista disso, para que consciente e inconsciente possam se constituir numa totalidade, é necessário que haja uma condição dialética na qual um e outro, em suas especificidades e em sua suposta caoticidade ou aparente linearidade, possam ter espaço de expressão possível, “com o mesmo direito a ambos os lados. Ambos são aspectos da vida [...] é o velho jogo do martelo e da bigorna. O ferro que padece entre ambos é forjado num todo indestrutível, isto é, num *individuum*” (Jung, [1996d] 1939, § 522).

Por ser direcionada e seletiva, a consciência tende sempre à unilateralidade; por isso, a fim de que a adaptação seja mantida em vias da totalidade do indivíduo, conteúdos inconscientes complementares emergem por um processo natural de ajuste. Para Jung (*apud* Pieri, 2002, p. 249), “com efeito, a compensação torna-se o modelo através do qual o domínio consciente e diurno do homem é continuamente corrigido pelo domínio inconsciente e noturno”. O objetivo é ampliar a consciência que o sujeito tem de si, de sua história e de seu *lugar* no mundo, “na medida em que [*o inconsciente*] é capaz de acrescentar à consciência tudo aquilo que impede o ressecamento e entorpecimento numa direção unilateral” (Jung, 1993a [1918], § 25).

Jung (1989c [1916], § 93) afirma ainda que “a neurose contém justamente os valores que faltam ao indivíduo” e que, como um sistema de autorregulação, a psique, graças à função dos contrários, atua onde a orientação e a atitude da consciência se mostram insuficientes, corrigindo e ampliando-a. Nessa perspectiva, quanto mais unilateral for a atitude do sujeito, mais imperativas serão as manifestações inconscientes em busca dessa homeostase. “Em tudo o que acontece no mundo, vejo o jogo dos opostos e dessa concepção derivo minha ideia de energia psíquica” (Jung, 1990a [1929], § 779).

Em termos de dinâmica energética, essa tensão é fundamental, já que “a oposição significa um potencial, e onde há um potencial, há a possibilidade de um fluxo e de um acontecimento, pois a tensão dos opostos busca equilíbrio” (Jung, 1996a [1945], § 426). Em outras palavras, sem a tensão entre os contrários, ocorre uma estagnação da energia; por consequência, o conflito é essencial ao fluxo da psique e ao seu natural desenvolvimento. “É no oposto que se acende a chama da vida” (Jung, 1989c [1916], § 78).

Vale ressaltar, no entanto, que Jung rejeita uma concepção mecanicista dessa dinâmica autorreguladora. O que quer dizer que não há um modo explícito linear para que essa *atitude* psíquica compensatória ocorra. Muito menos que tal estado de tensão seja mero acaso ou infortúnio sem sentido. A atitude compensatória do inconsciente, mesmo quando se manifesta por intermédio de um sintoma ou um incômodo emocional, por exemplo, visa sempre, segundo Jung, a ampliação da consciência, a realização da personalidade.

Pode manifestar-se pela projeção, em sonhos, fantasias, sintomas ou em ambos. Vai depender de cada sujeito particular e do momento da experiência. “Ocorre na linha dos acontecimentos que conduzem a maior expansão e diversificação da consciência. Como não existe energia sem tensão dos opostos, da mesma forma não é possível haver consciência sem a percepção da diversidade” (Jung, 1990d [1956], § 271).

Jung percebeu que a própria dinâmica natural da vida se dá em pares de opostos, que entre a consciência e o inconsciente, a psique e o mundo, existe um profundo estado de interdependência recíproca: “o abalo do nosso mundo e o abalo de nossa consciência são uma e a mesma coisa” (JUNG, 1993b [1928], § 177). O

adoecimento da psique está ligado por via direta à diminuição, ao afastamento ou à desconexão entre esses sistemas.

Ainda que “a natureza determinada e dirigida da consciência [seja] uma aquisição extremamente importante que custou à humanidade os mais pesados sacrifícios [ao mesmo tempo que] prestou o mais alto serviço” (Jung, 1985a [1916], § 135), será rota para a destruição se a consciência e o ego tentarem ser soberanos e não levarem em consideração que as forças psíquicas inconscientes precisam estar em interação equânime com todas as formas de vida.

Jung propõe uma visão dialética na qual o inconsciente e a consciência vivam em um estado de profunda interdependência, em que o bem-estar de um implica em igual condição para o outro. Da mesma forma que o que acontece nos indivíduos implica diretamente no coletivo e vice-versa. Assim, a conexão entre ambos é fundamental para a realidade que habita não só o ser humano, como toda a comunidade de vida. Psique e mundo, por essa visão, fazem parte de uma realidade una. Se o fluxo entre eles for interrompido por um longo período, a vida humana na Terra será remergulhada no caos e na velha noite. Nisso reside a raiz do vazio de significado existencial humano: a desconexão do humano como microcosmo do universo que lhe rodeia.

Por conseguinte, para Jung, a consciência não seria mera condição do espírito racional, nem estaria sujeita apenas à competência da articulação do intelecto. Vista dessa forma, a consciência individual seria semelhante “às ilhas isoladas que afloram da massa oceânica e que, na verdade, são picos de enormes cadeias de montanhas submarinas” (Jung, 1993b [1928], § 176). Mais ainda, “não podemos mais negar que as obscuras realidades do inconsciente são potências eficazes, que existem forças psíquicas que não podemos inserir em nossa ordem do mundo racional, pelo menos no presente” (Jung, 1993b [1928], § 161), mas que atuam independente da vontade. O que significa que “algo de nossa psique não é indivíduo, mas povo, coletividade, humanidade. De alguma forma somos parte de uma psique única e abrangente, de um homem singular e imenso” (Jung, 1993b [1928], § 175). Substitui-se, assim, a visão do mundo como uma coleção de estruturas e entidades separadas por uma visão de rede de relações.

Com efeito, a realização ocorrerá a partir da própria dinâmica da energia psíquica, que funciona, segundo Jung, de modo infalível e em conformidade às leis psicológicas, independente das reflexões conscientes:

[...] cada vez que algum aspecto importante é desvalorizado na consciência, vindo a desaparecer, surge por sua vez uma compensação inconsciente. Isto acontece em analogia à lei fundamental da conservação de energia, pois também nossos fenômenos psíquicos são processos energéticos. (Jung, 1993b [1928], § 175)

Vejamos o que Jung (1985h [1945] § 550, grifos do autor) propõe a respeito dessa tendência à auto-organização:

Esse fenômeno é uma espécie de processo de desenvolvimento da própria personalidade. À princípio, parece que cada compensação é um ajuste momentâneo de unilateralidade ou uma equalização de um equilíbrio perturbado. Mas, com uma visão e experiência mais profundas, esses atos de compensação aparentemente separados se organizam em uma espécie de plano predeterminado. Parecem ligadas umas às outras e, no sentido mais profundo, subordinadas a um objetivo comum, de modo que uma longa série de sonhos não aparece mais como uma sucessão fortuita de acontecimentos desconexos e isolados, mas como um processo de desenvolvimento e de organização segundo um plano bem elaborado. Designei este fenômeno inconsciente, que se exprime espontaneamente no simbolismo de uma longa série de sonhos, pelo nome de *processo de individuação*.

Notamos, aqui, o surgimento de alguns pontos fundamentais na teoria de Jung. Para que possamos avançar na construção dessa reflexão, é necessário compreender o que venham a ser esses processos energéticos dos quais ele falava e de que maneira ele os compreendia.

2.3 SOBRE O CONCEITO DE LIBIDO

De acordo com a visão de Jung, todos os fenômenos psíquicos são de natureza energética. O psiquiatra postulou o processo psicológico em termos de energia psíquica como “um conceito mais amplo de energia vital” (Jung, 1985d [1928], § 31), cuja natureza original é imparcial, isto é, passível de manifestar-se em

qualquer qualidade. Denominou-a como *libido*, advertindo que se trata de um impulso ou um desejo que nenhum juízo moral ou de outra ordem pode refrear. Marcadamente, deixou claro que, em sua visão, “a libido é um *appetitus* em seu estado natural. Filogeneticamente são as necessidades físicas como fome, sede, sono, sexualidade, e os estados emocionais” (Jung, 1986d [1912], § 194).

Ao mesmo tempo, pode realizar-se assumindo diversas formas, porque “a bem dizer, a energia em si não é boa nem má, nem útil, nem prejudicial, mas neutra, posto que tudo depende da *forma* como a energia é aplicada” (Jung, 1989c [1916], § 71, grifo do original). Por conseguinte, ela é como um motor que propicia todas as manifestações humanas, tanto culturais quanto no nível do instinto. Como sintetiza Jung (1985d/1928, § 56), “a libido, portanto, é apenas uma expressão abreviada para significar ‘um ponto de vista energético’”. Sobre esse mesmo *ponto de vista energético*, explica ele quando fala do “conceito primitivo de libido”:

A difusão quase universal da ideia de energia é uma expressão clara do fato de que, mesmo ainda num estágio primitivo, a consciência sentia a necessidade de representar concretamente o dinamismo percebido dos acontecimentos psíquicos. Por isso, se em nossa psicologia colocamos ênfase no ponto de vista energético, fazemo-lo de acordo com os fatos psíquicos que se acham gravados no espírito humano, desde épocas primordiais. (Jung, 1985d [1928], § 130)

Em sua forma genérica, a libido também pode ser conhecida como intencionalidade. Dessarte, é percebida como um movimento dotado de certo tipo de entendimento, isto é, possuindo um caráter cognitivo – afetivo (Pieri, 2002). Nesse caso, de acordo com a formulação junguiana, há uma tendência natural da psique para manter-se ou pelo menos buscar a homeostase. O contrário, o desequilíbrio ou conflito, isto é, um distúrbio, também se dá em termos desse mesmo impulso energético, pois seu dinamismo é constante, como veremos a seguir.

2.4 PROGRESSÃO E REGRESSÃO DA LIBIDO

Jung compreende que “um dos fenômenos energéticos mais importantes da vida psíquica são a *progressão* e a *regressão* da libido” (Jung, 1985d [1928], § 60, grifos do original). Nelas, fluxos de energia se deslocam incessantemente, polos

opostos, tensões diversas e torrentes atravessam em atividade incessante (Silveira, 1986), no sentido de uma adaptação contínua que traduz a própria vida. Tanto a psique quanto o meio estão em constantes transformações, de maneira que é necessário adaptar-se.

Enquanto a progressão “comparada a um curso de água que desce da montanha para o vale [...] é um padrão vital que avança para frente, assim como o tempo” (Jung, 1985d [1928], § 72-77) e pela qual a psique visa um meio de adaptar-se ao mundo exterior; a regressão, por sua vez, funciona como um movimento retrógrado da libido, “conduz à necessidade de adaptação à alma, à adaptação ao mundo interior da psique” (Jung, 1985d [1928], § 66).

No entanto, progressão não é sinônimo de progresso ou evolução, da mesma forma que regressão também não é sinônimo de retrocesso ou involução. Seria um engano concebê-las como positivas ou negativas, do ponto de vista do desenvolvimento do indivíduo, apenas por sua nomenclatura. É preciso ampliar o entendimento desses dois movimentos numa visão de conjunto e observar que é na dialética entre os dois polos fundamentais que se defrontam, como que num movimento de contração e expansão,⁷ “que a inter-relação dessas forças antagonistas promove a autorregulação do equilíbrio psíquico” (Silveira, 1986, p. 47). Por consequência, essa visão modifica toda a perspectiva do que seja progressão como sinônimo de evoluir, ou retrogradar como semelhante a involuir.

Podemos compreender, com base na concepção de que os processos psíquicos são de natureza energética, que, para adaptar-se às exigências do mundo externo, o indivíduo invista, por atitude voluntária ou não, um *quantum* de energia nas relações e projetos exteriores. Mas, como é sabido, a vida não é estática, ao contrário, está em constante transformação. De modo que, num dado momento, a libido encontra algum obstáculo e se vê impedida de avançar por alguma circunstância, seja porque o sujeito não consegue atender as exigências do meio, seja pela necessidade de reorganização interna. Nessa altura, “a atitude afetiva que procura atender às exigências da realidade, mediante uma empatia, pode deparar-

⁷ Jung compara esse movimento à sístole e à diástole de Goethe. Em nota de rodapé, ele cita: “a diástole é uma extroversão que se difunde através do universo inteiro. A sístole é uma contração sobre o indivíduo, a mônada. [...] ‘a sístole, a concentração consciente e poderosa, que gera o indivíduo, e diástole, o anseio que se expande abrangendo o universo’ [...]. Permanecer em uma dessas duas atitudes é a morte [...], por isso o tipo é insuficiente e necessita de ser complementado pela função oposta” (Jung, 1985d [1928], § 70, nota 49).

se facilmente com uma condição que só pode ser satisfeita por meio de uma atitude pensativa, isto é, por uma apreensão prévia do pensamento” (Jung, 1985d [1928], § 61). Logo, a energia que se espalhava fora volta-se para o interior da psique, cessando a progressão dessa energia.

Acontece que a energia desinvestida não se perde, mas fica como que represada; onde havia um fluxo afetivo que retroalimentava a psique, pelo seu colapso, faz nascer um incômodo, e reações carregadas de afeto brotam muitas vezes de maneira explosiva. Verifica-se que a ocorrência do represamento se configura pela “separação dos pares de opostos, [que] permanecem unidos durante os processos psicológicos, enquanto dura a progressão da libido. Sua atuação comum torna possível a regularidade do processo que, sem a sua polaridade, torna-se unilateral e ilógico” (Jung, 1985d [1928], § 61). O impulso contrário, assim, funcionaria como um movimento regulador, e a sua falta é o que provoca a unilateralidade. “É por isso que estamos autorizados a considerar todas as extravagâncias e comportamentos exagerados como perda de equilíbrio” (Jung, 1985d [1928], § 61).

Como vemos, para Jung, a saúde não está em haver apenas um único aspecto no qual o indivíduo deve investir ao relacionar-se. Adequar-se ao meio é importante, mas tão importante quanto é entrar em harmonia consigo mesmo, pois a adaptação interior diz respeito às condições necessárias para a autorrealização. Na prática, ambos são necessários para um desenvolvimento integral do sujeito, “somente quando ocorre persistência da regressão e fixação em formas anteriores de atividade da libido, poder-se-á falar de condição patológica” (Silveira, 1986, p. 47).

Pensando numa situação ideal, em que ocorra um resultado bem-sucedido de adaptação, pode-se imaginar uma interação recíproca, que influencia e regula os impulsos negativos e positivos mutuamente, o que geraria um equilíbrio dinâmico. Mas, na prática, o ideal torna-se teórico, portanto, inatingível enquanto ação. De fato, o que sucede é uma tensão gerada pelo conflito entre as polaridades. O conflito “por sua vez leva à tentativa de repressão mútua, e quando a repressão das partes contrárias dá resultado, surgem a *dissociação*, a ‘cisão da personalidade’, a desunião consigo próprio, criando-se, assim, a possibilidade para a neurose” (Jung,

1985d [1928], § 61, grifo do original). Por conseguinte, a polaridade reprimida que, numa situação normal, funcionaria como um fator de equilíbrio provoca o contrário, ou seja, acaba impedindo quaisquer progressos futuros.

Essa luta entre os opostos perduraria de maneira improdutiva se o conflito decorrente daí não deflagrasse “o processo de *regressão*, ou seja, o movimento retrógrado da libido [...] [produzindo] uma degradação gradual dos opostos” (Jung, 1985d [1928], § 62). Essa contínua perda dos valores é percebida pela consciência, que de certa forma não tem meios para detê-la, pois a libido desinvestida do mundo retrocede ao *fundo* da psique. Em outras palavras: “à proporção que a perda de valores dos opostos conscientes aumenta, cresce também o valor de todos os processos psíquicos que não são considerados quando se trata de adaptação” (Jung, 1985d [1928], § 62). Paradoxalmente, quanto mais submergem ao inconsciente, maior é sua influência inconsciente na consciência.

A dinâmica continua, e, inicialmente, o que é uma baixa influência, por assim dizer, pela inibição ou *censura* da consciência, provoca, aos poucos, todo tipo de “perturbação”, que vai desde os lapsos de memória, chistes e atos falhos aos sintomas neuróticos ou mesmo à psicose, de acordo com a intensidade desses influxos em combinação com a força do eu consciente.

Para a Psicologia Analítica, essa regressão ativa tanto os conteúdos incompatíveis à consciência e por ela reprimidos – por efeito de uma necessidade de adaptação ao ambiente –, quanto conduz uma adaptação necessária ao sujeito. Além disso, assenta-se na necessidade de satisfazer às exigências da individuação (Jung, 1985d [1928]) – ou seja, a realização humana em direção à plenitude de seu potencial –, coadunando vida externa com necessidade interna de expressão. É como um eterno bailar energético, busca de sentido e vitalidade dentro e fora da psique. Ambos necessários, vida interior e exterior.

Jung (1985d [1928], § 68-69, grifos do original) dá uma demonstração metafórica desse movimento:

O princípio da progressão e da regressão está retratado no mito do dragão baleia [...] o herói é o representante simbólico do movimento da libido. A entrada no ventre do dragão representa a direção regressiva. A viagem ao Oriente (a travessia noturna do mar) e os eventos que ocorrem nesta ocasião simbolizam o trabalho e o

esforço de adaptação às condições do mundo interior da psique.⁸ A circunstância de o herói ser devorado e desaparecer inteiramente no ventre do dragão significa o alheamento completo da atitude com relação ao mundo exterior. O ato de dominar o monstro a partir de dentro representa o esforço de adaptação às condições do mundo interior. A saída do corpo do animal (o ato de escapulir-se) com a ajuda de um pássaro que é igualmente o nascer do sol, expressa reinício da progressão [...] enquanto o herói permanece engolido, o monstro enceta a travessia noturna pelo mar em *direção ao Oriente*, isto é, em direção ao nascer do Sol. Isto parece indicar, a meu ver, que a regressão não é necessariamente um retrocesso na aceção da *invólução* ou *degradação*. Representa, pelo contrário, uma fase de evolução onde falta, porém, ao homem, a consciência de uma evolução, visto que ele se acha em uma situação compulsiva tal, que nos dá a impressão de que se encontra em estado infantil primitivo ou mesmo embrional, no seio materno. Só se pode falar de involução ou degradação quando o homem permanece neste estado.

Apesar de uma experiência de tal intensidade poder fazer com que o sujeito perca o autodomínio, não se reconheça mais como antes e muito menos se diferencie dos demais, para Jung (1989c [1916]), esse processo é natural, plausível e mesmo necessário para que o desenvolvimento psíquico se desenrole. Logo, essa dinâmica energética, “em sucessão harmônica, deveria formar o ritmo da vida. Alcançar esse ritmo harmônico supõe uma suprema arte de viver [...] não há equilíbrio nem sistema de autorregulação sem oposição. E a psique é um sistema de autorregulação” (Jung, 1989c [1916], § 87-92). Assim, Jung (1989c [1916], § 91, grifos do original) compreendeu que o movimento que acontece em função do “*problema dos contrários*” faz parte da base da existência, e que ele, na verdade, constitui e constrói a renovação da vida

No entanto, há nessa complexa interação psíquica inclinações individuais que geram atitudes distintas diante desse processo. Veremos que atitudes são essas a seguir.

2.5 TENDÊNCIAS À INTROVERSÃO E À EXTROVERSÃO

Jung observou, no contato com os pacientes, que existiam determinados tipos de patologia que acometiam mais a um ou a outra característica de temperamento. Por exemplo, as pessoas com sintomas histéricos apresentavam fantasias mais

⁸ Nota do próprio autor para referência do mito Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes* [A era do deus Sol, tradução nossa].

ligadas às memórias de histórias vividas, ao passo que, nos casos diagnosticados como esquizofrenia, o teor das imagens relacionava-se mais a conteúdos arcaicos e mitológicos (Storn, 1993). Isto é, os primeiros tinham, em suas fixações, elementos mais semelhantes ao mundo externo; já para os segundos, os conteúdos emergentes tinham relação predominantemente com conteúdos vindos do inconsciente. Comparativamente, em termos de *atitude*, os histéricos apresentavam um humor mais extrovertido, e os esquizofrênicos eram mais introvertidos.

Contudo, não só os casos dos doentes, mas também o estudo e o trabalho de campo da Psicologia prática, durante quase vinte anos, forneceram material a Jung. A observação dos *tipos* de comportamentos de pessoas normais o levou a perceber que havia dois diferentes padrões básicos para lidar com o mundo, em termos de investimento de energia: a *introversão* e a *extroversão*. Como tipos de atitude, Jung (1991g [1928], § 1008) escreve: “significam um preconceito que condiciona o modo habitual de reação e, portanto, determinam não apenas o modo de agir, mas também o modo de ser da experiência subjetiva e o modo de ser da compensação do inconsciente”.

Retomando a questão da autorregulação, entendemos esses dois tipos de atitude como sendo o rumo que a energia psíquica toma diante dessa constante inter-relação de forças antagônicas que se defrontam. Contudo, Jung (1992b [1929/1950], § 81) pontua que nenhum *indicador* é suficientemente seguro a ponto de se circunscrever cabalmente como fato psíquico, pois “a psique humana é extremamente ambígua. Diante de cada caso particular, é preciso indagar se este comportamento, ou aquele traço de caráter, é verdadeiro ou simplesmente uma compensação do seu contrário”.

Jung (1989c [1916], § 81) constata que “não é fácil entender por que deve ser assim”, mas considera que não há ser humano algum que seja “exclusivamente introvertido, nem exclusivamente extrovertido, ambas as atitudes existem dentro dele, mas só uma delas foi desenvolvida como função de adaptação; logo podemos supor que a extroversão cochila no fundo do introvertido, como uma larva, e vice-versa”.

Nosso autor observou que essa autorregulação não é sinônimo de imperturbabilidade; ao contrário, muitas das vezes é sentida pelo sujeito como uma

intromissão desagradável por parte do inconsciente, cujos “acontecimentos positivos ou negativos podem trazer à tona a função contrária inferior” (Jung, 1989c [1916], § 85). Logo, um sujeito introvertido – cuja libido consciente acha-se ligada ao mundo interior – pode, por uma questão de equilíbrio, ser tomado por uma atração irresistível e autônoma pelo objeto. Da mesma forma que um indivíduo extrovertido pode ver-se substituindo sua comum atitude voltada para o social por uma necessidade premente de introspecção. Jung (1989c [1916], § 85) diz que “assim se estabelecem as bases psicológicas da desunião e da incompreensão, não só entre duas pessoas, como também da cisão dentro de si mesmo. Aliás, a natureza da função inferior é caracterizada pela autonomia [...] [que] nos acomete, fascina e enleia”.

Esse tema, como um estudo do processo vital da psique, aduz invariavelmente a ultrapassar sua noção conceitual e a fazer a distinção de seus princípios aplicados em termos da conservação da energia, a saber: o *princípio de equivalência*, princípio de *constância* e a *entropia* (Freitas, 1996). Exporemos, a partir de agora, esses três elementos.

2.6 TRÊS PRINCÍPIOS BÁSICOS APLICADOS

Para fins de entendimento do conceito de energia aplicado em termos psicológico, é necessário distinguir entre os conceitos de *força* e *energia psíquica*. O primeiro está ligado à eficácia dos processos, isto é, um determinado grau de potência no qual a energia é capaz de desenvolver ou alcançar a si mesma. Está ligado à energia vital, por assim dizer. Já o segundo é a própria atuação dessa energia em termos de processos. Jung (1985d [1928], § 26) enfatizará a necessidade dessa distinção porque “a energia é, propriamente falando, um conceito que não existe objetivamente no fenômeno como tal, mas se acha presente no fundamento da experiência específica”.

Em outro trecho desse mesmo tema, Jung (1985d [1928], § 28) considerará a validade da adoção do ponto de vista energético a respeito dos fenômenos psicológicos, “porque são justamente as relações quantitativas cuja existência no psíquico é impossível negar que encerram possibilidades de conhecimento que só uma consideração qualitativa ignora”. O autor declarou a necessidade de, ao

“estudar o processo vital da psique, também assumir a obrigação de não nos determos apenas nos conceitos, mas testar a sua aplicabilidade ao material empírico” (JUNG, 1985d [1928], § 34), verificando assim os três princípios básicos: o da equivalência, o da constância e o da entropia.

O primeiro princípio – da equivalência –, em termos gerais, indica que, “para qualquer quantidade de energia utilizada em um ponto qualquer, para produzir uma determinada condição, surge em outro ponto igual quantidade dessa mesma ou de outra forma de energia” (Jung, 1985d [1928], § 34). Isso equivale a dizer que, quando uma quantidade de energia é reprimida, ela é substituída em igual monta, em sintomas físicos ou psíquicos; e, mesmo que em aparência tenha desaparecido, por certo foi deslocada para o inconsciente. Ou seja, ela não desaparece na psique somente por ter sido negada pela consciência.

O segundo, o princípio de constância, surge em decorrência do primeiro e indica que “a energia total permanece igual a si mesma, sendo, por conseguinte, incapaz de diminuir” (Jung, 1985d [1928], § 34). Em termos práticos, significa que, embora seja possível excluir por propósito da vontade um conteúdo psíquico, e até mesmo esquecê-lo, a energia que dele provém, longe de desaparecer, continua a existir, mesmo que de maneira subliminar. Permanece no inconsciente, exercendo uma influência aparentemente imperceptível em todos os processos da consciência, nas ações, nas decisões, nos sentimentos etc.

No entanto, tais conteúdos podem manifestar-se em distúrbios que vão desde sintomas psicogênicos a processos fisiológicos. Todavia, pelo processo de análise, é possível que tais conteúdos ocultos possam ser tornar conscientes. Se isso ocorrer, “de modo geral, é possível mostrar [que] a quantidade de libido desaparecida da consciência originou um produto, no inconsciente, que, mesmo com suas diferenças, tem não poucos traços em comum com aqueles conteúdos conscientes que perderam sua energia” (Jung, 1985d [1928], § 35).

Já o terceiro princípio que compõe o entendimento da economia psíquica é o da entropia. Por meio dele, pode-se compreender que as transformações ocorrem pelas diferentes intensidades de energia no interior da psique. Isso porque ela, por sua vez, como um sistema relativamente fechado, permite que tais oscilações

ocorram, ao mesmo tempo que estas levam, necessariamente, a um nivelamento entre as diferenças (Jung, 1985d [1928]).

A teoria junguiana sustenta que não é possível observar na prática clínica uma entropia psicológica absoluta, porque, em síntese, esta só ocorre em sistemas fechados, em que não é possível haver troca de energia. Mas este não é o caso da psique, pois ela é apenas relativamente fechada (Jung, 1985d [1928]). Como Jung (1985d [1928], § 51) coloca, o conceito de energia expressa apenas “um conceito de relação, e outra coisa não pretende fazer, senão exprimir as relações de valores psicológicos”. Ele explica esse princípio da entropia da seguinte maneira:

Observamos esse processo, por exemplo, no desenvolvimento de uma atitude permanente e relativamente inalterável. Depois de oscilações inicialmente violentas, os opostos tendem a equilibra-se e surge pouco a pouco uma nova atitude cuja estabilidade subsequente será tanto maior, quanto mais acentuadas tiverem sido as diferenças iniciais. E quanto mais forte for a tensão entre os opostos tanto maior será a quantidade de energia daí resultante, e quanto maior for esta energia, tanto mais intensa será a força de atenção consteladora. Uma atração mais forte corresponde a uma amplidão maior do material constelado, e quanto mais extensa for essa amplidão, tanto mais reduzida se torna a possibilidade de distúrbios posteriores que não podem originar-se de diferenças relativas ao material não constelado precedentemente. Essa é a razão pela qual a atitude resultante de um nivelamento é particularmente duradoura. (Jung, 1985d [1928], § 49)

Até então, vimos que a interpretação do conceito de energia “só é acessível à experiência precisamente mediante a observação direta do comportamento das substâncias em movimento” (Jung, 1985d [1928], § 52). Por esse motivo, é indispensável, entender qual método o psiquiatra adotou para investigar esses “valores psicológicos” (Jung, 1985d [1928], § 51, grifo do original).

2.7 O MÉTODO SINTÉTICO CONSTRUTIVO

Neste ponto, é preciso, em se tratando do conceito de energia psíquica, entendermos como Jung aborda estes dois procedimentos: a perspectiva *energético-finalista* e a *causal-mecanicista*. Esses métodos podem ser vistos como

opostos complementares, inclusive no que se refere à prática clínica;⁹ basta dizer que, do ponto de vista causal-mecanicista, um sintoma será investigado em sua origem como fonte de atenção primária na resolução da neurose. Já a orientação energética “considera a equivalência do efeito transformado, em vez do efeito causal” (Jung, 1985d [1928], § 59).

Jung (1985d [1928], § 03), com base no ponto de vista energético, justifica a ótica finalista como:

A consideração energética é essencialmente de caráter finalista, e entende os fenômenos partindo do efeito para a causa, no sentido de que, na raiz das mutações ocorridas nos fenômenos, há uma energia que se mantém constante, produzindo, entropicamente, um estado de equilíbrio geral no seio dessas mutações. O desenrolar do processo energético possui uma direção (um objetivo) definida, obedecendo, invariavelmente, (irreversivelmente) à diferença de potencial. A ideia de energia não é de uma substância que se movimenta no espaço, mas um conceito abstraído das relações de movimento. Suas bases não são, por conseguinte, as substâncias como tais, mas suas relações, ao passo que o fundamento do conceito mecanicista é a substância que se move no espaço.

Apesar de Jung ver na experiência com seus pacientes uma certa correspondência nas duas abordagens, identifica também diferenças importantes. O ponto de vista “mecanicista fala de uma ‘energia do psiquismo’, ao passo que o energista fala de uma ‘energia psíquica’” (Jung, 1985d [1928], § 59). Em outras palavras, uma visa a origem ou o *porquê* (a causa) do fenômeno, e a outra busca descobrir qual função dentro da economia psíquica. Ou seja, na abordagem energética, o evento é valorizado, mas no sentido prospectivo, quer dizer, num *para que* tal sensação, sintoma ou sentimento está se manifestando.

Para estudar qual dinâmica levou a libido a ter-se represado num determinado ponto da vida, é preciso perguntar: o que tal episódio está querendo trazer, no sentido da realização da personalidade? Que partes querem se tornar conhecidas e se fazerem presentes na vida do sujeito? Que força vital está represada nessa manifestação simbólica? A perspectiva, assim, fundamenta-se num horizonte mais

⁹ A prática clínica em si não será objeto de estudo aqui neste trabalho, mas quando estivermos tratando propriamente dos conteúdos inscritos no *Liber Novus* e n’Os *Livros Negros*, a abordagem aplicada será a mesma utilizada na clínica junguiana, ou seja, ênfase no método construtivo.

amplo do que uma “*reductio ad causam* ou *reductio in primam figuram*”¹⁰ (Pieri, 2002, p. 426).

Jung (1985a [1916/1958], § 148) explica que essa abordagem consiste “em apreciar o símbolo¹¹, isto é, [o sintoma], a imagem onírica ou a fantasia, não mais *semioticamente*, como sinal, por assim dizer, de processos instintivos elementares, mas *simbolicamente*, no verdadeiro sentido”. Por essa razão, “a análise redutora dessa expressão nos oferece unicamente uma visão mais clara daqueles elementos que a compunham originalmente” (Jung, 1985a [1916/1958], § 148). Em outras palavras, teríamos somente a análise do conteúdo, faltando a síntese.

Embora Jung visse um lugar de importância na abordagem causal nos primeiros estágios da análise, fazia sua crítica a ela desde que fosse a única maneira de abordar as vivências dos pacientes – fossem essas fantasias, sonhos ou sintomas quaisquer. Isso porque, como fenômenos da alma, “jamais poderão ser explicados em termos de causalidade exclusivamente; como um fenômeno vivo, [estão] sempre em estreita e indissolúvel ligação com a continuidade do processo vital, de modo que não é somente algo evoluído, mas também continuamente evolutivo e criativo” (Jung, 1991b [1921], § 805).

Por conseguinte, interpretar tais conteúdos do ponto de vista personalístico causal, pormenorizando a imagem trazida pelo sujeito – dos sonhos ou fantasias – “nos componentes de reminiscências e nos processos instintivos que lhe constituem a base”, sem ser complementada por um sentido prospectivo, diz Jung (1989b [1958], § 122), “seria não só insensato, mas também nocivo, como a experiência me tem ensinado de modo doloroso”.

No entanto, ele afirma que “com isto não queremos negar que um conhecimento mais aprofundado destes elementos tenha suas vantagens até certo ponto, mas ele foge da questão da finalidade” (Jung, 1985a [1916/1958], § 148) – proposição fundamental na visão junguiana, na qual cada pessoa nasce com a capacidade para realizar a si mesmo em suas potencialidades individuais. Nesse

¹⁰ Do latim: redução causal ou redução à primeira figura.

¹¹ Embora uma explicação mais pormenorizada a respeito do que seja símbolo e suas respectivas funções venha a ser apresentada no próximo capítulo, faz sentido, neste trecho, conceituá-lo conforme Jung o concebia. Denominava “‘símbolo’ [...] o termo que melhor traduz um fato complexo e ainda não claramente apreendido pela consciência” (Jung, 1985a [1916/1958], § 148). Importante notar que aqui está se referindo ao termo comparativamente aos sintomas, às imagens oníricas e às fantasias.

caso, pelo método construtivo, observa-se o significado no desenvolvimento existencial, imaginando “como se pode construir uma ponte entre esta psique [que se manifesta no presente] e seu futuro” (Jung, 1986b [1914], § 399).

Relembrando o que já foi dito anteriormente – que o inconsciente age de maneira autorreguladora –, faz sentido entendermos que “a psique é um *devir*, que apenas pode ser entendido de modo sintético construtivo” (Jung, 1986b [1914], § 399, grifo do original). Porque, ao situar os sintomas e as fantasias – as manifestações anímicas – no âmbito dessa autorregulação, tem-se uma pista de por onde essa compensação inconsciente está orientando a consciência para que esta siga em direção a esse *tornar-se*.

A psique a cada momento é, por um lado, o resultado e a culminância de tudo o que foi – como se vê, do ponto de vista causal – e, por outro, é a expressão do que está por vir. Mas como futuro, em sua essência, é algo sempre novo e único, apenas aparentemente igual ao passado, a expressão que se torna presente é sempre incompleta ou um germe, por assim dizer, do que está por vir. (Jung, 1986b [1914], § 405)

De acordo com essa visão de um *vir a ser* da natureza do funcionamento da psique, o sujeito nasce com uma tendência autorreguladora, que o convoca à autorrealização e ao amadurecimento, em um constante processo de transformação. De um modo ou de outro, mesmo à custa de conflitos ou até de algum adoecimento, o caminho natural da psique é o autodesenvolvimento. A partir do inconsciente, novos movimentos se desdobram e novos fenômenos surgem com o objetivo de suceder padrões caducos. Visualizá-los buscando entender o seu sentido está coerente com essa concepção.¹²

2.8 A TRANSFORMAÇÃO DA ENERGIA É A EXPRESSÃO DA VIDA

Como vimos até aqui, a vida psíquica se apresenta auto-organizada e se sustém a partir de múltiplos diálogos, consigo mesma – nas instâncias internas

¹² Veremos no Capítulo 3, quando abordarmos diretamente o material d’*Os Livros Negros* e do *Liber Novus*, de que maneira “o tratamento construtivo [dos conteúdos] do inconsciente, isto é, a questão do seu significado e de sua finalidade, nos fornece a base para a compreensão do processo que se chama função transcendente” (Jung, 1985a [1916/1958], § 147). Lembrando que ela é parte central desta pesquisa.

(corpo, consciência e inconsciente) – e em relação ao seu ambiente, respondendo e adaptando-se constantemente a ele. Nisso reside a força motriz de sua transformação: o fato de ser um sistema que não é totalmente fechado e que, por meio do afeto – *affectus* –, afeta e se deixar afetar por essa interação. Sobre esse estado, diz Jung (1986c [1906], § 78): “a base essencial de nossa personalidade é a afetividade. Pensar e agir são, por assim dizer, meros sintomas da afetividade”. Ele compara unidades químicas ou moléculas à maneira como sentimentos, ideias e sensações se apresentam à consciência (Jung, 1986c [1906]). Isto significa dizer que o afeto está na constituição do indivíduo. Ele é o *pano* de fundo, a base da totalidade psíquica. “Sob o conceito instinto, estão, a meu ver, todos os processos psíquicos cuja energia a consciência não controla. Segundo essa concepção, os *afetos* são tanto processos instintivos quanto processos sentimentais” (Jung, 1991b [1921], § 859, grifo do autor).

De acordo com Jung (1985d [1928], § 87), pode levar milênios, mas conseguimos de alguma forma nos tornar “mais domesticados” em termos dos instintos, dos afetos e da vontade. Fazendo um comparativo entre o passado e o momento atual, vemos que, “enquanto o homem arcaico acreditava no Sol, e no poder místico desse, hoje acredita-se no poder da vontade consciente, do mesmo modo que o antigo, isto é, de forma unilateral” (Freitas, 1997, p. 2). E mais, temos a ilusão de que introjetamos o poder da natureza e tornamo-la um *objeto*, acreditando controlá-la assim como os instintos.

O pensamento canônico atual é o de que não *precisamos* mais dos rituais mágicos para que nos tornemos aptos a empreender algum objetivo ou mesmo sustentar a vida. A ideia da “eliminação de aspectos anímicos e orgânicos sobre o cosmos constituiu a morte da natureza – o efeito de maior alcance da revolução científica”¹³ (Merchant, 1983, p. 193, tradução nossa). Por conseguinte, os sistemas vivos convertidos em máquinas tornam legítima a sua manipulação experimental analítica. De tal maneira que os humanos, apartados da natureza, tratam-na “como um sistema de partículas inertes e mortas, movidas por forças externas e não por forças internas”¹⁴ (Merchant, 1983, p. 193, tradução nossa).

¹³ No original: “*The elimination of animic and organic aspects of the cosmos constituted the death of nature – the most far-reaching effect of the scientific revolution.*”

¹⁴ No original: “*As a system of inert and dead particles, moved by external forces and not by internal forces.*”

Em vários de seus textos,¹⁵ Jung apresentou diversos exemplos em que comunidades humanas originárias lidavam com a realidade de maneira muito diversa da apresentada nos parágrafos anteriores. Segundo ele, para os povos originários, a natureza e seus fenômenos eram vistos carregados de um poder mágico. Os rituais de fertilização da terra são um bom exemplo de como “a anergia de certos fenômenos psíquicos se converte, por meios adequados, em outros dinamismos” (Jung, 1985d [1928], § 79). Tal canalização tinha o poder de mobilizar a psique, de sorte que os sujeitos envolvidos realizavam um *investimento* de energia suficiente para gerar o cuidado necessário com a terra, a fim de que a colheita fosse satisfatória à subsistência.

A respeito de um desses rituais de fecundação, diz Jung (1985d [1928], § 85, grifo do original):

Esta dança tem um significado especial como cerimônia de fecundação da terra e por isso é que se realiza na primavera. É um ato *mágico* praticado com a finalidade de transferir a libido para a terra. Com o que a terra adquire um valor psíquico especial e se torna um objeto de expectativa. O espírito, então, se ocupa com a terra e, por sua vez, é afetado por ela, de modo que há a possibilidade e mesmo probabilidade de que o homem lhe dedique sua atenção. O que é a condição psicológica prévia para o cultivo da Terra.

Ainda que hoje seja “a cultura que proporciona a máquina, mediante a qual se aproveita o declive natural [da energia] para produzir trabalho” (Jung, 1985d [1928], § 80), não nos desvencilhamos desse humano arcaico – e seus instintos. Afinal, a História da evolução humana não é estanque, fragmentária, mas acontece continuamente, por meio das transformações provocadas pelo próprio existir no Cosmo. O fato de “que o homem, por si mesmo, tenha inventado esta máquina [a cultura] deve-se atribuir a algo que está profundamente radicado em sua natureza ou mesmo na natureza do organismo vivo como tal” (Jung, 1985d [1928], § 81). Nada nos previne contra a possibilidade de nos posicionarmos do mesmo modo mágico que o aborígene, desde que estejamos impotentes diante de algo que ultrapasse as nossas forças. Basta estarmos vulneráveis nalguma vivência que não possamos controlar, na qual a importância afetiva seja elevada ou haja “condições

¹⁵ 1986a, 1986b, 1987, 1989, 1991, 1993, para citar alguns.

ligeiramente inseguras, para que ‘as complicadas formalidades mágicas’ sejam ressuscitadas da maneira mais natural” (Jung, 1985d [1928], § 87).

Jung (1993b [1928], § 191) afirma que as “incalculáveis forças instintivas irracionais da psique” que mobilizaram os primeiros habitantes do planeta não simplesmente desapareceram com a criação da cultura ou da tecnologia. Tais forças fazem parte do que movimenta os processos humanos, como energia vital, elas regulam e dinamizam a vida. Tais forças permanecem na psique do humano atual e, mais ainda, espraiam-se pelo ambiente.

Segundo Jung (1985d [1928], § 80), de fato, “a própria matéria orgânica é um transformador de energia, e a vida participa desse processo de transformação, em um modo qualquer que ainda se desconhece”. Como *energia vital*, a libido se manifesta desde o início da vida na Terra e permanece existindo até os dias atuais, embora a maneira com que enxergamos ou lidamos com a psique tenha se modificado ao longo dos tempos. Segundo Jung (1985d [1928], § 80, grifos nossos), sabemos apenas que “O corpo vivo é uma máquina que transforma a quantidade de energia que recebe em outras manifestações dinâmicas equivalentes. Não podemos afirmar que a energia física se transforma em vida, mas apenas que a *transformação é a expressão da vida*”.

Procuramos expor, até este ponto, as bases que nos darão o entendimento dos princípios do funcionamento da dinâmica energética psíquica para Jung. Acreditamos que esses conceitos aplicados serão um facilitador quando, no próximo tópico, tratarmos do mecanismo psicológico da *formação dos símbolos* e da *função transcendente*. Outrossim, que servirá de base para o entendimento sobre de *qual* energia estaremos tratando quando analisarmos o *método da imaginação ativa*, ferramenta que facilita o *diálogo* com as imagens interiores, proporcionando exatamente essa transformação da energia psíquica.

3 UM CAMINHO PARA A PRÁTICA COM O INCONSCIENTE

*Tendo o símbolo, a transição é fácil*¹⁶
(Jacobi, 1990, p. 88)

Vimos no capítulo anterior que, a partir da hipótese de que havia um processo psíquico natural que unificava os contrários, Jung (1989b [1958], § 121) elaborou um “modelo e fundamento para um método que consiste essencialmente em provocar intencionalmente o que a natureza produz inconsciente e espontaneamente e integrá-los à consciência e seus conceitos”. Outrossim que, pela abordagem prospectiva, o objetivo é buscar compreender o sentido simbólico que está sendo revelado na complexidade das manifestações psicofísicas do paciente. Conforme o próprio Jung (1985a [1916/1958], § 147) experienciou, esse método “fornece a base para a compreensão do processo que se chama função transcendente”. Essa função capacita as transformações psíquicas, mas, mesmo sendo inata, é um processo complexo, que envolve um esforço consciente para suportar a tensão entre as tendências opostas entre a consciência e o inconsciente.

Neste capítulo, visamos apresentar, segundo a teoria junguiana, um caminho para esse confronto com o inconsciente, de modo que, ao final, “poderemos imaginar tal assimilação como uma espécie de aproximação entre consciente e inconsciente” (Jung, 1985m [1927/1931], § 365). Concebendo, neste caso, que

[...] o centro da personalidade total não coincidirá mais como o eu, mas sim com um ponto situado entre o consciente e o inconsciente [...] [pois] este será o ponto de um novo equilíbrio, o centro da personalidade total, espécie de centro virtual que, devido à sua posição focal entre consciente e inconsciente, garante uma base nova e mais sólida para a personalidade. (Jung, 1985m [1927/1931], § 365)

No entanto, há que se notar que a palavra *virtual* não é usada ao acaso, mas denota certa flexibilidade da consciência, que não se fixa em nenhum dos polos,

¹⁶ Jolande Jacobi, em seu livro *Complexos, arquétipos e símbolos* (1990, p 88), diz que Jung tinha o hábito de citar esta frase alquimista: “*Habentibus symbolum facilis est transitus* [...] com isso, se referir à ‘passagem’ entre todos os antagonismos psíquicos, como por exemplo, entre o inconsciente e o consciente, entre o escuro e o claro, a prisão e a liberdade etc.”.

seja da consciência ou do inconsciente, mas sim num *campo* psíquico entre essas duas realidades.

Para tal objetivo – isto é, demonstrar como Jung elaborou este diálogo entre a consciência e o inconsciente –, será necessário percorrermos algumas etapas de esclarecimento. Investigar a formação dos símbolos e sua ação na dinâmica psíquica como elemento ordenador, entendendo qual a importância dos mitos, ritos e da imagem nesse processo é o primeiro passo. Será necessário também apresentar alguns conceitos fundamentais da teoria junguiana, quais sejam: a psique objetiva, o *Self* e o processo de individuação. Dessa forma, acreditamos que teremos uma base para analisar, enfim, a função transcendente e a prática da imaginação ativa, compreendendo ainda a importância que Jung dava à função transcendente.

3.1 DA FORMAÇÃO DOS SÍMBOLOS

A origem da palavra “símbolo” vem do latim *symbolum*: marca, símbolo; que, por sua vez, deriva do grego clássico *symbolum*: *syn* – junto – e *ballein* – lançar, arremessar, atirar –, gerando o significado literal “atirar junto”. Há uma versão que diz que, na Grécia Antiga, quando duas pessoas próximas precisavam separar-se, um anel, prato ou moeda era partido ao meio; o indivíduo que partira poderia usar a metade do objeto em caso de necessidade, como prova de ligação com aquele que ficou. A apresentação lhe daria o direito à hospitalidade. Daí teria advindo a ideia de juntar, reunir – *symbálein*. A etimologia da palavra símbolo demonstra, em consonância com a função, algo composto, que possui dois níveis, um conhecido e outro oculto, mas implícito (Kast, 1970).

Os símbolos, na concepção de Jung (1985e [1928], § 91), são “manifestações e expressões do excedente da libido”; são formações originárias do inconsciente, que revelam “as projeções do inconsciente” (Jung, 1990c [1956], § 337), cujo “objetivo é a transformação da energia” (Jung, 1985e [1928], § 93). São, enquanto imagem, fonte inesgotável de revelação, embora a totalidade de seu significado seja inatingível em si. Ademais, há neles sempre partes obscuras que pertencem ao profundo do inconsciente e que nunca serão esclarecidas por completo, pois, como um todo, “não poderia[m] ser express[as] adequadamente, nas palavras de nossa

linguagem atual” (Jung, 1985 [1926], § 644). Nisso reside a vitalidade do símbolo, estar ligado diretamente à fonte mais abscondida da alma humana, o *inconsciente coletivo*.¹⁷

De acordo com a visão da Psicologia Analítica, os símbolos, além de exercerem a função de “mecanismo psicológico que transforma a energia” (Jung, 1985e [1928], § 88), também possuem um “caráter curativo e restaurador” (Jacobi, 1990, p. 92). Isso porque “a carga de pressentimento e de significado contida no símbolo afeta tanto o pensamento quanto o sentimento, e a plasticidade que lhe é peculiar, quando apresentada de modo perceptível aos sentidos, mexe com a sensação e a intuição” (Jung, 1991b [1921], § 912).

O símbolo, portanto, promove um constante fluir da energia psíquica. Em sua dúplice competência, de um lado, libera as tensões, “por ser uma manifestação visível de cargas energéticas de um ‘núcleo de significado’ do inconsciente” (Jacobi, 1990, p. 92); de outro, favorece que a consciência encontre nova qualidade de sentido. “Evocando assim aglomerações energéticas novas, o símbolo, indo de síntese em síntese, é capaz de transformar a libido de maneira constante, de distribuí-la e levá-la a atividade útil” (Jacobi, 1990, p. 92). Nesse sentido, o símbolo é carreador de um devir, uma vez que indica algo além da compreensão atual, ampliando-a.

Por conseguinte, pode se dizer que o “símbolo é sempre um produto de natureza altamente complexa, pois se compõe de dados de todas as funções psíquicas. Portanto, não é de natureza racional nem irracional” (Jung, 1991b [1921], § 912). Em sua natureza ambígua e paradoxal, “possui um lado que fala à razão e outro inacessível à razão, pois não se constitui apenas de dados racionais, mas também de dados irracionais fornecidos pela simples percepção interna e externa” (Jung, 1991b [1921], § 912).

Em vista disso, o símbolo nada tem a ver com a ideia de um simples sinal, que em si pode ser revelado por completo, uma vez que sua compreensão se esgota numa proposição causal, racional e plausivelmente consciente. Jung (1985e [1928], § 88) afirma acerca da compreensão do símbolo que “a interpretação semiótica torna-se sem sentido, quando é aplicada de modo exclusivo e

¹⁷ Veremos mais adiante, neste mesmo capítulo, maiores esclarecimentos sobre o termo.

sistemático”. Limita a natureza real do símbolo, que se apresenta como “um espírito que não pode ser traduzido em um conceito definido, [pois] é um complexo psíquico situado nos limites da consciência do nosso eu” (Jung, 1985i [1926], § 644).

Segundo Jung (1991b [1921], § 906), “na medida em que toda teoria científica encerra uma hipótese, ela é uma descrição antecipada de um fato ainda essencialmente desconhecido, portanto, um símbolo”; pelo fato de que, até então, pronuncia ou denota “algo mais e algo diferente que escap[a] ao conhecimento racional” (Jung, 1991b [1921], § 906). O símbolo, visto dessa forma, é como uma imagem que, em sua linguagem ilimitada, “carrega germes fecundos de possibilidades incalculáveis” (Jung, 1985i [1926], § 644). São mais do que dados: como sementes vitais, são veículos vivos de potenciais. Manifestam-se por meio de uma linguagem universal, infinitamente rica e portadora de mensagens originais que complementam elementos que estão faltando à consciência.

Outro aspecto que Jung (1991b [1921], § 908) levanta é que há casos que “depende[m] da atitude da consciência que observa se alguma coisa é símbolo ou não; depende[m], por exemplo, da inteligência que considera o fato dado não apenas como tal, mas como expressão de algo desconhecido”. No entanto, assegura que existem também episódios em que a natureza do evento ou do objeto “impõe ao observador seu efeito simbólico” (Jung, 1991b [1921], § 908). Nesses casos, lhes faltaria qualquer significado se não recebessem um sentido simbólico. O primeiro se refere aos *símbolos mortos*, e o segundo, aos *símbolos vivos*. No primeiro, depende-se de uma certa *cosmovisão* que os atribua significado, já no segundo, é justamente por ter uma parte incognoscível o que lhes torna prenes de sentido, pois sua origem é o inconsciente (Jung, 1991b [1921], § XX).

Em termos históricos, como dito no capítulo anterior, Jung (1985d [1928]) percebeu que, desde as primeiras sociedades tribais, a energia psíquica podia ser canalizada por meio dos símbolos para um objeto diferente do original, proporcionando uma nova dinâmica. O autor apontou para o fato de que, nesse processo, emerge o potencial dos símbolos para gerarem significado; ou seja, “tendências que procuram atingir um fim determinado, ainda não reconhecível, e que, em consequência disso, apenas podem ser expressos por meio de analogias” (Jung, 1990c [1956], § 332). Nesse caminho, indica que, a *magia* foi, graças às

cerimônias, a primeira produção de trabalho na qual a energia psíquica era canalizada para um novo objeto (Jung, 1985d [1928]). Naqueles rituais, os símbolos ali evocados, exerciam “um efeito determinante e estimulador sobre a imaginação, de sorte que a mente fascinada e possuída por um tempo prologado” (Jung, 1985d [1928], § 89) era impelida a executar os atos cotidianos necessários à sustentação da vida daquela comunidade.

Jung (1985d [1928], § 90, grifos do original), avaliando o alcance desses rituais, afirma que

A influência exercida sobre a mente pelo objeto magicamente atuante pode ter outras consequências: por sua ocupação ludicamente alimentada com o objeto, o homem faz todos os tipos de descobertas em torno dele, as quais, de outra maneira, lhe teriam escapado. Como sabemos, muitas descobertas foram feitas realmente por este meio. Não é sem motivo que a *magia* se chama a *mãe das ciências*. Até em plena Idade Média, aquilo que nós hoje chamamos de ciência natural não era senão magia. Um exemplo significativo disto é a alquimia, cujo simbolismo nos mostra de maneira inequívoca o princípio de transformação de energia acima descrito.

Numa analogia da libido com a natureza e as possibilidades de uso do seu potencial, Jung sustenta que, tal qual acontece com os elementos naturais, a maior parte da energia psíquica não pode ser canalizada. Pois é essa a porção de um todo que “sustenta o curso regular da vida” (Jung, 1985d [1928], § 91). Em termos psicológicos, o autor afirma que ela (a libido) “está *investida* nestas funções como uma força específica que não pode ser transformada” (Jung, 1985d [1928], § 91, grifo do original). Mas é justamente nesse momento que atua o símbolo, como aquele fator capaz de transformar o seu excedente.

A esses excedentes Jung (1985d [1928], § 92) deu o nome de “análogos da libido”. São “representações que podem dar uma expressão equivalente à libido e assim canalizá-la para uma forma diferente da original” (Jung, 1985d [1928], § 92). Alguns exemplos são os ritos e os mitos. Ambos contêm em si esse poder de unir a ideia e o afeto, sem precisar do verbo ou do entendimento racional.

Há, segundo Henderson (1994, p. 109), um “elo crucial entre os mitos arcaicos ou primitivos e os símbolos produzidos pelo inconsciente”. Trazendo-os para uma dinâmica psíquica atual, são “de enorme valor prático para o analista”

(Henderson, 1994, p. 109), pois são capazes de elaborar e transformar, por meios simbólicos, um conflito em uma nova forma de consciência, mais ampliada e integral. Para o autor, ainda, é o mito que “Permite identificar, interpretar esses símbolos em um contexto que lhes confere tanto uma perspectiva histórica quanto um sentido psicológico” (Henderson, 1989, p. 109).

É importante, no entanto, lembrar que “os símbolos nunca foram *inventados conscientemente*; foram produzidos sempre pelo inconsciente pela via da chamada revelação ou intuição” (Jung, 1985d [1928], § 92, grifos do original), e atuam desde os tempos imemoriais até os dias de hoje, mesmo que, “por centenas de anos, a tendência da evolução da inteligência humana [tenha sido] no sentido de reprimir a formação individual de símbolos” (Jung, 1985d [1928], § 92).

Precisamos, a partir de agora, elucidar as duas representações supracitadas.

3.2 O MITO E O RITO

Para a Psicologia Analítica, o rito refere-se ao entendimento de um ou mais atos exercidos que, de forma sistemática “servem de continente de alguma coisa que tem o caráter de alteridade [...] quando a consciência do sujeito é submetida, por assim dizer, à prova pela ativação de formas e forças inconscientes” (Pieri, 2002, p. 439). Segundo Pieri, nesse *lugar* de continente psíquico, o rito tem duas funções básicas: passagem e transformação. Em ambas, além da transposição de um limiar a outro, ele propicia a condição de carregar em si a eficácia da transfiguração.

Sobre os ritos, Jung (1992b [1929/1950], § 214) exemplifica e observa:

[...] menciono principalmente os rituais de iniciação da puberdade, os costumes dos casamentos, nascimentos e mortes. A observância de todas essas cerimônias, que em um nível primitivo ainda se mantêm isentas de influências estranhas, é a mais rigorosa e exata possível, talvez, mais que tudo, para afastar eventuais danos psíquicos que ameaçam nesses momentos, mas além disso, para preparar o iniciando e proporcionar-lhe os ensinamentos necessário à vida. A vida e a prosperidade de uma tribo primitiva depende[m] muito, especialmente, da execução conscienciosa das cerimônias, dentro do espírito da tradição. Nos lugares em que, pela influência do branco, esses costumes vão desaparecendo, acaba a vida própria da tribo. Ela perde a sua alma e se desagrega.

Imaginemos, a partir do exposto acima, que tais situações limite se apresentem em temas que podem ser verificados em motivos recorrentes, como criação, salvação, separação, morte, renascimento – para citar alguns –, e essas *matérias* representem enredos de dramas interiores. Estamos falando dos mitos, que na apresentação de Chevalier e Gheerbrant (1997, p. 611, grifos do original) são imagens da “vida passada dos povos, com sua história, com seus heróis e suas façanhas, sendo de alguma maneira representada simbolicamente ao nível dos deuses e de suas aventuras: o mito seria uma dramaturgia da vida social ou da *história poetizada*”.

Ainda, pela visão desses autores, “sejam quais forem, os sistemas de interpretação, eles ajudam a perceber uma dimensão da realidade humana e trazem à tona a função simbolizadora da imaginação” (Chevalier; Gheerbrant, 1997, p. 612). Eles afirmam também que o mito “não pretende transmitir a verdade científica, mas expressar a verdade de certas percepções. O que importa discernir é o seu valor simbólico, que lhe revela o sentido profundo” (Chevalier; Gheerbrant, 1997, p. 612).

Essa interpretação está de acordo com a visão de Jung (1996g [1934/1954], § 6), que considera os mitos como “formas cunhadas de um modo específico e transmitidas através de longos períodos de tempo”. Continua ele: “todos os acontecimentos mitologizados da natureza, tais como o verão e o inverno, as fases da Lua, as estações chuvosas, etc., não são de modo algum alegorias destas experiências objetivas, mas expressões simbólicas do drama interno e inconsciente da alma” (Jung, 1996g [1934/1954], § 7).

Jung, assim, concebe o mito como um sistema de conhecimento autônomo em relação à consciência, portanto, que não dependente e nem é acessório ao pensamento racional, mas está entrelaçado a ele. Pode-se dizer que, “os exemplos mais impressionantes de símbolos coletivos são fornecidos pelas mitologias dos povos. Os contos e fábulas, cujos motivos básicos encontramos na maioria dos povos, fazem parte de uma categoria afim” (Jacobi, 1990, p. 98).

O mito é, por conseguinte, uma maneira de o inconsciente se apresentar a consciência por meio da *imagem* simbólica, ampliando assim o sentido que ela pode dar em um determinado momento da existência. Em outras palavras, o mito “tem a finalidade de manifestar a função imaginativa do inconsciente” (Pieri, 2002, p. 326),

trazendo ao entendimento da consciência “imagens que em todo lugar podem formar-se de novo e independentemente de toda tradição e migração histórica” (Pieri, 2002, p. 326).

Mas, o que Jung entende por imagem?

3.3 UM ESTUDO DA IMAGEM

Este é um dos temas mais complexos na teoria Junguiana e tem valor capital em uma psicologia do imaginário – ou seja, a partir de uma abordagem na qual a proposta seja a de um estudo da alma pelas imagens. Podemos iniciar este tópico afirmando que, assim como Jung concebe o símbolo, isto é, como função mediadora, concebe também a imagem. Porque, para ele, “a imagem é uma expressão concentrada da situação psíquica como um todo, e não simplesmente, ou sobretudo, dos conteúdos inconscientes” (Jung, 1991b [1921], § 829).

Indubitavelmente, a imagem, como criação da atividade espontânea da psique, é uma representação de conteúdos inconscientes. Porém não apenas destes: uma vez que tais conteúdos estejam constelados, isto é, manifestos na consciência, já refletem o resultado dessa interação. Nesse caso, tal qual ao efeito do símbolo, “não se pode [...] interpretar seu sentido [da imagem] só a partir da consciência ou só do inconsciente, mas apenas a partir de sua relação recíproca” (Jung, 1991b [1921], § 829). Dessa forma, o processo simbólico precisa ser visto além do valor alegórico, e sim como mediação dos sistemas conscientes e inconscientes.

Há, assim, uma inexorável relação entre o símbolo e a imagem. De acordo com Goethe (1986, p. 463 *apud* Jacobi, 1990, p. 75), essa relação de vitalidade mútua pode ser explicada da seguinte maneira: “o simbolismo transforma o fenômeno em ideia, a ideia em imagem, de tal modo que a ideia permanece sempre infinitamente ativa e inatingível na imagem e, mesmo expressa em todas as línguas, permaneceria indizível”. Se o símbolo é um mecanismo inconsciente que funciona naturalmente como elemento ordenador da energia psíquica, a imagem, por sua vez, é sua roupagem, sua forma de se apresentar à consciência. Permanece, tal qual o símbolo, em algum aspecto, eternamente indecifrável.

Outro dado importante é o valor psicológico da imagem. Essa importância não é dada a partir de a imagem corresponder com os fatos históricos ou com a realidade. Mesmo a imagem não tendo “um valor de realidade, pode, em certas circunstâncias, ter, para a experiência psíquica, um valor maior, isto é, um valor psicológico enorme, como expressão de uma realidade ‘interna’ que às vezes suplanta a importância da realidade ‘externa’” (Jung, 1991b [1921], § 828).

Nesse contexto, observa-se que o maior peso foi dado à adaptação às exigências internas em detrimento às externas. No entanto, para Jung (1991b [1921]), a realidade viva da psique está ligada justamente a uma conciliação tanto do fenômeno psíquico quanto do físico:

Não há, portanto, nenhuma possibilidade de encontrar, através de uma ou outra atitude, uma forma de conciliação satisfatória. E mesmo que seu espírito o suportasse, o homem não poderia persistir nessa divisão que não diz respeito apenas a uma filosofia longínqua, mas há um problema diuturno do relacionamento do homem consigo mesmo e com o mundo [...]. Para a solução, é preciso um terceiro ponto de vista intermediário. Ao *esse anima*, falta a realidade tangível, ao *esse in re* falta espírito. Ideia e coisa confluem na psique humana, que mantém o equilíbrio entre elas. Afinal, o que seria da ideia se a psique não lhe concedesse um valor vivo? E o que seria da coisa objetiva, se a psique lhe tirasse a força determinante da impressão sensível? O que é a realidade se não for uma realidade em nós um *esse in anima*? A realidade viva não é dada exclusivamente pelo produto do comportamento real e objetivo das coisas, nem pela fórmula ideal, mas pela combinação de ambos no processo psicológico vivo, pelo *esse in anima*. (Jung, 1991d [1921], § 73)

Obedecendo à natureza paradoxal da psique, a imagem apresenta-se à consciência de maneira ambígua e multifacetada. Constitui-se de elementos da percepção consciente e da intuição, uma vez que sua origem vem pela via do inconsciente. Diferentemente do conceito (conhecimento racional sobre um fenômeno – definições, interpretações, julgamentos etc.), sua constituição ideativa vem sempre associada a uma carga emocional, podendo ser considerada, por isso, uma espécie de *mensagem* ideofetiva ao mesmo tempo. Ademais, a imagem possui um modo perceptivo de fluidez intrínseca; isto é, constitui-se por uma dinâmica ativa, que se metamorfoseia de acordo com os estados psíquicos atualizados. Isto quer dizer que, a partir da imagem, a consciência se move,

reorganizando-se a procura de compreensão e de ampliação. Salvos os estados patológicos, nos quais haja fixidez da libido e, por consequência, seus conteúdos se cristalizariam numa configuração acabada, as imagens psíquicas se apresentam num fluir constante, resultante do diálogo entre consciência e inconsciente, corporeamente, psique e mundo. Ela é, portanto, um arranjo que se constitui no próprio ato da consciência em seu estado original.

Dessa forma, a imagem tem a ver diretamente com a experiência psíquica, que não se reduz apenas ao fenômeno visualmente perceptível, mas revela sua expressão nos diversos mecanismos de captação da consciência – olfato, paladar, audição, sensação tátil, visual – ou ainda por meio da linguagem, do sentido, da emoção ou da intuição. Mesmo que num primeiro momento não possa ser apreendida intelectualmente, é identificada pela consciência como um todo organizado que é mais do que a soma de suas partes, possibilitando que a experiência seja identificada.

Jung (1985i [1926], § 624) explica como entende esse ponto de vista psicológico quando afirma: “minha alma, com sua riqueza de imagens que confere cor e som ao mundo; e aquela certeza racional, sumamente real, que chamamos experiência, é um aglomerado complicadíssimo de imagens psíquicas. Mesmo em sua forma mais simples”. E continua ele,

Tudo o que sabemos a respeito do mundo e tudo aquilo de que temos uma consciência imediata são os conteúdos conscientes que fluem de fontes remotas e obscuras. Não tenho a pretensão de contestar nem a validade relativa do ponto de vista a do *esse re* [do ser real], nem a do ponto de vista idealista, a do *esse in intellectu solo* [do ser apenas no intelecto]; mas gostaria apenas de unir esses opostos extremos através do *esse in anima* [do ser na alma] que é justamente o ponto de vista psicológico. Vivemos imediatamente apenas no mundo das imagens. (Jung, 1985i [1926], § 624)

Podemos dizer de outra forma que “a unidade de operatividade psíquica básica é a imagem emocionalmente carregada” (Whitmont, 1990, p. 26). Ela é a matéria-prima, a base original de todos os processos anímicos. “A consequência disto é que aquilo que nos parece como uma realidade imediata consiste em imagens, cuidadosamente elaboradas e que, por conseguinte, nós só vivemos diretamente em um mundo de imagens” (Jung, 1985k [1933], § 746).

Segundo Jung, de fato nossa realidade se sustenta pelas imagens psíquicas. Não temos acesso à verdadeira natureza da matéria, na qual “só o psíquico possui uma realidade imediata” (Jung, 1985k [1933], § 747). A validade do “real” e do “irreal” são da ordem do imaginário, do psíquico. Nisso reside o alfa e o ômega da existência, é por onde todos os problemas começam e terminam. Ou seja, “somos subjugados por um mundo que foi criado pela psique” (Jung, 1985k [1933], § 747), sendo assim “maiores do que todos os problemas físicos são efeitos tremendos das ideias ilusórias às quais nossa consciência mundana nega qualquer realidade” (Jung, 1985k [1933], § 747).

A imagem, vista desse horizonte, funciona como um espelho da psique que se autorrevela e se auto-observa em seu dinamismo energético. Nesse sentido, completa em si mesma, possui coerência intrínseca, não necessitando ser descrita ou traduzida para sistemas ou linguagens diferentes das quais ela apresenta naquele dado momento. Na sua origem manifesta, já permite o cultivo, o trabalho, a apreciação. No entanto, perde sua vitalidade se for analisada, depurada pela explicação intelectual. Portanto, trabalhar no plano da imagem é reconhecer o movimento da alma em sua realização na consciência. Movimento este que pede contemplação e não interpretação.

Em vista disso, ao funcionar como esse espelho para a consciência, não apenas reflete o seu estado atual, mas compensa-o, porquanto “as imagens surgem como portadoras de mensagens que estão faltando. Às vezes perigosamente faltando em consequência de opiniões e convicções unilaterais do consciente” (Whitmont, 1990, p. 26). Da mesma maneira que os estados fisiológicos se complementam, “as imagens são também componentes básicos do funcionamento psíquico” (Whitmont, 1990, p. 26).

Pelo fato de favorecer o intercambio energético graças à relação e ao diálogo entre o mundo interior e o exterior, entre consciente e inconsciente, exerce uma função compensatória, que, além de transformar, amplia a consciência. Pelo seu caráter essencialmente polissêmico e polivalente, amplia as referências egoicas, conferindo-lhes flexibilidade. Por isso é necessária uma abordagem não interpretativa; isto é, é preciso uma aproximação direta com os efeitos da imagem, sem procurar entendê-la conceitualmente. Com essa abordagem, propõe-se um *ficar*

com a imagem. Como explica Hillman (1981, p. 153) em termos mais diretos: “nosso método, além do mais, não interpreta a imagem, mas fala com ela. Não pergunta o que a imagem significa, mas o que ela quer”.

A imagem, por esse prisma, é um fenômeno peculiar à psique, nada tem a ver com sinais, representações, alegorias, e qualquer abordagem passa então pela vivência, pelo tratamento lúdico e pela conexão emocional. Refletindo sobre os *Aspectos gerais da psicologia dos sonhos*, em um texto de 1928, Jung (1985e [1928], § 509, grifos do original) afirma que “nossas *imagines* [imagens] são partes constitutivas de nossa mente, e quando o nosso sonho reproduz, casualmente, algumas representações, estas são, antes de tudo, *as nossas* representações, em cuja elaboração esteve envolvida a totalidade de nosso ser”. Logo, mesmo que as imagens do sonho possam ter analogias com eventos externos, “toda elaboração onírica é essencialmente subjetiva, e o sonhador funciona, ao mesmo tempo, como cena, ator, ponto, contrarregra, autor, público e crítico” (Jung, 1985e [1928], § 509).

James Hillman (2018, p. 7), autor e analista pós-junguiano, declara que a ideia da imagem como atividade autônoma da psique é “a afirmação mais contundente de Jung para a compreensão da realidade como imaginação e, portanto, para a instauração de um ponto de vista de alma sobre todas as coisas”. Nas próprias palavras de Jung (1991d [1921], § 73): “a psique cria realidade todos os dias. A única expressão que posso usar para essa atividade é fantasia [...]. A Fantasia, portanto, parece-me a expressão mais clara da atividade específica da psique”.

Por essa concepção, Jung (1987a [1939], § 889) afirma que “todo processo psíquico é uma imagem e um imaginar”. Na forma como vem sendo elaboradas neste trabalho, psique e imagem são vistas como uma e mesma coisa, incluindo as implicações desse olhar na relação com o mundo. Antecipando oportunamente um recorte de *Liber Novus*, destacamos o que Jung (2009, p. 118) diz a esse respeito:

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

As imagens fazem parte do que a psique é. A função primordial delas é transformar a energia psíquica, sendo que essa função só se dá por meio do processo vivencial, consciente. Apesar de as formulações sobre a imagem serem uma parte essencial das ideias de Jung, ele deixa claro que não há como defini-la em conceitos. Como diz ele, “nós nos contentamos assim em adquirir certos conceitos verbais, mas passamos ao largo de seu verdadeiro conteúdo, que consiste na experiência viva e impressionante do processo feito sobre nós mesmos” (Jung, 1983a [1945/1954], § 481). E continua, “nenhuma compreensão de palavras, nenhum artifício da sensibilidade podem substituir a experiência verdadeira” (Jung, 1983a [1945/1954], § 481).

Além de Jung, outros autores pós-junguianos também corroboram as mesmas afirmações sobre a impossibilidade de definir a imagem. Hillman (2018, p. 10, grifos do original) diz que “o debate em torno do que é a imagem (ou do que *pode ser* considerado uma imagem – aparte seus correlatos de representação, quadro, ícone, visualidade) ultrapassa os limites da psicologia arquetípica”. Patricia Berry (2014, p. 119, grifos do original), em *O corpo sutil de eco: contribuição para uma psicologia arquetípica*, na mesma linha de entendimento, declara que

[...] a imagem é uma complexidade de relações, uma inerência de tensões, justaposições e interconexões. Uma imagem não é apenas significado, nem apenas relações, nem apenas percepção. Ela não é nem mesmo apenas reflexão, porque nunca se pode dizer com certeza que isto é “a coisa” e aquilo é uma reflexão da coisa. Nem podemos dizer que a imagem é *isto* literalmente e *aquilo* metaforicamente. Essas dualidades – coisa *versus* reflexão, literal *versus* metafórico – não são imagens, mas antes, maneiras de estruturar a imagens.

Em uma reflexão análoga, Gustavo Barcellos (2012, p. 91) aponta para o fato de que “as imagens necessitam de respostas imaginativas, não de explicação”. No instante em que usamos de interpretação, reduzimos o que era uma ideia completa em partes conceituais e, com isso, afastamo-nos “do fenômeno. Uma imagem é sempre mais abrangente, mais complexa que um conceito” (Barcellos, 2012, p. 91).

O objeto central desta pesquisa é justamente a análise de uma série de imagens com as quais Jung teve contato pela experiência pessoal em um processo

dialógico contemplativo. Graças ao método da *imaginação ativa*,¹⁸ Jung vivenciou uma série de imagens e as registrou por escrito em sete cadernos; tempos depois, comentou-as e elaborou-as em desenhos e pinturas. Paralelo a esse processo pessoal, ele continuava a construir sua teoria. As palavras a seguir demonstram a importância que essa experiência teve em seu trabalho e na formulação de suas ideias:

Não há função psíquica que não esteja inseparavelmente ligada pela fantasia com as outras funções psíquicas. Às vezes aparece em sua forma primordial, às vezes é o produto último e mais audacioso da síntese de todas as capacidades. Por isso a fantasia me parece a expressão mais clara da atividade específica da psique. É sobretudo a atividade criativa donde provêm todas as respostas a todas as questões passíveis de resposta; é a mãe de todas as possibilidades onde o mundo interior e exterior formam uma unidade viva, como todos os opostos psicológicos. A fantasia foi e sempre será aquela que lança a ponte entre as exigências inconciliáveis do sujeito e objeto, da introversão e extroversão. (Jung, 1991d [1921], § 73)

Jung (1991b [1921], § 831) qualifica dois tipos de imagens: o primeiro, denominado *imagem pessoal*, como o próprio nome explica, é de caráter individual “traduz conteúdos do inconsciente pessoal e uma situação da consciência pessoalmente condicionada”. O segundo tipo, a *imagem primordial*, vem de uma matriz que está além da experiência pessoal, mas a engloba. Essas imagens “pertencem ao substrato fundamental da psique inconsciente e não podem ser explicadas como aquisições pessoais. Todas juntas formam aquele extrato psíquico ao qual dei o nome de inconsciente coletivo” (Jung, 1985l [1929], § 229).

Para conhecermos esse segundo tipo, o das imagens primordiais, é necessário nos determos sobre o que Jung pretendia ao postular a ideia de um *inconsciente coletivo* ou *psique objetiva*. Sua elucidação será fundamental para quando, no quarto capítulo, abordarmos as imagens contidas em *Liber Novus* e n’Os *Livros Negros*.

3.4 A PSIQUE OBJETIVA

¹⁸ Este método será explicitado ainda neste capítulo.

Jung observou que *motivos* típicos não raramente se repetiam nos sonhos e fantasias, tanto nos pacientes psicóticos e neuróticos quanto nas pessoas ditas normais, independente se elas tivessem conhecimento consciente ou não de tais temas. Identificou que, se, por um lado, havia temas ou imagens singulares que diziam respeito ao sujeito, e seu entendimento fazia sentido apenas com associações ligadas ao indivíduo; por outro, além daqueles, havia temas coletivos que se relacionavam a acontecimentos ligados a elementos psicológicos comuns a todos. Dessa forma, interpretações apenas no nível subjetivo não dariam conta de elucidar tais símbolos.

Em 1936, Jung (1996h [1936], § 88) disse: “enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de complexos, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos”. Em relação aos primeiros, os complexos, são psiques parciais, ou seja, processos psíquicos aglomerados em torno de certa tonalidade afetiva comum, ligados por um determinado tema emocional. São como que identidades autônomas, posto que inconscientes, seja porque são frutos de experiências traumáticas do indivíduo e, por isso, reprimidos, seja por se originarem no próprio inconsciente coletivo e, conseqüentemente, nunca terem estado na consciência (Jung, 1985f [1934]).

Em relação aos arquétipos, Jung (1996h [1936], § 89) disse que “existem certas formas na psique que estão presentes o tempo todo e em todo lugar”. Daí constituírem a camada comum a todos, herdada filogeneticamente como padrões potenciais de comportamento. “Os princípios básicos, os *archetypoi*, do inconsciente são indescritíveis em virtude de sua riqueza de referência, muito embora recognoscíveis em si mesmos” (Jung, 1996g [1934/1954], § 80).

Esse é um dos pontos mais importantes da teoria junguiana, no qual o autor afirma que, “por mais inumeráveis que sejam as variações da consciência individual, a base em que se assenta a psique inconsciente é uniforme [...]. A natureza dos processos inconscientes sempre e em toda parte se manifestam [*sic*] sob formas espantosamente idênticas” (Jung, 1985l [1929], § 227). Embora tenha “sido acusado muitas vezes de acreditar supersticiosamente em ideias herdadas”, suas declarações na verdade buscavam demonstrar que tais padrões referiam-se não a

“ideias’, mas [a] disposições herdadas que nos levam a reagir exatamente daquela maneira como sempre reagiram outros antes de nós” (Jung, 1985I [1929], § 229).

Uma vez que a psique era vista como uma combinação complexa de elementos individuais e coletivos, as imagens ligadas à vida circunscrita do paciente muitas vezes eram insuficientes para trazer um sentido satisfatório para o conflito no qual ele vivia. Então Jung (1990b [1930], § 761), “de acordo com a natureza do caso, não os reduzia [...], mas colocava-os em analogia com símbolos da mitologia, da história comparada das religiões e de outras fontes para conhecer o sentido que eles pretendiam exprimir”.

Tal exercício e suas conseqüentes descobertas tiveram o efeito de aguçar ainda mais o interesse de Jung pelo estudo de diferentes culturas, bem como pela Filosofia e por outros temas e áreas do conhecimento. Graças a “protocolos experimentais com associações de palavras, o autor foi se associando à pesquisa histórica e antropológica, o que ampliou o horizonte de suas reflexões e também o alcance de suas hipóteses” (Gewehr, 2019, p. 4). Em conformidade com esse princípio, no outono de 1913, Jung (2001, p. 45) escreveu, na revista *Psychoanalytic Review* [Revisão Psicanalítica]: “precisamos não só do trabalho dos psicólogos médicos, mas também dos trabalhos dos filólogos, historiadores, arqueólogos, mitólogos, estudiosos do folclore, etnólogos, filósofos, teólogos, pedagogos e biólogos”.

Para Jung (1987d [1939], § 147), portanto, as raízes das imagens universais já não repousam apenas em saberes do cenário das Ciências Humanas ou de estudos culturais, mas também no contexto da própria natureza: “em última análise [...] toda vida individual é, ao mesmo tempo, a vida do *éon*¹⁹ da espécie”.

A partir da associação entre os resultados de suas pesquisas, Jung elaborou a ideia de um inconsciente *vivo*, atemporal, cuja origem jaz numa base maior do que as vivências conscientes circunscritas no momento de vida do indivíduo. Por ser pregresso ao indivíduo, à consciência, ao sujeito, o inconsciente vivo lhes ultrapassa e corrige. Quer dizer, “os processos psíquicos precedem, acompanham e sobrevivem à consciência. A consciência é um intervalo num processo psíquico contínuo” (Jung, 1985I [1929], § 227). Assim, as imagens primordiais oriundas dessa

¹⁹ Do grego *aión*: energia vital. Um dos termos utilizado por Jung (2000 [1951], p. X) para falar do “símbolo cristão, gnóstico e alquimista do si-mesmo” e que leva o nome da obra citada nesta nota.

base têm por função ajustar e ampliar a estreiteza da consciência individual. Jung chamou de *inconsciente coletivo* essa camada na qual se originavam tais imagens, mas, “devido ao fato de este termo dar origem a muitas confusões e interpretações errôneas – tais como a aparente defesa da coletividade ou da psique de massa – em escritos posteriores, ele o substituiu pelo termo psique objetiva” (Whitmont, 1990, p. 38).

Conseqüentemente, os aspectos da psique foram se tornando mais abrangentes, mais amplos e objetivos do que os descritos nas relações entre os fatores subjetivos ou intrapsíquicos. Graças à observação dos costumes das primeiras comunidades humanas, Jung identificou que, para essas, o psíquico aparece como fonte de vida em si mesma, “um *primum movens* [um primeiro motor], uma presença de natureza espiritual, mas objetiva. Por isso, o primitivo sabe conversar com sua alma: ela tem voz dentro dele, porque simplesmente não se identifica com ele nem com sua consciência” (Jung, 1985j [1931], § 666).

Logo, Jung (2001, p. 399) depreendeu que, do

[...] ponto de vista psicológico, a percepção extrassensorial parece uma manifestação do *inconsciente coletivo*. Esta psique especial comporta-se como se fosse *única* e não como dividida em muitos indivíduos. Ela é *não pessoal*. (Eu a chamo de “psique objetiva”). É a mesma em todas as partes e em todos os tempos. (Se assim não fosse, a psicologia comparativa seria impossível). Como não está limitada à pessoa, também não está limitada ao corpo. Manifesta-se por isso não apenas nos seres humanos, mas também ao mesmo tempo em animais, inclusive em circunstâncias físicas. Eu chamo esses últimos fenômenos de sincronicidade de acontecimentos arquetípicos.

Por essas concepções, Jung indica que temos muito a aprender sobre o funcionamento da psique, estudando os costumes desses povos. Diz ele: “Para a experiência primitiva o psíquico não é, como para nós, a quintessência do subjetivo e do arbitrário; é algo de objetivo, subsistente em si mesmo e possuidor de vida própria” (Jung, 1985j [1931], § 666). Nessa concepção, o inconsciente coletivo não se circunscreve ao indivíduo, e sim, “como uma realidade autônoma e não somente objetiva, mas imediata e perigosamente arbitrária[,] tem a sua justificação” (Jung, 1985j [1931], § 668). Nesse caso, não cabe à consciência dominá-lo; pois o

inconsciente coletivo não só abrange a consciência, como ela é dele dependente. Aqui psique e mundo são uma e mesma coisa.

Jung (1991b [1921], § 841) explica que, como elemento substancial da psique objetiva, “a imagem primordial [...] [é] viva”. Inicialmente, nominou-a “imagem do arquétipo” (Pieri, 2002, p. 235), mas em 1921 passou a chamá-la apenas “como ‘arquétipo’ [...] Comum a todos os povos e tempos [...] Do ponto de vista causal e científico-natural [...] como sedimento mnêmico, um engrama que surgiu da condensação de inúmeros processos semelhantes entre si” (Jung, 1991b [1921], § 832-833). Argumenta sobre isso que, por ser um substrato, o arquétipo tem o sentido de “uma forma típica fundamental de certa experiência psíquica que sempre regressa. Na qualidade de motivo mitológico é uma expressão sempre ativa e que [também] sempre retorna, evocando a experiência psíquica em questão ou reformulando-a de maneira apropriada” (Jung, 1991b [1921], § 833).

A partir dessa cosmovisão, Jung (1985m [1927/1931], § 739) faz uma crítica à “racionalização exagerada da consciência que, na preocupação de produzir processos orientados, se isola da natureza e, assim, priva o homem de sua história natural”. Segundo ele, tal pensamento reduz a existência “para o presente limitado racionalmente, que consiste em um curto espaço de tempo entre o nascimento e a morte” (Jung, 1985m [1927/1931], § 739). Com a ilusão desse isolamento, imaginamos que “vivemos protegidos por nossas muralhas racionalistas contra a eternidade da natureza” (Jung, 1985m [1927/1931], § 739).

Esse ponto certamente representa um marco no pensamento junguiano: “a psicologia analítica procura justamente romper estas muralhas, ao desencavar de novo as imagens fantasiosas do inconsciente que a nossa mente racionalista havia rejeitado” (Jung, 1985m [1927/1931], § 739). Jung (1985m [1927/1931], § 739, grifos nossos) persiste com a ideia de que “estas imagens situam-se para além das muralhas; fazem parte *da natureza que há em nós* e que aparentemente jaz sepultada em nosso passado, e contra a qual nos entrincheiramos por detrás dos muros da *ratio* [razão]”. Tais imagens, no entanto, retornam cada vez que evocadas, ou sempre que a consciência permanece rígida em um dos polos, isto é, se esquece da parte afetiva e instintiva da psique.

À parte certo idealismo ingênuo, a proposta de Jung (1985m [1927/1931], § 739) é procurar “solucionar os conflitos daí resultantes, não voltando à natureza, numa linha rousseauniana, mas conservando-nos ao nível da razão que alcançamos com sucesso e enriquecendo nossa consciência com o conhecimento da psique primitiva”. Daí ser de suma importância esse diálogo entre consciência e inconsciente, pois ele revitaliza e traz sentido à existência. Caso contrário, segundo Jung (1985m [1927/1931], § 739), a vida se tornaria “insípida e já não representaria a pessoa em sua totalidade”.

Nosso autor faz uma síntese desse problema da relação com as profundezas da psique. Embora esteja apontando para um grave conflito contemporâneo, suas palavras carregadas de imagens tornam-se poéticas:

E isto já coloca o problema de uma cosmovisão – de uma cosmovisão que nos ajude a entrar em harmonia com o homem histórico que há em nós, de sorte que seus acordes profundos não sejam abafados pelos sons estridentes da consciência racional, ou a luz preciosa da consciência individual não se apague sob o peso das trevas espessas e infinitas da psique natural. Tão logo abordamos esta questão, devemos abandonar o terreno da Ciência, porque agora precisamos da decisão criadora de confiar nossa vida a esta ou àquela hipótese. Em outras palavras: é aqui que começa o problema ético sem o qual é inconcebível qualquer cosmovisão. (Jung, 1985m [1927/1931], § 739)

Ao postular a premência dessa relativa “harmonia com o homem histórico que há em nós”, Jung reconhece não apenas o funcionamento autônomo da psique objetiva como também sugere a funcionalidade de um relacionamento interativo entre a consciência racional, que cria conceitos, e esta outra, geradora de imagens – a psique objetiva. Tal interação também não é ao acaso, mas “sugere uma direção ou um objetivo inerentes” (Whitmont, 1990, p. 39). Como temos apresentado, visa a complementariedade e a compensação psíquica; “Pressupõe uma configuração de totalidade ou padrão de inteireza [...] e que Jung postula e chama *Self*” (Whitmont, 1990, p. 39). É o que veremos a partir de agora, ou seja, como se dá essa relação de complementariedade.

3.5 EIXO EGO-SELF E O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

É preciso esclarecer esse relacionamento entre psique objetiva e consciência – mais precisamente seu ponto focal, o ego. Tal qual a uma árvore que não vive sem o contato com a terra do qual ela se originou, a fim de usufruir de um funcionamento saudável, é necessário também que o ego mantenha viva a conexão com sua matriz, a psique objetiva. “Sim, um estudo mais acurado da consciência nos mostra claramente que ela não é somente influenciada pelo inconsciente, como também emana constantemente do abismo do inconsciente, sob a forma de inúmeras ideias espontâneas” (Jung, 1987b [1948], § 935).

Esta é uma relação em duplo sentido: de um lado, o ego atualiza e realiza as imagens primordiais ou imagens arquetípicas – manifestas nos sonhos, fantasias, sintomas, eventos externos (lembrando que para Jung a psique objetiva não se circunscreve apenas na subjetividade humana como dito acima); de outro, ele se revitaliza, amplia o campo de conhecimento de si e da vida ao manter-se conectado com o inconsciente. O inconsciente é fonte de sentido existencial ao ego. Jung (1987b [1948], § 935) diz a respeito desse princípio: “o nosso consciente não se cria – ele jorra das profundezas desconhecidas. Na infância, ele desperta gradualmente e, ao longo da vida, acorda toda manhã das profundezas do sono, saindo de uma condição inconsciente”. Para retratar essa relação, o autor usa a imagem da “criança que nasce diariamente das profundezas do inconsciente materno” (Jung, 1987b [1948], § 935).

No excerto a seguir, vemos como Jung (1996g [1934/1954], § 85) apresenta um caminho para realizar esse processo:

Uma vez que os arquétipos são relativamente autônomos, como todos os conteúdos numinosos, não se pode integrá-los simplesmente por meios racionais, mas requerem um processo dialético, isto é, um confronto propriamente dito, que muitas vezes é realizado pelo paciente em forma de diálogo. Assim ele concretiza, sem o saber, a definição alquímica da meditação, como *colloquium cum suo angelo bono*, como diálogo interior com seu anjo bom.

Ainda sobre esse diálogo, Jung (1918 [1993a], § 33) afirma que, “quanto mais negativa, mais crítica, mais hostil e desdenhosa for nossa atitude perante o inconsciente, tanto mais contrários serão os conteúdos dele e tanto mais nos escapará o verdadeiro valor do inconsciente”. Na mesma proporção em que o ego

se posiciona em relação aos conteúdos do inconsciente, este também exercerá força sobre aquele. A labilidade ou estabilidade de um indivíduo é tanto maior quanto mais se acentua seu distanciamento dos instintos e mais diminui sua extensão consciente. Assim, “o relacionamento e a liberdade de escolha sempre dependem da conscientização do poder do ‘campo de força’ ou do poder arquetípico dentro do qual nos movemos – e são uma ilusão sem essa conscientização” (Whitmont, 1990, p. 44).

Pela perspectiva da Psicologia Analítica, sobre essa interação e possível realização, diz-se que o conflito ou adoecimento dos sujeitos “começa[m] quase sem exceção com uma questão moral, e sua reorientação se realiza na assimilação da ‘sombra’” (Neumann, 1991 p. 57), conjuntamente com um reposicionamento da atitude diante do mundo. Entendemos por *sombra*, aqui, a expressão “‘sombra do eu’, que indica especificamente o conjunto das modalidades e possibilidades de existência reconhecidas pelo sujeito como não próprias, seja enquanto negativas, seja enquanto não valores em relação aos valores já codificados na consciência” (Pieri, 2002, p. 475). Nesse caso, “considera-se que tais elementos fiquem alienados de si para defender e ao mesmo tempo constituir a própria identidade, embora com o risco – que com tal constituição se produz – de parar indefinidamente o devir da pessoa humana” (Pieri, 2002, p. 756).

Assim sendo, não há processo de individuação, isto é, encontro com a totalidade da personalidade, sem o confronto com a personificação do *outro* instintivo, primitivo, amoral, selvagem em cada um. Concebendo, em primeiro lugar, que tais características estão entre as múltiplas formas possíveis de manifestação do inconsciente, não exclusivas de um caráter defeituoso, mas predicados que fazem parte intrínseca da natureza humana, podemos chegar “ao fato fundamental de que a sombra é a porta para nossa individualidade. Uma vez que a sombra nos apresenta nossa primeira visão da parte inconsciente da nossa personalidade, ela representa o primeiro estágio para encontrar o *Self*” (Whitmont, 1990, p. 148).

Consequentemente, “não há acesso ao inconsciente e à nossa própria realidade *a não ser* através da sombra” (Whitmont, 1990, p. 148). Mesmo que a busca pela realização da personalidade seja inerente ao sujeito, “apenas quando reconhecemos aquela parte de nós mesmos que ainda não vimos ou preferimos

não ver é que podemos seguir em frente, questionar e encontrar as fontes em que ela se alimenta e a base em que repousa” (Whitmont, 1990, p. 148).

Além disso, é importante “termos sempre presente que a vida do inconsciente prossegue o seu caminho e produz continuamente situações problemáticas [...]. Não há mudança que seja incondicional por um longo período de tempo. A vida deve ser conquistada sempre e de novo” (Jung, 1985a [1916/1958], § 142). Por isso o relacionamento com o *Self* não tem um ponto de chegada definido, “é um processo incessante” (Samuels; Shorter; Plaut, 1988, p. 193). Whitmont (1990, p. 197) esclarece que

O *Self* é como um “existente *a priori*”, “O Deus dentro de nós”, a individuação é sempre uma estrada, um caminho, um processo, viagem ou labuta, um dinamismo; ela nunca é um estado estático concluído, pelo menos enquanto a pessoa viver no tempo e no espaço. É um “tornar-se”, não um “ser”. O *Self*, como a “meta” do processo de individuação, pode ser comparado à estrela polar: uma pessoa pode traçar seu rumo por ela, mas não pode esperar alcançá-la.

Logo, o *Self*, como “imagem arquetípica do potencial mais pleno do homem e a unidade da personalidade como um todo” (Samuels; Shorter; Plaut, 1988, p. 193), manifesta-se como um princípio ordenador e unificador da psique. Ora como origem, ora como meta. Um conceito “empírico e não uma formulação filosófica ou teológica” (Samuels; Shorter; Plaut, 1988, p. 193). Ele assinala o campo energético total de todos os acontecimentos psíquicos: “aparece empiricamente em sonhos, mitos e contos de fadas, na figura de ‘personalidades superiores’ como reis, heróis, profetas, salvadores etc. Ou na figura de símbolos da totalidade como o círculo, o quadrilátero, a *quadratura circuli* (quadratura do círculo), a cruz etc.” (Jung, 1991b [1921], § 902). Representa funcionalmente “uma *complexio oppositorum* [...] uma dualidade unificada [...] como unidade em que se unem os opostos” (Jung, 1991b [1921], § 902).

É nessa *dualidade unificada* manifesta nas imagens arquetípicas que o *Self* pode “assumir uma posição central correspondente a importância de seu conteúdo e numinosidade” (Jung, 1991b [1921], § 902). Jung (1990e [1956], § 25, grifos do original) o compara aos símbolos utilizados pelos alquimistas, à “*aquae permanens*

(água eterna), a água misteriosa que efetua a transformação”; ou seja, aquele “*fundo da alma* [...] ‘*principale*’ (a parte principal) [...] oculta no mais íntimo do homem e, simultaneamente [...] a água difundida em toda a parte [...] e ao mesmo tempo o *maximus thesaurus* (o maior tesouro)”. Diz ele a esse respeito: “Não existe decerto nenhum outro conceito psicológico que melhor convenha a esse estado de coisas do que o inconsciente coletivo, cujo núcleo, centro e princípio ordenador (o ‘*principale*’) é o si-mesmo (*das Selbst*) (as monas dos alquimistas e dos gnósticos)” (Jung, 1990e [1956], § 25). Jung (1987c [1939], § 6), citando Rudolf Otto²⁰, apresenta uma explicação sobre o que vem a ser, no sentido vivencial, o termo numinoso oriundo no contato com as imagens arquetípicas, em específico aqui o *Self*:

[...] uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito, mas sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade [...] pode ser a propriedade de um objeto visível ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência.

De acordo com a Psicologia Analítica, o numinoso não pode ser conquistado pela vontade do ego. Esta é uma vivência que “é mais do que uma experiência de uma força tremenda e compulsiva; é um confronto com uma força que encerra um significado ainda não revelado, atrativo e profético ou fatídico” (Samuels; Shorter; Plaut, 1988, p. 133). O sujeito, desejando ou mesmo percebendo a necessidade desse autoconhecimento, inicia um diálogo interno – pela assimilação da sombra, o conteúdo mais doloroso e vergonhoso –, sem o qual não conseguirá avançar e alcançar a totalidade.

É preciso que haja disposição da consciência para esse confronto, pois requer uma quantidade considerável de determinação moral e coragem; um ego forte, que queira se comprometer e se responsabilizar pelo próprio destino. Uma escolha na qual ele se dispõe, pela busca do sentido, sem, no entanto, saber o que irá de fato acontecer ou encontrar. Este é o fundamento imperativo para o autoconhecimento, no qual Jung mergulhou e que registrou n’ *Os Livros Negros* e no *Liber Novus*.

²⁰ OTTO, R. *Das Heilige*. Breslau: [s.n.], 1917.

Trata-se, então, não de uma relação banal, essa entre o ego e o *Self*, mas de uma ligação em tal profundidade que provoca “uma transformação da visão de mundo e uma metamorfose da personalidade” (Hadot, 2014, p. 19). Pode-se dizer que transfigura-se como uma condição previa para a saúde e para o amadurecimento psíquico, pois o contato com o *Self* – como centro e circunferência da personalidade – provoca um efeito de ampliação à visão circunscrita do ego. Segundo Edinger (1998, p. 171-2), podemos equiparar esse vínculo “ao despertar da consciência simbólica [...] a consciência desse eixo tem um significado despertador, transformador, sobre a personalidade. Descobre-se uma nova dimensão de significado que atribui um valor a subjetividade”.

Todavia, devido à sua natureza paradoxal, todas as explicações não passam de aspectos parciais. O *Self*, como toda imagem arquetípica, é incognoscível em si e, ao manifestar-se simbolicamente, torna-se inapreensível, a não ser pela experiência. Seu efeito, conseqüentemente, é intransferível, inominável e irrepetível. No entanto, “não é uma doutrina, bem entendido, mas uma imagem que nasce por *operatio naturae* (operação da natureza), como um símbolo natural e além de toda a intencionalidade” (Jung, 1988a [1945], § 474), egóica.

O *Self* reflete “uma natureza que não foi dividida por uma consciência discriminativa. Daí seu efeito avassalador! É a resposta inesperada, abrangente, totalmente elucidativa, que atua como iluminação e como revelação quando a consciência foi parar num beco sem saída” (Jung, 1987a [1939], § 900). Contanto que a consciência seja capaz de suportar o embate entre as polaridades conflitantes da personalidade, surge da própria psique um efeito natural que “elimina os conflitos entre a personalidade consciente e inconsciente”. É sobre esse método, processo e efeito que iremos tratar a partir de agora.

3.6 A FUNÇÃO TRANSCENDENTE

Essa competência originária da psique de transformação da energia por meio da formação dos símbolos, pela capacidade de unir os pares de opostos em novas imagens de síntese, nunca cessou de fascinar e comover Jung. A ela deu o nome de *função transcendente*. O texto no qual escreve pela primeira vez sobre esse tema

data de 1916. Na realidade, contudo, tais escritos permaneceram nos arquivos do Instituto Carl Gustav Jung até 1957, quando foram encontrados por estudantes e, só então, editados pelo próprio Jung. Mesmo após tantos anos e de tudo o que ele pesquisou e vivenciou, Jung (1985a [1916/1958], XI) escreveu no Prefácio da revisão que pouca coisa mudara em seu sentido essencial, e que o valor histórico daqueles textos seria o de trazer o registro de “uma síntese do processo psíquico no tratamento analítico”.

Ainda sobre o arquivo desse texto de 1916, além de registrar os primeiros resultados de seu confronto com o inconsciente, Jung conecta o tema do embate entre as polaridades, cuja ideia foi fundamento e permeou seus estudos no decorrer do tempo, até chegar a seus escritos sobre alquimia. Por conseguinte, “reapareceu no fim da sua vida para expressar uroboricamente o fim que já estava latente desde o início, o espírito mercurial das oposições, cujo fogo serviu de combustível para o seu *opus*” (Dantas, 2019, p. 25).

Nesse sentido, Jung (1989b [1958], § 121) explica que o confronto com o inconsciente é um processo “(ou, conforme o caso, um sofrimento ou um trabalho) cujo nome é *função transcendente*, porque representa uma função que é fundada em dados reais e imaginários ou racionais irracionais, lança uma ponte sobre a brecha existente entre o consciente inconsciente”. Como um processo natural, é uma expressão da energia resultante do embate entre os polos – consciência e inconsciente. Nasce de maneira espontânea, como resultado do encadear de processos de fantasias, nos sonhos, nas visões, sempre “quando a razão conceitual e a imaginação mitopoética trabalham em conjunto” (Dantas, 2019, p. 4).

A função transcendente, em outros termos, pode ser considerada como o alfa e o ômega do processo de individuação: “é uma dinâmica psicológica de grande significado, pois fornece uma ferramenta valiosa para superar a esterilidade durante os conflitos e pontos de referência unilaterais ou tacanhos” (Gallardo, 2005, p. 3, tradução nossa). O ego, ao dar expressão às imagens, torna-as reais, passando a corporificá-las e integrá-las. Disso resulta a ampliação da personalidade e o movimento contínuo da autorrealização.

A partir dessa hipótese, de que há um processo psíquico natural que unificava os contrários, Jung (1989b [1958], § 121) elaborou um “modelo e fundamento para

um método que consiste essencialmente em provocar intencionalmente o que a natureza produz inconsciente e espontaneamente e integrá-los à consciência e seus conceitos”. Consiste em buscar compreender o sentido simbólico que está sendo revelado na complexidade das manifestações psicofísicas do paciente. Esse método “fornece a base para a compreensão do processo que se chama função transcendente” (Jung, 1985a [1916/1958], § 147).

De fato, Jung utilizou duas abordagens que entendeu serem complementares: a dedutiva e a sintética construtiva. Tratamos desses métodos no capítulo anterior, mas o trecho abaixo agrega-os à função transcendente como uma espécie de produto dessa abordagem sobre as imagens. Vejamos:

Existem duas possibilidades de tratamento: o *método dedutivo* e o *método sintético*. O primeiro relaciona tudo com os instintos primitivos; o outro desenvolve, a partir do material dado, um processo de diferenciação da personalidade. Os dois métodos se completam mutuamente, pois a redução ao instinto leva à realidade, à supervalorização da realidade e, assim, à necessidade do sacrifício. O método sintético desenvolve as fantasias simbólicas que resultam da libido introvertida pelo sacrifício. Desse desenvolvimento surge nova atitude para com o mundo que, graças à sua diferença, garante um novo declive. Esta passagem para nova atitude, eu a denominei *função transcendente*. Na atitude renovada, a libido submersa no inconsciente reaparece como trabalho positivo. Equivale a uma reconquista de vida nova. (Jung, 1991c [1921], § 469, grifos do original)

Dehing (1992, p. 18, tradução nossa) diz que, enquanto metodologia, “a função transcendente está intimamente ligada ao método construtivo ou sintético”.²¹ Justamente, Jung agregou essa perspectiva construtiva à própria função transcendente. A correlação entre o método sintético e a função transcendente aparece, inclusive, dentro da própria relação transferencial. Ou seja, quando o analista, ao abordar os conteúdos do inconsciente do analisando, o faz de maneira sintética, está se colocando na função de servir de *ponte* entre o inconsciente e a consciência, mecanismo próprio da função transcendente. Dessa maneira se unificariam os opostos, e pode ser realizada a passagem para uma nova dimensão

²¹ No original: “[...] *the transcendent function, a is closely linked to the constructive or synthetic method.*”

da personalidade, na qual os objetivos da consciência e os impulsos do inconsciente coexistam com direitos iguais ou, ao menos, dialoguem.

Nesse sentido, podemos dizer que uma das características da relação transferencial consiste na responsabilidade que o analista assume de *encarnar* a “função transcendente”; ou seja, “ele se torna uma epifania do processo de realização e mudança psíquica que, do ponto de vista externo, se nomeia de transferência” (Junior, 2003, p. 41). Entretanto, “do ponto de vista interno, é um símbolo que se refere também – mas não somente – ao paciente e ao que ele possui de mais próprio” (Junior, 2003, p. 41). Consequentemente, “a transferência é o veículo pelo qual o paciente procura a mudança vital de atitude, de forma inconsciente, mudança esta que estará associada à relação com o terapeuta que se encontra diante dele” (Junior, 2003, p. 41).

O estudo sobre os métodos leva à reflexão sobre os objetivos da análise e sobre a questão: “que espécie de atitude espiritual e moral é necessária adotar frente às influências perturbadoras, e como se pode comunicá-las ao paciente?” (Jung, 1985a [1916/1958], § 144). Jung responde que é suprimindo a distância ou, em alguns casos, o abismo entre o ego e o inconsciente (Jung, 1985a [1916/1958]). Permitir a abertura de um diálogo, unindo as tendências opostas na personalidade, e trabalhar no sentido da totalidade são o mesmo que, em termos práticos, “o médico adequadamente treinado que se faz de função transcendente para o paciente [...]. Nesta função está uma das muitas significações importantes da transferência [...] o paciente se agarra à pessoa que lhe promete uma renovação da atitude” (Jung, 1985a [1916/1958], § 146).

Nessa mesma linha de entendimento, Steven Joseph (1997, p. 153, tradução nossa) afirma que, idealmente, “o analista carrega potenciais não realizados para transformações psicológicas por estar aberto para carregar quaisquer aspectos da mudança iniciática que o paciente precise encontrar em qualquer momento”.²² Analogamente, Sheila Powell (1985, p. 51, tradução nossa), em seu artigo para o *Journal of Analytical Psychology*, enfatiza que “a atitude simbólica é mediada pelo analista até que o paciente seja capaz de permitir que conteúdos inconscientes da

²² No original: “[...] the analyst carries unrealized potentials for psychological transformations to be open to carrying whatever aspects of initiatory change the patient needs to encounter at any given time.”

psique entrem livremente na consciência”.²³ Por isso, diz Jung (1985a [1916/1958], § 146), “a compreensão da transferência não deve ser procurada nos seus antecedentes históricos, mas no seu objetivo”.

Embora possa surgir um sentimento temporário de dependência, e este seja incomodo a ambas as partes, ainda assim, revela-se útil. O processo analítico que se baseia no método construtivo entende que o aspecto projetado no terapeuta se encontra presente no paciente, pelo menos em potencial. Concebe que é necessário vivenciar essa projeção a fim de criar um *espaço* para torná-la consciente.

Com a transferência ele [o terapeuta] procura esta mudança que lhe é vital, embora não tome consciência disto [...] frequentemente vemos que os pacientes que passaram por uma análise exaustiva têm consideravelmente menor dificuldade com novos reajustamentos em época posterior. (Jung, 1985a [1916/1958], § 143-46)

Além desse processo ser, muitas vezes, bastante penoso, a habilidade do analista é crucial para compreender que, se a transferência for vista pelo viés histórico, “no sentido concretista redutivo” (Jung, 1985a [1916/1958], § 147), buscando sua raiz apenas nas vivências infantis, tem pouco a contribuir com o processo de amadurecimento do paciente. É preciso, pois, entender que as potencialidades projetadas não são causas, mas *figuras da imaginação*. Torna-se, assim, imprescindível que “o médico e o paciente dediquem conjuntamente um verdadeiro estudo” (Jung, 1985a [1916/1958], § 145) sobre elas, com real abertura para o diálogo com o inconsciente. Mihaela Minulescu (2015, p. 421, tradução nossa), em seu artigo, “The Role of Creative Function in Analytical Therapy: Transcendent Function Activation” [O papel da função criativa na terapia analítica: ativação da função transcendente], afirma a importância da personalidade do analista:

Na relação analítica, é necessária uma boa capacidade por parte do terapeuta para ativar sua função, quando se encontrar imerso no magma primário do paciente, em outras palavras, no espaço inconsciente compartilhado; isso permite ao terapeuta ativar em si mesmo aquela empatia que possibilita ao paciente apreender um tipo diferente de relação nunca antes experimentada.²⁴

²³ No original: “[...] *the symbolic attitude is mediated by the analyst until the patient is able to allow unconscious contents of the psyche to freely enter consciousness.*”

Nessa perspectiva, é impreterível incluir a equação pessoal,²⁵ na qual a própria relação íntima entre o analista e o seu próprio inconsciente esteja implicada. Segundo Jung (1992c [1935], § 21), as características da individualidade do terapeuta fazem parte do processo analítico, e o tratamento que não inclui esse aspecto “pode, quando muito, ser concebido como uma técnica racional. Como método dialético, porém, torna-se impraticável. Pois exige que o médico saia do seu anonimato e preste contas de si mesmo, exatamente como faz com o paciente”. Por isso, é necessário que o analista reconheça que o relacionamento entre ele e o paciente também é um processo dialético.

Dessarte, “é sumamente improvável que haja uma terapia que elimine todas as dificuldades. O homem precisa de dificuldades; elas são necessárias à saúde. E somente a sua excessiva quantidade nos parece desnecessária” (Jung, 1985a [1916/1958], § 143). Por isso, em essência, a função transcendente – como uma função psicológica própria da psique – atuará de maneira constante, unificando e integrando os diferentes aspectos ambíguos, num contínuo desdobramento entre separação e união da totalidade potencial original. Para Gallardo (2005, p. 3, tradução nossa), Jung faz, com isso, emergir

[...] uma nova terceira “coisa”, de natureza numinosa e simbólica, que não era uma mistura das duas, mas qualitativamente diferente. A esse mecanismo [Jung] chamou de função transcendente, que não deve ser confundido com a experiência de transcendência de um indivíduo.²⁶

²⁴ No original: “*In analytical process it is needed a good capacity from the side of the therapist to activate his transcendental function, when finding himself immersed in the primary magma of the patient, or in other words in the shared neural unconscious space; that allows the therapist to activate in himself that empathy that enables the patient to grasp a different kind of relation, never experienced before.*”

²⁵ Como um fator individual que interfere no tratamento com os pacientes, a “equação pessoal” foi uma expressão inicialmente cunhada para designar um cálculo nos erros de observação, no campo da Astronomia. Tornou-se, depois, uma marca registrada da tentativa de se desenvolver uma Psicologia como ciência experimental e objetiva, conseguindo, ao contrário, criar um abismo epistemológico que acabou delimitando esse mesmo projeto. Adotada posteriormente por Jung, essa expressão se tornou o motivo central da pretensão da Psicologia Complexa de ser uma ciência superordenada, a única disciplina capaz de comportar o fator subjetivo, tido como subjacente a todas as ciências” (Shamdasani, 2005, p. 44).

²⁶ No original: “[...] a new, third ‘thing,’ numinous and symbolic in nature, would emerge that was not a mixture of the two but qualitatively different. This mechanism he called the transcendent function, and it was not confused with an individual’s experience of transcendence.”

Ao mesmo tempo que a função transcendente é vista como um método, como dito acima, é também o *meio* pelo qual a unidade – a unificação dos opostos e a transformação – se realiza. Ela deve ser entendida “não como uma função básica, mas como uma função complexa composta por outras funções, e ‘transcendente’ não como denotando uma qualidade metafísica, mas apenas o fato de que essa função facilita uma transição de uma atitude para outra” (Jung, 1991b [1921], § 917).

Ao longo dos anos, Jung avançava em seus escritos e amadurecia, em paralelo, sua percepção a respeito da magnitude do alcance e da profundidade da função transcendente. *Gradualmente, a relação entre a função transcendente e o processo de individuação foi ficando mais evidente.* Jung foi consubstancializando a ideia de que, pelo poder restaurador do equilíbrio psíquico, a função transcendente é capaz de viabilizar o encontro e agrupar tendências conflitantes – que em princípio seriam irreconciliáveis no nível da consciência –, bem como de promover o diálogo entre disposições contrárias por sua ação mediadora – vocação da psique para a totalização da personalidade. Mais ainda, ele percebeu que sua essência “deriva de uma capacidade criativa [...] e não simplesmente uma atividade reprodutiva” (Jung, 1993a [1918], § 12).

Em outras palavras, no processo de individuação, não acontece uma transfiguração da predisposição hereditária, mas uma transformação significativa da atitude geral do indivíduo pela assimilação dos conteúdos do inconsciente pela consciência, fazendo que novas percepções acerca de si e da realidade emergjam. Em consequência, a conscientização e assimilação das funções e fantasias inconscientes provocam transformações profundas no caráter e na atitude do indivíduo.

É importante ressaltar que, para Jung (1987a [1939], § 822), “a função transcendente [...] provém do ‘interior’, isto é, do inconsciente; mostra-nos igualmente que o fenômeno da compensação espontânea que escapa o controle do humano, [*sic*] está plenamente de acordo com a expressão ‘graça’ ou ‘vontade de Deus’”. Jung (1985n [1952]) refere-se, aqui, a uma mudança essencial, uma experiência, pode-se dizer, religiosa – no sentido de uma religação com o que é central, como fonte de vida e de sentido, que confere pertinência à função transcendente. Diz ele:

A singular capacidade de transformação da alma humana que se exprime na função transcendente é o objeto principal da *filosofia alquimista* da baixa Idade Média. Essa filosofia representa tal capacidade anímica pela conhecida simbologia alquimista [...] houve uma filosofia “alquímica” precursora vacilante da Moderna Psicologia. Seu segredo é a “função transcendente” e a transformação da personalidade através da mistura e fusão de elementos nobres e vulgares, das funções diferenciadas e inferiores do consciente e do inconsciente [...] ninguém que haja passado pelo processo de assimilação do inconsciente, poderá negar o fato de ter-se emocionado profundamente e de ter-se transformado. (Jung, 1985n [1952], § 360-361, grifos do original)

A partir dessa perspectiva, a função transcendente e a tendência à individuação estão intrinsecamente ligadas pela capacidade “natural e sempre à disposição” (JUNG, 1993a [1918], § 12) da psique de formar símbolos unificantes. Estes não se limitam apenas a criar a si mesmos para trazer à consciência uma visão mais ampla e equânime acerca dos conflitos, mas, como um fenômeno vivo, “como uma ferramenta para a individuação”²⁷ (Gallardo, 2005, p. 1, tradução nossa), transformam-se de acordo com a necessidade de entendimento e assimilação da experiência. Como não poderia deixar de ser, como fonte primordial, o inconsciente sofre e produz transformações; suscetível à metamorfose, influencia e é influenciado pela consciência, num contínuo processo de elaboração e reorganização de seus conteúdos.

Por isso, os símbolos oriundos na função transcendente, embora sejam gerados pelo inconsciente, só exercem sua função transformadora “se ‘entendidos’ pela consciência, isto é, têm de ser assimilados, integrados para se tornarem eficazes. Um sonho não compreendido não passa de um simples episódio, mas a sua compreensão faz dele uma vivência” (Jung, 1992a [1945], § 252). Isso torna imprescindível que essa interação seja também afetiva; ou seja, o ego precisa estar implicado, envolvido, pelo afeto, sendo uma imagem onírica ou uma fantasia. É fundamental que a qualidade da interação seja integral, pois um precisa do outro, “o símbolo evoca a intuição; a linguagem sabe apenas explicar... O símbolo estende as suas raízes até o fundo mais recôndito da alma; a linguagem roça como uma brisa leve a superfície da compreensão” (Goethe *apud* Jacobi, 1990, p. 75, grifos nossos).

²⁷ No original: “[...] as a tool for individuation.”

Por consequência, vemos que *método*, *processo*, *individuação*, *função transcendente* e *si-mesmo* são conceitos inseparáveis. “Trata-se de um processo e de um método ao mesmo tempo. A produção de compensações inconscientes é um *processo* espontâneo; a realização consciente é um *método*” (Jung, 1987a [1939], § 780). Em termos de funcionalidade, ambos são aspectos de uma dinâmica que visa a mesma finalidade: “o papel de regulação autônoma, [que] destaca-se e age progressivamente durante o processo de individuação. Para Jung, trata-se da verdadeira maturidade” (Humbert, 1985, p. 125). Todo o processo é chamado de *função transcendente*, e “a função é chamada ‘transcendente’ porque favorece a *passagem* de uma constituição psíquica para outra, mediante a mútua confrontação de opostos” (Jung, 1987a [1939], § 780).

James Hillman, no prefácio ao texto “Função transcendente” (Jung, 1985a [1916/1958]), enfatizou que esse excerto foi um marco evolutivo na história da Escola de Zurique, além de ser ainda um tema de relevância 42 anos após ter sido escrito. De acordo com estudo deste autor acerca do desenvolvimento do conceito na obra de Jung, o termo função transcendente foi substituído pelo conceito de *Self* ou símbolo reconciliador (Hillman, 1957 *apud* Gallardo, 2004, p. 10-11, tradução nossa):

Portanto, tornou-se necessário evoluir esse novo método sintético ou construtivo para lidar com esses aspectos prospectivos. Como descrição detalhada desse novo método da Escola de Zurique em sua relação com a função transcendente, este artigo se enquadra como um importante complemento ao trabalho daquele período. O termo “função transcendente”, usado aqui para a “união do consciente e do inconsciente”, não é tão usado hoje, tendo sido substituído em um sentido mais amplo pelo *self* e, em um sentido mais restrito, pelo conceito de símbolo reconciliador, ambos são prefigurados neste artigo, dando-nos assim um testemunho adicional do desenvolvimento lógico e empírico das ideias do dr. Jung.^{28, 29}

²⁸ No original: “Therefore, it had become necessary to evolve this new synthetic or constructive method to deal with these prospective aspects. As a detailed description of this new method of the Zurich School in its relation to the transcendent function, this paper fits in as an important complement to the work of that period. The term “transcendent function”, used here for the “union of the conscious and unconscious”, is not so much in use today, having been replaced in a wider sense by the self and in a narrower sense by the concept of the reconciling symbol, both of which are prefigured in this paper, thereby giving us further witness to the logical and empirical development of Dr. Jung’s ideas.”

²⁹ Nas *Obras Coligidas*, o Prefácio ao capítulo “Função transcendente” foi feito por Jung. James Hillman também escreveu uma apresentação ao texto em 1957 que se tornou documento impresso para uso dos estudantes do Jung Institut em Zurique, embora não tenha sido publicado (segue como Anexo I).

Podemos então dizer que função transcendente e símbolo são a mesma coisa em termos de funcionalidade. A primeira é o princípio organizador que vai produzir as imagens, e são estas – as imagens – que, em sua função simbólica, farão a transformação da energia psíquica. Em outras palavras, “a função transcendente é a designação precisa da passagem de um estado para outro” (Jung, 2001, p. 278). Vale ressaltar que “o símbolo não pode ser escolhido ou construído conscientemente; ele é uma espécie de intuição ou revelação. Portanto, a função transcendente só é método sob um aspecto, sob o outro é experiência espontânea” (Jung, 2001, p. 278), proveniente do *Self*.

Daí o processo de individuação ser muitas vezes apresentado como uma tarefa de vida, um caminho que o indivíduo percorre ao longo de toda a sua trajetória em direção ao encontro com *Self*. Não raro, são experimentadas vivências com um potencial energético que ultrapassa o entendimento do ego. Pode se dizer que é uma experiência muitas vezes sentida como uma vivência com o sagrado, com o numinoso.

No momento de maior impasse, tendências conflitantes paralisam o desenvolvimento; porém, se o ego for capaz de sustentar a tomada de consciência do conflito, então surge uma experiência de transformação. “Em um nível mais profundo, a *função transcendente é o resultado de uma mudança no eixo ego-Self* que se traduz no ego se relacionando com algo mais poderoso do que ele mesmo e encontrando significado e propósito”³⁰ (Gallardo, 2005, p. 26, tradução nossa, grifos nossos).

Para Jung, este é um caminho curativo em si, mergulhar nas imagens interiores em busca de um centro ordenador, uma vez que a integridade da personalidade é o fator da sanidade, não só dos indivíduos, mas, através deles, da própria sociedade. “Só aquilo que realmente somos tem o poder de curar-nos” (Jung, 1985o [1928], § 258). Este quem se é não está dado, faz-se no eterno vir-a-ser, na relação com mundo, com as pessoa e, em essência, com as figuras interiores. “Neste caso, a natureza nos se servirá de guia, e a função do médico será muito mais desenvolver os germes criativos existentes dentro do paciente do que propriamente tratá-lo” (Jung, 1992b [1929/1950], § 82).

³⁰ No original: “On a deeper level the transcendent function is the outcome of a shift in the ego-Self axis that translates into the ego relating to something more powerful than itself and finding meaning and purpose.”

Esta foi, sem dúvida, uma das maiores contribuições de Jung: tirar dos quadros estigmatizantes da doença as manifestações psíquicas que antes eram vistas sem nexos e trazê-las para uma interpretação simbólico-prospectiva, de realização da personalidade pela busca do interior. Jung não só assumiu a frase “Conhece-te a ti mesmo” “como *leitmotiv* de sua própria vida, mas também nos deu um método pelo qual cada um de nós pode responder a esta questão do autoconhecimento” (Hillman, 2010, p. 87). É sobre este método, a imaginação ativa, que esta apresentação passará a falar.

3.7 A IMAGINAÇÃO ATIVA

A experiência de Jung do confronto com o inconsciente surgiu de uma necessidade interior: “Apliquei o método da imaginação ativa em mim mesmo por muito tempo e observei então numerosos símbolos e conexões entre eles, os quais só pude provar anos depois, em textos de cuja existência eu nem suspeitava” (Jung, 1996d [1939], § 334). Por sua persistência e disciplina, tornou-se um experimento clínico e um método “de introspecção, indicado por [ele] e que consiste na observação do fluxo das imaginações interiores: concentra-se a atenção em uma imagem onírica que causa impacto [...] ou em uma impressão visual” (Jung, 1996c, [1939], § 319). Em termos práticos, consiste em alguns exercícios cujo enfoque seja dar atenção às expressões do inconsciente. “Talvez a definição mais simples da imaginação ativa seja dizer que ela nos dá a oportunidade de iniciar negociações com essas forças (ou figuras) no nosso inconsciente e, com o tempo, chegar a um acordo com elas” (Hannah, 1999, p. 321).

Existem algumas técnicas utilizáveis na imaginação ativa, mas em todas elas o objetivo principal é a abertura para que o inconsciente se expresse. Seja por meio de imagens visuais, vozes interiores, por expressão corporal, desenho, pintura,

modelagem, montagem de uma “cena” na caixa de areia,³¹ dança ou pela expressão corporal.

Marie Louise Von Franz (1999, p. 184), discípula direta de Jung, descreve, em seu livro *Psicoterapia*, quatro fases da imaginação ativa: a primeira, consiste em “esvaziar a nossa consciência do ego, libertando-nos do fluxo do pensamento do ego”. Em seguida, “deixar que uma imagem de fantasia oriunda do inconsciente flua para o campo da percepção interior” (Franz, 1999, p. 185). A terceira fase “consiste em conferir uma forma à imagem de fantasia interiormente percebida, seja relatando-a por escrito, pintando-a, esculpindo-a, escrevendo-a como uma música ou dançando-a” (Franz, 1999, p. 186). Nesse caso, os próprios movimentos da dança devem ser registrados de forma textual. Aqui é importante salientar que é necessário ter cuidado para não se valorizar mais a estética do que o conteúdo da fantasia, “transformando-a em uma obra de arte, o que faz com que a pessoa negligencie a sua ‘mensagem’” (Franz, 1999, p. 187). Por fim, a quarta fase, “decisiva, aquela que está ausente em quase todas as técnicas de imaginação – a confrontação moral com o material já produzido” (Franz, 1999, p. 188).

Um dos pontos de partida pode ser “um aborrecimento afetivo. Neste caso se aconselha descobrir qual é a imagem da fantasia que brota dessa situação afetiva, ou respectivamente, qual é a imagem que a exprime. Em seguida, retém-se a imagem e se fixa nela a atenção” (Jung, 1990c [1956], § 365). Como é esperado, por serem as imagens vivas, modificam-se “pelo simples fato da observação” (Jung, 1990c [1956], § 365). Por isso é importante uma dupla atitude: ao mesmo tempo que deve-se permitir que as imagens emergam espontaneamente, eliminando a atenção crítica, num “deixar acontecer” (Jung, 1990c [1956]), deve-se capturar a mensagem que surge com as imagens, anotando todas as nuances. Uma vez que “refletem [...] os processos psíquicos ocorridos no fundo do inconsciente da cena [...] sob a forma de imagens formadas do material das recordações conscientes [...] as imagens são

³¹ Dora Maria Kalff, analista junguiana suíça, concebeu o Jogo de Areia (Sandplay) em meados de 1950. Trata-se de uma técnica de expressão não verbal na qual são criadas cenas com miniaturas de diversas figuras em três dimensões, numa caixa retangular geralmente de 70 cm (tamanho que fique no campo visual). Dentro é colocada uma porção considerável de areia, de modo a cobrir o fundo e sirva de “base” para as miniaturas. É considerado um jogo projetivo, mas não só, pois ao montar as cenas a pessoa entra em contato com afetos internos e tem a oportunidade de elaborar algum conflito (Kalff, 1980).

vistas. Como as cenas no palco [...] sonha-se de olhos abertos” (Jung, 1990c [1956], § 365).

Jung apresentou em Zurique, entre 1938 e 1940, uma série de seminários sobre a Psicologia da ioga e da meditação. No primeiro deles, em outubro de 1938, descreveu alguns elementos importantes sobre a imaginação ativa. Entre eles, estão algumas relações com os sonhos. Afirmou que, tanto nos sonhos quanto na imaginação ativa, as imagens que emergem são exemplos de “como os conteúdos do inconsciente coletivo se impõem sobre a consciência até que se tornem conscientes [...] como se esses conteúdos do inconsciente coletivo tivessem uma certa vontade própria para se tornarem manifestos”³² (Jung, 2020f [1938], p. 79, tradução nossa). Também afirmou que, em termos de intensidade energética, são ambos “fenômenos que [...] se referem a conteúdos que [recém-]emergem para a consciência”³³ (Jung, 2020f [1938], p. 79, tradução nossa). Isto quer dizer que escapam facilmente ao controle racional do ego e são, ao mesmo tempo, fugidios à memória.

Sobre o trabalho com esse material onírico, de acordo com Mathew Spano (2013, p. 4, tradução nossa) em seu artigo “*The Red Book: Some Notes for the Beginner*” [O livro vermelho: algumas notas para o iniciante], Jung optava pelo trabalho da imaginação ativa em vez dos sonhos, porque “o ego está em uma base mais firme na primeira, enquanto nos segundos está em uma base mais fraca e desigual em relação ao inconsciente”.³⁴ O que confirma o próprio objetivo da técnica, ou seja, uma atitude receptiva, porém ativa, em relação aos conteúdos do inconsciente. No caso dos sonhos, o sujeito está adormecido no momento da experiência, dessa forma, ao despertar, pode ou não lembrar-se das imagens. Sobre esse estado intermediário de consciência na imaginação ativa, Spano (2013, p. 4, tradução nossa) explica:

A técnica envolve permitir “entregar-se” a uma consciência crepuscular semelhante à que experimentamos pouco antes de adormecer. Ainda estamos conscientes de estarmos acordados, mas

³² No original: “[...] how the contents of the collective unconscious impose themselves on consciousness until they become conscious [...] as if these contents of the collective unconscious had a certain will of their own to become manifest.”

³³ No original: “[...] phenomena that [...] refer to contents that [newly] emerge into consciousness.”

³⁴ No original: “[...] the ego is on a firmer footing in the former, while in the latter it is on a weaker and unequal footing in relation to the unconscious.”

as imagens começam a borbulhar do inconsciente em uma espécie de sonho acordado. Induzindo e sustentando esse estado, pode-se então abrir um diálogo com as figuras que emergem, relacionando-as e integrando-as.³⁵

Ainda sobre a relação dos sonhos e a imaginação ativa, Jung (2020f [1938], p. 77, tradução nossa) argumentou que, “as pessoas muitas vezes sonham de maneira bastante fragmentada, ou o sonho se interrompe em algum lugar”³⁶. Nesse caso, ele se utiliza do próprio fragmento do sonho para propor a imaginação ativa, pedindo ao “sonhador que o imagine mais adiante. Eu meio que peço a continuação. Em princípio, isso nada mais é do que a técnica usual de criar o contexto do sonho”³⁷ (Jung, 2020f [1938], p. 77, tradução nossa). Todavia, olhando mais detalhadamente, isto aponta para uma aproximação – só que agora por parte do ego em direção ao inconsciente.

O argumento de Jung tem por base que cada pessoa vê as mesmas imagens com significados diferentes: “existem algumas ideias simples: acreditamos que a água é igual para todos, mas não é bem assim. Se perguntássemos para doze pessoas o que elas associam à água, ficaríamos surpresos com o que elas responderiam”³⁸ (Jung, 2020f [1938], p. 77, tradução nossa). Portanto, pedindo ao próprio sujeito do sonho que lhe dê continuação, Jung (2020f [1938], p. 77, tradução nossa) entende que alcança “toda a textura na qual o sonho está inserido. Como aparece ao sonhador [...] obteria como resposta um material correlacionado exatamente com o significado do sonho”.³⁹ Isto é, pela perspectiva e alcance de quem de fato precisa se relacionar com e se integrar àquele significado; quer dizer, as possíveis interpretações do analista, aqui, perdem seu protagonismo.

Jung relata também, nesse seminário de 1928, alguns antecedentes históricos do uso terapêutico com as imagens inconscientes que dão base para a sua metodologia. Lembra que as “clínicas médicas da Antiguidade tinham

³⁵ No original: “The technique involves allowing oneself to “drop” into a twilight consciousness similar to that we experience just before falling asleep. We are still aware that we are awake, but images begin to bubble up from the unconscious in a sort of waking dream. Inducing and sustaining this state, one can then open a dialogue with the figures that emerge, relating to them and integrating them.”

³⁶ No original: “People often dream in a very fragmentary way, or the dream breaks off in one place”.

³⁷ No original: “[...] dreamer to imagine it further. I sort of ask for the continuation. In principle, this is nothing other than the usual technique of creating the dream’s context.”

³⁸ No original: “There are some simple ideas: we believe water is the same for everyone, but that’s not the case. If I ask twelve people what they associate with water, one is amazed at what they say.”

³⁹ No original: “entire texture in which the dream is embedded. As it appears to the dreamer [...] he would obtain as an answer material correlated exactly with the meaning of the dream.”

câmeras de incubação nas quais os antigos tinham um sonho que oferecia o diagnóstico correto ou muitas vezes até indicavam o caminho correto para a cura”⁴⁰ (Jung, 2020f [1938], p. 76, tradução nossa). Ele está se referindo “ao antigo culto de Asclépio”^{41, 42} (Jung, 2020f [1938], p. 76, tradução nossa).

Outrossim, Jung (2020f [1938], p.76, tradução nossa) cita o uso de técnicas com imagens similares às praticadas “por indianos e por curandeiros de tribos primitivas”.⁴³ Ele explica que, para tais tribos, qualquer perturbação da ordem (das imagens) é considerada como “um sonho maligno”,⁴⁴ que precisa passar por um ritual de cura para que possa voltar “à harmonia com [...] próprio pano de fundo psíquico”⁴⁵ (Jung, 2020f [1938], p. 76, tradução nossa). Esses povos entendem, assim, que quem perdeu essa conexão “perdeu sua alma”⁴⁶ (Jung, 2020f [1938], p. 76, tradução nossa).

No trecho reproduzido a seguir, Jung (2020f [1938], p. 76, tradução nossa) faz uma importante analogia entre a ideia da perda da alma das tribos originárias, a relação da criança com o mundo da fantasia e o quanto nossa civilização está apartada desse imaginário:

A perda da alma é típica dos primitivos. É absolutamente imperativo que a alma seja recapturada. Isso pode ser alcançado restaurando a conexão com o inconsciente, capturando o substrato psíquico. Com as crianças, por exemplo, as imagens às vezes até começam a ganhar vida: a locomotiva começa a se mover ou as pessoas no livro ilustrado começam a fazer alguma coisa. Acredita-se que sejam apenas experiências infantis, mas alguns primitivos têm muito mais experiência com o pano de fundo [inconsciente] do que nós que

⁴⁰ No original: “*medical clinics in antiquity had incubation chambers in which the ancients would have a dream that proffered the correct diagnosis, or often even indicated the right cure for healing.*”

⁴¹ No original: “*in the ancient Asclepius cult.*”

⁴² “Asklêpios, Asclepius, deus grego (como Lat. Esculápio) e romano da medicina e da cura, filho de Apolo e Coronis, criado pelo centauro Quíron, que lhe ensinou a arte da cura. Seu culto foi particularmente forte no século III a.C. Na chamada Asklepia, os sacerdotes curavam os doentes usando um método chamado incubação. Asklêpios era adorado em toda a Grécia, sendo o santuário mais famoso em Epidauro. Seu símbolo, um cajado entrelaçado por uma serpente, há muito representa a profissão da medicina” [“*Asklêpios, Asclepius, Greek and (as Lat. Aesculapius) Roman god of medicine and healing, son of Apollo and Coronis, raised by the centaur Chiron, who taught him the art of healing. His cult was particularly strong in the third-century BCE. In the so-called Asklepia the priests cured the sick of their ailments using a method called incubation. Asklêpios was worshipped throughout Greece with the most famous sanctuary being in Epidaurus. His symbol, a staff entwined by a serpent, has long represented the profession of medicine.*”] (Jung, 2020f [1938], p. 82, nota 101, tradução nossa).

⁴³ No original: “[...] *by Indians and medicine men of primitive tribes.*”

⁴⁴ No original: “[...] *an evil dream.*”

⁴⁵ No original: “[...] *harmony with [...] psychic backdrop.*”

⁴⁶ No original: “[...] *has lost their soul.*”

vivemos orientados para o mundo externo. Devemos saber isso. Vivemos através dos nossos olhos. No entanto, isso não é característico de todos os povos, mas simplesmente uma peculiaridade do Ocidente.⁴⁷

Mas não só as crianças são capazes desse tipo de projeção. De acordo com as descobertas de Jung (2020f [1938], p. 74, tradução nossa), alguns sacerdotes egípcios e magos da Antiguidade utilizavam técnicas semelhantes “para fins de profecia, adivinhação e cura”.⁴⁸ O método consiste em concentrar a visão em um ponto escuro ou em um recipiente qualquer de água. Após algum tempo de concentração, um “curioso fenômeno de movimento acontece [...] quando se olha para um ponto escuro por um longo tempo e este, então, começa a se animar [...] abre-se para o fundo da própria alma, à medida que se percebem as imagens”⁴⁹ (Jung, 2020f [1938], p. 74-5, tradução nossa) – todavia tais imagens não estão na água, mas na psique que se assim expressa. Diz Jung acerca do resultado da constância na prática da imaginação ativa: “de repente, somos capazes de discernir as formas do nosso próprio fundo interior [...] [o] olhar intenso desperta a alma para ver algo. Isso tem um efeito hipnótico e fascinante”⁵⁰ (Jung, 2020f [1938], p. 74-5, tradução nossa), por meio da numinosidade das imagens primordiais.

Jung faz uma analogia da técnica psicológica da imaginação ativa com a meditação. Para ele, a semelhança entre ambas “não deve ser menosprezada”⁵¹ (Jung, 2020f [1938], p. 81, tradução nossa), visto que nos dois casos trata-se de um recolhimento da atenção do mundo exterior para uma concentração voltada para o mundo interno da psique. “Em todo caso, existe uma certa diferença principal [...] no Oriente, o *guru*, ou seja, o líder, dá ao *tschela*, isto é, o estudante, uma instrução

⁴⁷ No original: “*The loss of soul is typical for primitives. It is absolutely imperative that the soul be recaptured. This can be achieved by restoring the connection with the unconscious by capturing the psychic substratum. With children, for example, images sometimes even start to come alive: the locomotive begins to move or the people in the picture book begin to do something. It is thought these are only children’s experiences, but some primitives have much more experience with the background than we who live orientated to the external world. We must get to know this. We live through our eyes. However, that is not characteristic for all peoples, but simply a peculiarity of the West.*”

⁴⁸ No original: “[...] was employed for the purposes of prophecy, divination, and healing.”

⁴⁹ No original: “[...] a curious phenomenon of movement gets going [...] when one stares at a dark spot for a long time which then begins to become animated [...] opens onto the background to one’s own soul, to the extent that one ultimately perceives the images.”

⁵⁰ No original: “*We are then suddenly able to discern the forms of one’s own internal background [...] the intense gazing arouses the soul into seeing something. It has a hypnotic and fascinating effect.*”

⁵¹ No original: “[...] should not be overlooked.”

particular a respeito do objeto sobre o qual ele deve meditar”⁵² (Jung, 2020f [1938], p. 81, tradução nossa). Diferentemente do que “acontece na imaginação ativa, em que [...] [a imagem] surge naturalmente de um sonho, de insinuações que se manifestam na consciência de maneira natural”⁵³ (Jung, 2020f [1938], p. 81, tradução nossa).

Além disso, enquanto na meditação o objetivo é, em linha gerais, a “promoção do *samadhi*, ou seja, arrebatamento, êxtase, contemplação, também supressão”⁵⁴ (Jung, 2020f [1938], p.81, tradução nossa), no método junguiano, “esse procedimento é chamado de *imaginação*. Não apenas me entrego à fantasia, mas também concentro minha atenção no que deve ser contemplado e observo o que acontece no processo”⁵⁵ (Jung, 2020f [1938], p. 81, tradução nossa). No fim, poderíamos encontrar muitas semelhanças entre o que Jung chama de individuação e o objetivo da meditação. Vale ressaltar que individuação tem a ver com a realização total do indivíduo, o que também é o objetivo da meditação, isto é, alcançar a realização, a plenitude. De acordo com a visão de Jung (2020f [1938], p. 79, tradução nossa), uma semelhança é certa, o valor de ambas para o desenvolvimento da personalidade e a necessidade de dedicação e perseverança continua, pois

Qualquer concentração da atenção nesta técnica é muito difícil. Isso é algo que só pode ser alcançado por meio da prática. A grande maioria das pessoas se perde imediatamente em cadeias de associações, ou as inibe e então absolutamente nada acontece. O homem ocidental não é educado para usar essa técnica, mas sim para observar todas as percepções sensoriais externas e seus próprios pensamentos, por isso não é anfitrião da percepção dos processos de fundo. O Oriente está muito à nossa frente neste aspecto. Esta é uma meditação, ou seja, uma impregnação do pano de fundo, que se torna animada, frutificada pela nossa atenção. Por este meio, conteúdos ainda em desenvolvimento emergem claramente. A palavra latina *contemplatio* vem de *templum* – se define como uma zona de encontro vivo, um campo de visão específico no qual ocorre a observação. Os adivinhos costumavam

⁵² No original: “*In any case, there exists a certain principal difference [...] in any case, there exists a certain principal difference, not only because the East surpasses itself with a rich literature and an exceptional differentiation of methods.*”

⁵³ No original: “[...] *which does not happen in active imagination, where it arises naturally from a dream, from insinuations that manifest themselves in consciousness in a natural way.*”

⁵⁴ No original: “[...] *promotion of samadhi, i.e. rapture, ecstasy, contemplation, also suppression.*”

⁵⁵ No original: “[...] *this procedure is called imagination. Not only do I indulge in fantasy, but I also focus my attention on what is to be contemplated and observe what happens in the process.*”

delinear um campo, um *templum* para observar o voo dos pássaros. Um domínio protegido a partir de onde se pode observar os conteúdos internos e fertilizá-los com a atenção. E a palavra *meditatio* realmente significa considerar ou ponderar.⁵⁶

Observando o caminho teórico percorrido por Jung, vemos que o estudo comparativo e a dialética foram as vias principais nas quais ele estruturou suas ideias. Como base em suas reflexões, a busca pelo diálogo com as imagens interiores – a união entre o racional e o irracional – o acompanhou por toda a vida. Como ele mesmo diz: “os antigos sabiam muito bem que para curar a alma, ou mesmo o corpo, um certo auxílio de experiências psíquicas era necessário” (Jung, 2020f [1938], p. 74-5). Em outras palavras, o diálogo com o campo imaginal é crucial para o desenvolvimento psíquico, pois sem isso ficamos limitados experimentar a vida sem concebê-la criativamente.

Jung salienta a necessidade de se ter um *modus operandi* para entrar em contato com as figuras interiores, poderíamos dizer uma certa postura ou, como aparecem nas narrativas dos contos de fadas, uma certa cerimônia. Afinal, “pense-se que o objetivo final é o ouro. Na verdade, porém, ensina-se que não é o ouro normal, mas o ouro da alma”⁵⁷ (Jung, 2020f [1938], p. 79, tradução nossa). É necessário, assim, uma certa flexibilidade, sem expectativas definidas, já que se está entrando em contato, de acordo com as ideias de Jung (1985a [1916/1958], p. XI), com o *totalmente outro* dentro de nós: “o inconsciente, com efeito, não é isto ou aquilo, mas o desconhecido que nos afeta imediatamente”.

Sendo assim, para que a imaginação ativa se desenrole, não se deve procurar “uma concentração tão focada, que mata tudo o que acontece em volta. Deve ser possível que, enquanto a imagem permanece focada na mente, a fantasia

⁵⁶ No original: “Any concentration of attention in this technique is very difficult. This is something that can be achieved only through practice. The great majority of people lose themselves immediately in chains of associations, or they inhibit them and then absolutely nothing happens. Occidental man is not educated to use this technique, but rather to observe all external sense perceptions and one’s own thoughts, although not to play host to the perception of the background processes. The East is way ahead of us in this respect. This is a meditation, i.e., an impregnation of the background, which becomes animated, fructified by our attention. By this means, objects of still-developing circumstances emerge clearly. The Latin word contemplation comes from *templum* – a zone for living encounter is defined, a specific field of vision in which observation takes place. The augurs used to delineate a field, a *templum* for observing the flight of a bird. A protected domain from which one can observe the inner contents and can fertilize them with attention. And the word *meditatio* actually means to consider or ponder.”

⁵⁷ No original: “One thinks that gold is meant. In truth, however, one is taught that it is not normal gold but the gold of the soul.”

inconsciente também possa participar. Se isso puder ser feito, então algo começará a acontecer”⁵⁸ (Jung, 2020f [1938], p. 79, tradução nossa). Quanto mais relaxada possível for a observação, como uma contemplação, mais “podemos perceber que algum outro material entra e anima a situação”⁵⁹ (Jung, 2020f [1938], p. 79, tradução nossa). Conforme orienta Jung (2020f [1938], p. 77, tradução nossa), por essa disposição, “pode-se permitir que um sistema inteiro se desdobre a partir de qualquer ponto de partida [fragmento de fantasia]. Ao fazer isso, sempre se pensa que se está fazendo sozinho, que se está inventando, mas na realidade são pensamentos espontâneos”.⁶⁰

Com base nas hipóteses da autonomia do inconsciente e da dinâmica intrínseca de compensação – pela qual o inconsciente está o tempo todo respondendo no aqui e agora da atitude da consciência –, “não se pode dizer que tais imagens foram criadas por conta própria [...] estas são ‘percepções que surgem livremente’ como Herbart⁶¹ já observou” (Jung, 2020f [1938], p. 77, tradução nossa). Por conseguinte, “se se desistir da tensa expectativa e apenas olhar na possibilidade emergente, então se percebe o que o inconsciente está criando a partir de sua perspectiva. Dessa forma, uma imagem é estimulada. Quando isso ocorre, um

⁵⁸ No original: “[...] *such singular concentration, which kills off anything happening. It must be possible that while the image stays firmly in mind unconscious fantasy can also join in. If this can be done, then something gets going.*”

⁵⁹ No original: “[...] *then one can perceive that some other material enters in that enlivens the situation.*”

⁶⁰ No original: “[...] *one can allow an entire system to unfold from any point of departure. In doing so, one always thinks that one does it oneself, one is inventing it, but in reality, these are spontaneous thoughts.*”

⁶¹ Nesta nota, do próprio texto citado acima, Sonu Shamdasani (*in* Jung, 2020f [1938], p. 83, tradução) explica: “Johann Friedrich Herbart (1776-1841), filósofo, psicólogo e educador alemão, cuja pedagogia científica estabeleceu o padrão do sistema educacional do século XIX (‘herbartianismo’). Sua psicologia ‘dinâmica’ baseia-se no conceito de uma mecânica de *Vorstellungen* (ideias, representações) interativas. Herbart introduziu um modelo de um limiar de consciência a partir do qual as ideias inconscientes, uma vez que tenham atingido uma certa força, passarão para a mente consciente. As obras de Herbart incluem *Lehrbuch zur Psychologie* (1816), *Psychologie als Eisenstadt* (1824/25) e *Psychologische Untersuchungen* (1839/40). Para Jung sobre Herbart, ver Jung (1933/34), p. 29; e Jung (1946), § 350”.

No original: “(Johann Friedrich Herbart (1776–1841), German philosopher, psychologist, and educator, whose scientific pedagogy set the standard of the nineteenth-century educational system (“Herbartianism”). His “dynamic” psychology is based on the concept of a mechanics of interacting *Vorstellungen* (ideas, representations). Herbart introduced a model of a threshold of consciousness from which unconscious ideas, once they have reached a certain strength, will cross over into the conscious mind. Herbart’s works include *Lehrbuch zur Psychologie* (1816), *Psychologie als Wissenschaft* (1824/25), and *Psychologische Untersuchungen* (1839/40). For Jung on Herbart see Jung (1933/34), p. 29; and Jung (1946), § 350.”)

vislumbre do inconsciente pode ser obtido”⁶² (Jung, 2020f [1938], p. 77, tradução nossa). Pode-se perceber, inclusive, a lógica do inconsciente, sua perspectiva, que é, por essa ótica, nada mais do que promover a integralidade da psique. Pode-se vislumbrar um curso, um desdobramento, e a transformação das imagens; em contrapartida, uma atitude mais equilibrada da consciência em termos dos afetos.

Jung (2020f [1938], p. 78, tradução nossa) faz uma espécie de repasse de sua teoria sobre as camadas da psique e aponta para,

[...] quatro estados diferentes de conteúdos psíquicos: consciência – percepções conscientes [...] percepção de limiar – conteúdos no limiar da consciência, abaixo, onde reina a escuridão (percepções de fundo) [...] inconsciente pessoal – conteúdos desconhecidos ou esquecidos que, no entanto, pertencem ao domínio pessoal [...] inconsciente coletivo – pensamentos que já foram pensados em outras épocas. O mais interessante são esses conteúdos mais profundos que não são adquiridos individualmente, mas podem ser pensados como padrões instintivos fundamentais e, portanto, como um tipo de categoria.⁶³

Tudo isso para demonstrar o alcance da prática da imaginação ativa: ela é “uma tomada de consciência a respeito das percepções de fantasia que estão se manifestando no limiar da consciência”⁶⁴ (Jung, 2020f [1938], p. 77, tradução nossa) e tem sua origem em camadas mais profundas, *não adquiridas individualmente*. Logo, todas essas percepções, “mesmo a superior, [são] influenciada[s] e modificada[s] caso surja algum conteúdo do inconsciente coletivo. Se o processo de tornar-se consciente segue um curso natural, não convulsivo, então toda a vida prossegue de acordo com o padrão básico do inconsciente coletivo”⁶⁵ (Jung, 2020f [1938], p. 78, tradução nossa). Dessa forma, a imaginação ativa é um método que

⁶² No original: “[...] *If one gives up tense expectancy and only gazes at the emerging possibility, then one perceives what the unconscious is creating from its perspective. In this way, an image is stimulated. When this occurs, a glimpse into the unconscious can be gained.*”

⁶³ No original: “[...] *there are four different states of psychic content: consciousness conscious perceptions – threshold perception [...] contents on the threshold of consciousness, below which darkness – reigns (background perceptions) [...] personal unconscious – unknown or forgotten contents which however belong to the personal domain [...] collective unconscious – thoughts which have already been thought in other epochs. The most interesting are these most profound contents which are not individually acquired but can be thought of as instinctive fundamental patterns, and thus as a type of category.*”

⁶⁴ No original: “[...] *is a making conscious of fantasy perceptions that are manifesting at the threshold of consciousness.*”

⁶⁵ No original: “[...] *If the process of becoming conscious takes a natural course, not convulsively, then the whole of life proceeds according to the basic pattern of the collective unconscious.*”

proporciona estar em contato com símbolos vivos e, porventura, reconectar-se com a fonte que gerou “os motivos do inconsciente coletivo no folclore de todos os povos e em todos os tempos, na mitologia, nas religiões etc.” (Jung, 2020f [1938], p. 780).⁶⁶ É experienciar o *éon* e revitalizar a psique.

No entanto, a imaginação ativa não é uma panaceia, mesmo os melhores elixires precisam ser utilizados com cuidado e prescrição. Por isso, é importante, em primeiro lugar, que seja uma busca com base nos afetos e não por uma curiosidade intelectual. Embora o intelecto seja útil e necessário, já que é uma ferramenta do espírito humano, não é a principal. É preciso ter uma abertura aos processos irracionais e às “faculdades intuitivas e emocionais, indispensáveis para uma vivência adequada da psique” (Whitmont, 1995, p. 16).

O contato com as imagens interiores provoca uma espécie de desobstrução da energia inconsciente, liberando também recursos emocionais à consciência, num influxo que pode ser demasiado intenso para um ego frágil. “Em casos graves, é mais importante fortificar previamente o eu do que compreender e assimilar os produtos do inconsciente. A decisão depende do diagnóstico e da sutileza do terapeuta” (Jung, 1996e [1933/1950], § 621).

Por essa razão, isto é, para que o ego possa estar numa atitude ativa nesse processo, há uma importante etapa nesse exercício: a dedicação aos registros do fruto dessa introspeção. Devem ser o mais fidedignos às imagens, deve-se “suspender todo o senso crítico e o que ocorre deve ser observado e anotado com absoluta objetividade” (Jung, 1996d [1939], § 320). É evidente, no entanto, que não existe neutralidade absoluta quando o assunto é a percepção humana. Mesmo assim, cada lapso na observação acerca dos conteúdos deve ser levado em conta como sendo o grau possível no qual a consciência pode, naquele momento, enxergar e suportar a si mesma. O que vale, nesses casos, é o processo em si, isto é, o aprendizado que o indivíduo adquire na busca desse conhecimento de si e de amadurecimento. Acontecimento este que não se pode forçar de maneira artificial. “Experiências anímicas, dependendo de sua compreensão correta ou incorreta, exercem efeitos diversos sobre o desenvolvimento posterior do indivíduo” (Jung, 1996e [1933/1950], § 621).

⁶⁶ No original: “[...] *We find the motifs of the collective unconscious in the folklore of all peoples and in all times, in mythology, in the religions, etc.*”

A imaginação ativa, nesse sentido, não é um método inofensivo, destituído de consequências. Por um lado, apresenta um aspecto lúdico, ligado às fantasias espontâneas infantis, no qual “a chave para o processo de cura transformadora é – brincar é divertido. De uma maneira aparentemente mágica, as emoções que melhoram a vida (alegria e interesse) modulam e transformam as emoções da crise”⁶⁷ (Stewart 1987a, 1987b in Chodorow, 1997, p. 27, tradução nossa). Por outro, o inconsciente, tal qual a consciência, faz parte de um sistema vivo e que exerce influência sobre o ego. Ao expor-se às suas imagens de maneira direta, corre-se o risco de não suportar a sua intensidade energético-afetiva. Por sua origem,

[...] representam, entre outras coisas, a matriz da psicose. Interpretações obstinadas e violentas devem ser evitadas a qualquer preço. Da mesma forma, um paciente não deveria jamais ser impelido a um desenvolvimento que não se apresente espontaneamente. (Jung, 1996e [1933/1950], § 621)

O inconsciente, conforme observa Jung, é neutro, assim como os fenômenos da natureza. Pode ser destrutivo ou construtivo; raiz de todos os infortúnios ou fonte de todas as benesses. No entanto, é necessário sempre levar em consideração que “a constelação das imagens e fantasias arquetípicas em si mesmas não é de modo algum patológica. O fator mórbido revela-se apenas no modo pelo qual o indivíduo reage, isto é, no modo pelo qual compreende os temas arquetípicos” (Jung, 1996e [1933/1950], § 621). Dessa forma, ao negligenciar sua força, perde-se o contato com a fonte original da criação e obstrui-se o fluxo da *aqua gratiae*, isto é, o inconsciente. Não que seja ele a própria *fonte*, mas é a partir dele que se tornam visíveis as imagens carregadas de numinosidade capazes de transformar a personalidade (Jung, 1998a [1958]).

A característica da reação patológica é, em primeiro lugar, a identificação *com os arquétipos* que determina um tipo de inflação ou possessão pelos conteúdos emergentes, cuja irresistibilidade é um desafio a qualquer terapia. A identificação pode transcorrer, no melhor dos casos, como uma inflação mais ou menos inócua. Em todo o caso, a identificação com o inconsciente significa uma certa fragilidade da consciência, e nisso reside o perigo. A identificação não é “feita” por nós, “não nos identificamos”, mas sofremos

⁶⁷ No original: “The key to the transformative healing process is – play is fun. In a seemingly magical way the life-enhancing emotions (joy and interest) modulate and transform the emotions of crisis.”

inconscientemente o tornar-nos idênticos a um arquétipo, isto é, somos por ele possuídos. (Jung, 1996e [1933/1950], § 621)

Em outras palavras, pela imaginação ativa, encontramos uma via de acesso direta aos conteúdos do inconsciente coletivo e, por consequência, uma comunicação com as imagens primordiais da psique, por si, ligadas aos instintos. Estes, como força vital básica da psique, são necessários e condição *sine qua non* para o desenvolvimento da consciência – contudo, estão longe do controle do ego. Assim sendo, pode-se compreender que “a imagem é uma expressão condensada da situação psíquica como um todo. E não meramente ou mesmo predominantemente, de conteúdos inconscientes, puros e simples” (Jung, 1991b [1921], § 834). Dessa forma, esse contato é capaz de liberar “a energia acumulada e sem aplicação, conduzindo o espírito para a natureza e dando uma forma espiritual ao instinto puramente natural” (Jung, 1991b [1921], § 834), podendo, conforme a intensidade, promover uma renovação psíquica ou mesmo avassalar as estruturas da personalidade.

Por essa dinâmica e força, a imaginação ativa, embora seja um método que merece cuidado quanto à sua adesão, é uma ferramenta apropriada para que aconteça a função transcendente e todo o processo de superação do conflito entre consciência e inconsciente. O que resulta dela, quando aplicada adequadamente e, por isso, bem-sucedida, é uma realização dos complexos com sua carga afetiva e a transformação da personalidade num grau de maior inteireza. Tanto e de tal modo que, “a forma, assim adquirida, a rigor, não precisa de interpretação, pois ela própria descreve seu sentido. Existem casos em que posso simplesmente renunciar a interpretação como exigência terapêutica” (Jung, 1985g [1946], § 402).

No trecho abaixo, podemos verificar a convicção de Jung (1993a [1918], § 34) no poder transformador da psique inconsciente:

Portanto o inconsciente só terá para nós uma função criadora de símbolos se estivermos dispostos a reconhecer nele um elemento simbólico. Os produtos do inconsciente são pura natureza. A natureza não é por si só um guia. Pois não existe em função do homem. Mas se quisermos valer-nos dela como tal, poderemos dizer com os antigos: *Naturam si sequemur ducem, nunquam aberrabimus* (se tivermos a natureza por guia, nunca trilharemos caminhos errados). Os navios não são conduzidos pelo fenômeno da agulha

magnética. É preciso fazer da bússola o guia e ainda aplicar-lhe determinada correção, pois não aponta exatamente para o Norte. O mesmo acontece com a função orientadora do inconsciente. Pode-se usar o inconsciente como fonte dos símbolos, mas com a necessária correção consciente que, aliás, temos de aplicar a todo fenômeno natural, para que possa servir aos nossos objetivos.

Tal potencial demonstra o porquê da eficácia da imaginação ativa, pois facilita “chegar à descoberta do arquétipo sem precisar voltar e mergulhar na esfera dos instintos, o que nos levaria a um estado de inconsciência em que qualquer conhecimento é impossível ou, ainda pior, para uma espécie de substituto intelectualista para instintos” (Jung, 1985g [1946], § 414). Além disso, a imaginação ativa apresenta e confirma a qualidade do inconsciente como matriz atemporal, criadora de símbolos. Em todo o desenvolvimento, “paira uma precognição obscura. Não só daquilo que vai tomando forma, mas também de sua significação. A imagem e a significação são idênticas e, à medida que a primeira assume contornos definidos, a segunda se torna mais clara” (Jung, 1985g [1946], § 402).

Por essa via, usa-se a imaginação como referência para perceber e refletir sobre a importância de cada fenômeno da psique. E, por meio dessa abertura, perceber por quais caminhos a transformação da energia operada pela função transcendente está funcionando, isto é, de que maneira a psique está trazendo uma resposta inconsciente a uma problemática da consciência – por mais absurda que essa resolução pareça ser para a interpretação racional da consciência.

No próximo capítulo, pretendemos apresentar uma análise das imagens registrada por Jung n'Os *Livros Negros* e no *Liber Novus*. O objetivo será examinar as possíveis transformações ocorridas nos símbolos registrados no diálogo com o inconsciente, buscando avaliar de que maneira se apresenta a função transcendente a partir do método da imaginação ativa utilizada por ele.

4 AS POLARIDADES DO CAMINHO PARA O SI MESMO

Profundeza e superfície devem misturar-se para que surja nova vida, mas a nova vida não nasce fora de nós, e sim dentro de nós.
(Jung, 2013, p. 137)

Nos capítulos antecedentes, foram apresentados os alicerces fundamentais que sustentam e norteiam as ideias de Jung, principalmente no que se refere à energia psíquica, sua dinâmica e qual a função do símbolo no desenrolar do processo anímico. Descrevemos como a imaginação ativa, como método de introspecção, favorece o diálogo entre a consciência e o inconsciente. O quanto essa interação é vital para que a experiência da conciliação da tensão dos opostos ocorra, constelando a função transcendente. Isto é, o surgimento de uma nova apercepção, em que ambas as polaridades sejam integralmente contempladas e confluem no significado de um novo movimento psíquico, em direção a um renovado, bem como ampliado, estado de consciência.

Seguindo nessa mesma linha, assim como nos capítulos anteriores, apresentaremos as bases conceituais que servem de prisma para analisarmos o *Liber Novus*. Também será importante observar e refletir sobre as características do tipo de *objeto* que pesquisamos. Outrossim, apresentar e esclarecer alguns dos desafios de se examinar uma obra de tamanha complexidade, na qual, por meio do registro e do trabalho consciente com sonhos, devaneios e *imaginações ativas*, Jung fora autor, método e seu próprio caso clínico.

Além disso, de acordo com a nossa visão, é importante ampliar o universo no qual *Liber Novus* foi sendo gerado, em estado latente, desde os primeiros anos da vida de nosso autor. Analisaremos, no tópico “Visões iniciais e a preparação do caminho”, alguns dos momentos vividos por Jung ao longo de seu desenvolvimento pessoal, no qual sua trajetória se mostrou coerente ao que ele propôs teoricamente: “sem a vivência dos opostos não há experiência da totalidade e, portanto, também não há acesso interior às formas sagradas” (Jung, 1991e [1951], § 24).

Com o intuito de aprofundar o entendimento dessas vivências, apresentamos os registros de algumas das polaridades consteladas no *campo* psíquico de Jung, desde a sua infância até os chamados *Cadernos de Transformação* e,

posteriormente, o *Liber Novus*. Traçamos uma espécie de *caminho*, através do qual apresentamos como a atitude dialogal de Jung – diante das imagens do inconsciente – implicou um processo que ele mesmo denominou teoricamente, mais tarde, como *processo de individuação*.

Já dentro do próprio *Liber Novus*, faremos uma breve análise de alguns aspectos de imagens ligadas à figura do herói, refletindo sobre como ela se relaciona ao movimento da libido e ao processo de “descida ao inconsciente”. Analisaremos, também, outras imagens dentro dessa obra que demonstram a presença de polaridades no processo de confronto com o inconsciente.

Temos, como ponto inicial, em concordância com a teoria de Jung, a ideia de que é partir da tensão do confronto entre esses paradoxos que se manifesta o *elemento intermediário*, resultante da síntese entre polos aparentemente irreconciliáveis. Veremos na prática, isto é, nas próprias imagens pessoais de Jung, como acontece essa dinâmica de transformação, a fim de verificarmos, neste capítulo e no quinto, algumas imagens representantes desse terceiro elemento, ou seja, a *função transcendente*.

4.1 UMA OBRA SIMBÓLICA

Consideramos o *Liber Novus* como a memória de um trabalho interior profundamente árduo, criativo e visionário na História da Psicologia. Desafiou a sanidade mental de Jung: sua rendição voluntária, além de seu constante registro diante das irrupções do inconsciente, fez uma diferença radical entre a psicose e a criação de uma nova teoria. Além disso, sua forma e conteúdo são característicos de uma obra não teórica, fruto de uma experiência original, subjetiva, na qual seu próprio autor se debruçou em detalhes, por anos, em torno de sua elaboração.

Por essas características, compartilhamos da compreensão de Walter Boechat (2010, p. 2),⁶⁸ que indica a relevância de uma aproximação mais intuitiva e menos racional da obra. Vale expor sua opinião na íntegra:

Como fazer a abordagem do *Liber Novus*? Sua riqueza de conteúdo é convite para uma grande variedade de abordagens possíveis, é chamado permanente para estudo e meditação. [...] também sugere

⁶⁸ Analista junguiano e revisor da tradução brasileira tanto d’*Os Livros Negros* quanto do *Liber Novus*.

respeito e espera, um processo de amadurecimento e reflexão sobre seu conteúdo com respeito ao tempo necessário para sua integração. É necessário lembrar que Jung levou muitos anos para escrever o livro [...] qualquer abordagem da obra deverá respeitar seu aprofundamento, sua complexidade e seus caminhos sofisticados. Uma abordagem do Livro Vermelho é como atender um chamado dele, uma realização pessoal importante, uma reflexão de vida, uma meditação. Não é um trabalho teórico, mas um aprofundamento, uma obra de vida. É como plantar uma árvore, tomar uma decisão existencial de significado. Quando se diz que nós não escolhemos livros, são eles que nos escolhem, isso é particularmente verdadeiro para o Livro Vermelho. Torna-se necessário ouvi-lo para saber por que ele nos escolheu, porque fomos escolhidos por ele para abordá-lo em penetrar seus caminhos misteriosos. Ao realizarmos qualquer abordagem, estaremos, como fez Jung, dando ouvidos ao que chamou, o *espírito das profundezas*.

Nesse sentido, o desafio que apresenta este artigo é, em certa medida, o que ocorreu no próprio *Liber Novus*: o trabalho de conciliar, de um lado, o pensamento racional, acadêmico, que objetiva, por meio de procedimentos metodológicos claros e argumentativos, analisar, explicar e, por vezes, definir um problema. E, por outro, um saber experiencial, subjetivo, processo e resultado de um mergulho interior. Exatamente este modo de conhecer e apreender os fenômenos que essa obra provoca.

Liber Novus é um dos livros que chamamos de “livro vivo”. Jung, em *Memórias, sonhos, reflexões*, escrevendo o prólogo do que ficou conhecido como sua primeira biografia,⁶⁹ disse que *Liber Novus* resultou de registros dos

⁶⁹ Publicado pela primeira vez em 1963, como sua autobiografia. No entanto, o conteúdo não fora somente relatos de Jung, a publicação foi o resultado de edições feitas por Aniella Jaffé (secretaria de Jung), às transcrições de gravações de conversas com ele. Shamdasani, em *Memories, dreams, omissions*, relata que, na própria introdução, Aniella Jaffé afirma: “Jung leu todo o manuscrito deste livro e aprovou-o”. Portanto, tem-se considerado geralmente que Jung foi o responsável final por quaisquer omissões no texto. Porém, desde o início, houve rumores de outra ordem de omissões. Esta pergunta foi feita a Jaffé em entrevista com Suzanne Wagner que aconteceu em 1977” (Shamdasani *apud* Bishop, 1999, p. 38, tradução nossa)**. Obviamente que tudo o que foi escrito teve, de alguma forma, a anuência de Jung. Porém, em 5 de abril de 1960, Jung, em carta à Walther Niehus, escreve: “gostaria de agradecer-lhe o interesse em minha chamada ‘autobiografia’ e dizer-lhe mais uma vez que não considero este livro obra minha, mas expressamente como um livro da autoria da senhora A. Jaffé. As partes que podem ser consideradas minhas são uma contribuição ao trabalho da Senhora Jaffé. O livro deveria ser publicado em nome dela e não em meu, pois não representa uma autobiografia de minha autoria” (Jung, 2003, p. 249).

Assim, devido às séries de edições e “censuras” que sofreu o registro original, atualmente existe um projeto de reedição de *Memórias, sonhos, reflexões*: “o executor literário do espólio de Aniella Jaffé, Robert Hinshaw, e a Fundação das Obras de C. G. Jung concordaram com a publicação completa dos protocolos de Aniella Jaffé sobre as lembranças de Jung. O volume será editado por Sonu Shamdasani com Thomas Fischer e Robert Hinshaw como editores consultores, aparecendo em inglês na *Philemon Series* da Philemon Foundation, publicada pela Princeton University Press”

acontecimentos interiores que serviram de matéria-prima para sua teoria: “foram como que uma lava ardente e líquida a partir da qual se cristalizou a rocha que eu devia talhar” (Jaffé; Jung, 1997, p. 20).

Ao examinar o estilo linguístico utilizado por Jung no *Liber Novus*, vemos que o desenrolar do texto se dá numa abordagem simbólica, às vezes filosófica, com forte tonalidade poética, consoante com uma das características inerentes à linguagem simbólica. Arte e símbolo são prismas do mesmo cristal, por assim dizer, simbolicamente. Há ainda, nesta obra em questão, uma polifonia textual (Boechat, 2014), na qual estão presentes e se entrelaçam diversas vozes em uma narrativa mítica. Assim sendo, haverá sempre uma parte que ficará abscondita, pois, como símbolo, nunca se revela por completo. Há sempre uma parte em aberto, no porvir.

É interessante notar o que o próprio Jung falou, em 1952, a Zwi Werblowsky, do Departamento de Semiótica da Universidade de Leeds, na Inglaterra, a respeito da ambiguidade intencional de seus escritos: sua linguagem. O autor afirma que esta “precisa ser ambígua, deve ter *duplo* sentido, para fazer justiça à natureza psíquica com seu duplo aspecto. Eu procuro consciente e intencionalmente a expressão de duplo sentido, porque é superior à univocidade e corresponde à natureza do ser” (Jung, 2002, p. 245). De modo que não poderia deixar de ser assim no *Liber Novus*.

Destarte, concordamos com Shamdasani quando aponta um dos motivos da complexidade de uma interpretação racional do *Liber Novus*: ela não abarca a profundidade da experiência descrita. Esse é um texto que “está articulando o caminho do futuro. Não é um ensinamento, mas algo que dá testemunho da própria verdade do escritor – de sua redescoberta da verdade e reconexão com sua alma. Este não é um texto científico ou acadêmico”⁷⁰ (Shamdasani; Beebe, 2010, 243, tradução nossa). Por isso, não cabe explicarmos ou mesmo interpretarmos as imagens, mas acompanhar seus desdobramentos e transformações.

(Philemon Foundation, 2022).

** (No original: “Jung read through the manuscript of this book and approved it’. Hence it has generally been taken that Jung was ultimately responsible for any omissions in the text. However, from the start, there were rumours of another order of omissions. This question was put to Jaffé in an interview with Suzanne Wagner which took place in 1977.”).

⁷⁰ Original: “*Liber Novus* is a text that is articulating the way of the future. It is not a teaching but something which is bearing witness to the writer’s own truth – to his rediscovery of truth and reconnection with his soul. This is not a scientific or scholarly text.”

É importante entender ainda como Jung, por um esforço psíquico intenso – tantas vezes relatado em suas falas –, quando se refere ao *seu experimento mais difícil*, renunciou à supremacia da consciência e cedeu à força simbólica do inconsciente. Como diz o “velho ditame grego”: “abandona o que possuis e receberás” (Jaffé; Jung, 1997, p. 165). Jung sustentou em seu “*eu onírico*”⁷¹ não somente a criação das imagens, mas, ao mesmo tempo, teve uma atitude ética, discipular e ativa frente ao sentido proposto por elas:

Todas as noites dedicava-me a essas notas, pois pensava: se não escrever à alma, ela não compreenderá minhas fantasias. Havia, entretanto, um outro motivo que me levava a essa tarefa assídua. Uma vez escritas, as coisas não podiam ser deformadas pela alma, nem poderia ela tecer intrigas. Nisto reside a grande diferença entre relatar mentalmente uma coisa e escrevê-la. (Jaffé; Jung, 1975, p. 165)

Se, ao contrário, ficasse em uma posição passiva ante o que insurgia, teria sido tragado pelas forças do inconsciente. Tantos casos psiquiátricos são a prova desse arrebatamento, com perda quase que total da já relativa autonomia da consciência. E tantos outros, vemos conseguirem um reequilíbrio graças à aplicação manual dos conteúdos da psique, uma vez que esse “fazer com as mãos o que a alma revela” é um dos caminhos para a realização. Como disse Shamdasani (*in* Jung, 2013, p. 56), “a tarefa com que Jung se deparava era como realizar e encarnar aquilo que ele aprendera através da investigação de sua própria vida”. Um conhecimento que foi transformado em vida. Por isso, é inegável dizer que seu *experimento* foi um ato de coragem.

Nesse entendimento, Jung pode ser visto como exemplo de um caso bem-sucedido, talvez raro, desse contato direto com o inconsciente, sem que a consciência seja destroçada. Sua atitude deve ser estudada a fim de contribuir para que sua obra possa cumprir sua cosmologia, trazer para a sociedade contemporânea, por meio de um sistema psicológico, um caminho de redenção⁷² pela autorrealização do indivíduo.

⁷¹ Diz Shamdasani (2015, p. 370, tradução nossa): “é importante enfatizar que é o 'eu' de Jung e não Jung: seu 'eu' é outra figura dentro do texto – encontra e tenta chegar a um acordo com o que rejeitou, seu adversário, seu oposto”. Original: “*it is important to stress that it is Jung's 'I' and not Jung: his 'I' is another figure within the text – encounters and attempts to come to term with what it has rejected, its adversary, its opposite*”.

Isto nos faz lembrar um sonho de Jung no início do processo de escrita dos primeiros esboços, em junho de 1914, semanas antes da deflagração da primeira Guerra Mundial, ainda quando estava preocupado com a tamanha intensidade das visões espontâneas avassaladoras que estava vivenciando e, justamente quando já estava pensando que seu “espírito havia ficado doente” (Jung, 2013, p. 113). Foi uma série de três sonhos, sequencialmente próximos um ao outro, nos quais Jung se vê em um país desconhecido, à noite e em pleno verão, quando surge um frio “terrível” que congela lagos e vegetações. O terceiro dessa sequência se repete, mas com uma variação no final:

Eu estava num distante país de língua inglesa. Era preciso que eu voltasse ao meu país o mais rápido possível num navio bem veloz. Cheguei rapidamente à casa. Em casa deparei-me com o fato de que em pleno verão havia irrompido um frio tremendo a partir do mundo ambiente, que congelou todo ser vivo. Havia ali uma árvore carregada de folhas, mas sem frutos; as folhas se haviam transformado, pela ação do gelo, em doces bagos de uva, cheios de suco medicinal.⁷³ Colhi as uvas e as dei de presente a uma grande multidão que aguardava.⁷⁴ (Jung, 2013, p. 114)

Em certo sentido, pode-se fazer uma analogia do processo que Jung vivia naquele período e o resultado de tudo o que sucedeu a partir daí. Isto é, as uvas medicinais que ele oferece para a multidão, a partir da transformação pelo frio

⁷² Queremos nos referir aqui ao tema da redenção como descrita na “Sexta Conferência” do livro *O significado psicológico dos motivos de redenção dos contos de fada*, de Marie Louise Von Franz (1993), em que ela aborda o tema da redenção por meio do encontro com o “eu” interior e a realização dos opostos. A autora discute de que maneira diversos contos de fadas retratam a jornada do herói como um processo de descoberta do “eu” interior e da realização das polaridades da psique. Ela explora como a busca pela redenção envolve confrontar e integrar as polaridades, como: masculino e feminino; luz e escuridão; bem e mal. Graças à análise de contos de fadas como “O príncipe sapo” e “Branca de Neve”, Von Franz examina como a jornada do herói é uma busca pela totalidade da psique e como esse confronto é fundamental para a busca da redenção, isto é, a libertação da energia psíquica retida, represada pela atuação dos complexos.

⁷³ Esta nota é do próprio texto do *Liber novus*. Trata-se de explicações de Shamdasani que complementam a imagem do sonho: “Vinho congelado é feito deixando-se as uvas na vinha até que fiquem congeladas. Depois são espremidas, e o gelo retirado, resultando em um vinho doce, muito saboroso e altamente concentrado” (Shamdasani *in* Jung, 2013, p. 114).

⁷⁴ Na segunda nota explicativa vemos, “O esboço continua: ‘Este foi meu sonho. Todo esforço de interpretá-lo foi em vão. Esforcei-me durante vários dias. Mas a impressão que deixou foi poderosa” (Jung, 2013, p. 114). Sobre essa nota, analisamos que o peso próprio da profundidade das palavras de Jung, favorecem uma abordagem simbólica de sua fala. Mesmo buscando uma perspectiva clara e acadêmica, ao lê-lo com alguma abertura perceptiva, somos tocados de alguma forma. A quem diga que Jung é hermético e de difícil leitura. Sim, ele é de uma erudição ímpar, difícil acompanhar seu fôlego pela sede de conhecimento. Mas, quando ao lê-lo, buscando o ‘saber do coração’, cuja *alma* indicou a Jung, no próprio *Liber novus*, entendemos que acontece uma comunicação entre o leitor e o sentido profundo do que ele quer transmitir.

mortal, podem ser um paralelo de todo o aproveitamento que sua teoria pode trazer aos seus leitores. Sua obra oferece um acesso a um caminho de transformação interior que, na prática, tal qual à metáfora do suco de uvas envelhecido, pode, com o passar do tempo, ganhar em qualidade ao amadurecer e incorporar seu próprio aroma e essência.

Em 5 de janeiro de 1922, encontramos um diálogo de Jung com sua *Alma*.⁷⁵ O tema se deu acerca do que representava toda essa experiência interior e de qual seria a sua responsabilidade diante do que ele estava recebendo do inconsciente. Este relato, no entanto, não se encontra no *Liber Novus*, pois este tem seu último registro em julho de 1916, e os escritos d’*Os Livros Negros* continuam até 1932. A conversa é a seguinte:

[Eu]: Sinto que devo falar com você. Por que você não me deixa dormir quando estou cansado? Eu sei que a perturbação vem de você. O que leva você a manter-me acordado?

A.: Agora não é tempo de dormir, mas de ficar acordado e preparar coisas importantes no trabalho noturno. Começa a grande obra.

[Eu]: Que grande obra?⁷⁶

A.: A obra que precisa ser feita agora. É uma obra imensa e difícil. Não há tempo para dormir, se você não encontra tempo durante o dia para permanecer a obra.

[Eu]: Mas eu nem sabia que algo assim estava acontecendo.

A.: Mas tu deverias ter percebido isso no fato de que venho perturbando teu sonho há muito tempo. Há tempo demais tens estado inconsciente. Agora deves subir a um nível superior de consciência. (Jung, 2020b, p. 209)

O diálogo segue e a *Alma*, fala-lhe sobre como deve agir diante da “revelação” que recebera do inconsciente:

A.: [...] Por que recebeste revelação [?] Não deves escondê-la. Tu te preocupas com a forma? A forma alguma vez importou quando se tratava de revelação?

[Eu]: Estás dizendo que não devo publicar o que escrevi? Isso seria um desastre. E quem entenderia? (Jung, 2020b, p. 210)

⁷⁵ É importante registrar que a palavra alma aqui mencionada se refere exclusivamente ao nome dado a um dos personagens relatados no *Liber Novus* ou n’*Os Livros Negros*. Portanto, não se trata de um conceito teórico.

⁷⁶ Em alguns diálogos, os nomes dos personagens não aparecem abreviados. Reproduziremos tal qual na obra (*Liber Novus* ou *Os Livros Negros*). Contudo, colocaremos em nota, quando necessário, o nome do personagem apresentado no texto. Nesse diálogo, “A.” refere-se a *Alma* de Jung, e “Eu”, ao seu próprio eu onírico, isto é, parte de sua personalidade que se apresenta como consciência do ego nos devaneios e imaginações ativas.

Nesse processo há que se ter cuidado com a *hybris*, pois há o perigo da inflação, isto é, de que o ego se identifique com as figuras do inconsciente, sendo tragado do mesmo modo como se estivesse numa atitude passiva. Por isso, a *Alma* lhe aconselha: “Não beber tanto vinho, nem comer em demais. Sê comedido, pois um trabalho grande te aguarda [...]. Não deves querer dormir demais. Mas estar desperto para que percebas tudo corretamente” (Jung, 2020b, p. 211). Ou seja, algum pragmatismo é necessário. Um ponto de apoio ao ego, que ao mesmo tempo lhe sirva de parâmetro diante dos mistérios revelados pelas imagens do inconsciente.

Naqueles dias, o diálogo passa pela exigência feita pela *Alma* a Jung, no sentido de ele priorizar tanto sua *vocação* como sua relação com *ela*, em detrimento de quaisquer outras relações. Diz ela: “Esse direito me convém, pois eu sirvo a ti e ao teu chamado. Eu poderia dizer também que tu vens em primeiro lugar, mas é sobretudo o teu chamado que vem em primeiro lugar” (Jung, 2020b, p. 210).

Nessa jornada, o caminhar de Jung em direção ao desconhecido, nos deixa pistas úteis desse processo. Ele optou por ser fiel à sua *Alma*. Optou por ser fiel a si mesmo, enfrentando os próprios conflitos e paradoxos. E, a partir daí, dessa profundidade pela qual ele chegou a si mesmo, percebeu que, apesar das diferenças humanas, há, na psique, uma forma de se manifestar que é completamente idêntica, em seus padrões e motivos, ao primeiro humano. Do inconsciente pessoal, chegou à psique objetiva. Da busca de si mesmo, Jung chegou à imagem do si-mesmo.

Em 7 de janeiro de 1922, novamente a *Alma* lhe disse: “eu te levo por caminhos sombrios. É preciso ter paciência, ainda não posso falar, apenas tatear. O passo é lento e o caminho é íngreme. Mas ele deve ser percorrido” (Jung, 2020b, p. 212). Seguem algumas orientações dela à Jung (2020b, p. 212):

[Eu]: Fala sobre o que devo perceber.

A.: Deves aprender a contemplar. Deves contemplá-lo para dentro de ti.

[Eu]: O que devo contemplar para dentro de mim?

[Eu]: Como posso fazer isso?

A.: Através de concentração em ti mesmo, através de todo comedimento, silêncio, devoção.

É a partir dessas experiências de cisão inicial, aprofundamento e de confronto com as polaridades, que Jung, criativamente, reteve e sustentou o conflito; dialogou e aprendeu. Além do fato de algumas das transformações ocorridas nesse processo terem gerado o que se denominou *função transcendente*, da qual tratamos neste capítulo e no seguinte.

Jung fez de sua experiência de cisão um caminho de transformação, que, mesmo após 48 anos de sua morte, traz uma nova cosmovisão, cujo potencial pode, ao menos, indicar-nos pistas para diminuir esta cisão inerente à sociedade moderna e pós-moderna.

4.2 VISÕES INICIAIS E A PREPARAÇÃO DO CAMINHO

Quando lemos *Memórias*,⁷⁷ os relatos de Jung sobre a sua infância, é possível notar que começou nele, desde os seus primeiros anos, um processo de conscientização dialético marcado por uma propensão à reflexão sobre si mesmo e sobre a realidade da vida. Dessa forma, a ideia é traçarmos uma linha imaginária histórico-simbólica, a fim de compreendermos alguns processos psicodinâmicos vividos por Jung.

Ainda menino, Jung apresentava certa característica perscrutadora, aliada a uma forte introversão. Em suas lembranças, aparecem cenas em que, por diversas vezes, ele está querendo compreender além dos cânones oferecidos. Desde criança, percebera a tensão provocada pelo conflito de opostos que ora o fascinava, ora o atormentava. Relembra, em *Memórias*, que percebia “cada vez mais a beleza do claro mundo diurno em que ‘a luz dourada do sol brinca através da folhagem verde’” (Jaffé; Jung, 1975, p. 31). Porém, ao mesmo tempo, se sentia “à mercê de um inelutável mundo de sombras cheio de perguntas angustiantes e irrespondíveis” (Jaffé; Jung, 1975, p. 31).

Suas lembranças desses fatos tão sutis demonstram uma das mais marcantes características de sua obra: a importância que ele deu para a necessidade de o indivíduo desenvolver a capacidade para suportar a tensão

⁷⁷ Para fins de fluidez no texto, a partir de agora sempre que nos referirmos ao termo *Memórias* (com inicial em maiúsculo e itálico), estamos nos referindo ao livro *Memórias, sonhos, reflexões*.

provocada pelo conflito entre as polaridades consciente e inconsciente. Analisando os registros de *Memórias* e de seus biógrafos, percebemos haver um *fio*, que o conduziu desde a tenra idade a este caminho. Essa atitude foi salutar não só para Jung, mas foi dela o fruto de toda a sua teoria, a qual convida-nos à “tarefa de reconciliar, de algum modo, dois mundos que existem dentro de *nós mesmos*” (Hannah, 2003, p. 30, grifos do original).

Criado em ambiente de campo, conta Barbara Hannah (2003, p. 25), desde cedo Jung teve “as mais variadas oportunidades de defrontar-se como a vida real [*mundo natural*] como ela é, tanto em seu lado sombrio quanto em seu lado luminoso”. A proximidade de ambientes naturais com rios, lagos, animais, era fonte, já naquela época, de uma realidade que ele percebeu como simbólica. Vejamos, por exemplo, esta experiência:

Havia uma encosta na qual ficava encravada uma pedra um pouco saliente – minha pedra. Às vezes, quando estava só sentava-me nela e então começava um jogo de pensamentos que seguia mais ou menos este curso: “Eu estou sentado nesta pedra. Eu, em cima, ela, embaixo.” Mas a pedra também poderia dizer “eu” e pensar: “Eu estou aqui, neste declive, e ele está sentado em cima de mim.” – Surgia então a pergunta: “Sou aquele que está sentado na pedra, ou sou a pedra na qual ele está sentado?” – Esta pergunta sempre me perturbava: eu me erguia, duvidava de mim mesmo, meditando acerca de “quem seria o quê?”. Isto não se esclarecia e minha incerteza era acompanhada pelo sentimento de uma obscuridade estranha e fascinante. O fato indubitável era que essa pedra tinha uma singular relação comigo. Eu podia ficar sentado nela horas inteiras, enfeitiçado pelo enigma que ela me propunha. (Jaffé; Jung, 1975, p. 32)

Há outra passagem, cuja relembração só se deu já na fase adulta de Jung, quando ele, muitos anos depois, volta ao local onde teve a “experiência com a pedra” e “redescobre” esta e outra fantasia, vivenciada por volta dos onze anos, com um personagem que ele criara: Jung talhou em madeira “um homenzinho de cerca de seis centímetro de comprimento, com “fraque, cartola e sapatos lustrosos” (Jaffé; Jung, 1975, p. 32). Guardava-o em uma parte escondida no sótão e, vez por outra, “abria o estojo e contemplava o homenzinho e sua pedra. Colocava, então, junto a ele um rolinho de papel no qual escrevera antes, durante as aulas, algumas palavras numa caligrafia secreta que inventara” (Jaffé; Jung, 1975, p. 32).

Naquela época, Jung simplesmente agia seguindo os impulsos que vinham do que ele mais tarde chamou de *personalidades número um e número dois*. A *número um*, diurna, insegura, ligada às coisas do dia a dia de um menino, “ia à escola e era menos inteligente, atento, esforçado, respeitável e limpo do que muitos outros meninos” (Jaffé; Jung, 1975, p. 51). A outra, a *número dois*, era um espírito antigo, noturno, cético e desconfiado, que lhe trazia as verdades não comuns. Vivia “afastado do mundo dos homens, mas próximo da natureza, da Terra, do Sol, da Lua, das condições atmosféricas, de todas as criaturas vivas e, acima de tudo, próximo da noite, dos sonhos e do que quer que ‘Deus’ trabalhasse diretamente nele” (Jaffé; Jung, 1975, p. 51). Jung, portanto, não negava o direito à existência a seus pensamentos, apenas vivia-os na prática, fosse dando vazão às fantasias, recriando-as na realidade material ou internamente. Seu universo interior era permeado por imagens e reflexões sobre elas.

No período em que estava escrevendo *Símbolos e transformações da libido*, em 1912, pouco tempo antes de iniciar os registros d’*Os Livros Negros*, reconheceu naquelas vivências resquícios de “elementos arcaicos na alma” (Jaffé; Jung, 1975, p. 34). Seu *homenzinho* podia representar “um pequeno deus oculto dos antigos, um *telésforo*,⁷⁸ quem em muitas representações antigas aparece perto de Esculápio, para o qual lê, num rolo que tem nas mãos” (Jaffé, Jung, 1975, p. 34).

Algum leitor poderia estar agora se perguntando, qual a relação dessas lembranças com o que Jung escreveu no *Liber Novus*? Tais experiências infantis continham os núcleos seminais do que seria, no futuro, um *outro* centro além da consciência, o *Self*. Sobre essas memórias, Jung afirma terem sido acontecimentos da sua “vida através dos quais o mundo eterno irrompeu no mundo efêmero. [...] Falo principalmente das experiências interiores. Entre eles figuram meus sonhos e

⁷⁸ Na mitologia Grega, considerado assistente de Asclépio: “ele é quem ‘conduz ao pleno desenvolvimento’ ou ‘conclusão’”. O nome de Telésforo, de origem grega, é composto por *τέλος*, propósito, meta, e por *φόρος*, aquele que traz, carrega, sendo o sentido aquele de quem cumpre. A etimologia do nome define a área de ação da divindade, a convalescença, favorecendo a cura da doença, cumprindo assim uma função terapêutica. Para tanto, o personagem é retratado segurando ocasionalmente um rolo, que traz inscritas as prescrições médicas” (Antal, 2014, p. 195, tradução nossa).

No original: “He is the one “leading to full development” or “completion”. Telesphorus’s name, of Greek origin, is composed of *τέλος*, the purpose, goal, and of *φόρος*, the one who brings, bears, the meaning being that of the one who fulfills. The name etymology sets the deity’s action area, the convalescence, fostering the healing from illness, fulfilling thus a therapeutic function. To this effect, the character is rendered holding occasionally a roll, which bears inscribed the medical prescriptions.”

fantasias, que constituíram a matéria original de meu trabalho científico” (Jaffé; Jung, 1975, p. 20).

Já se manifestava nas experiências com a pedra, com aquele *homenzinho* de madeira, nas cidades, igrejas e torres que construía à beira do lago, o “problema das relações entre o ‘homem intemporal’, o Si-Mesmo, e o homem terrestre, no tempo e no espaço” (Jaffé; Jung, 1975, p. 279). Tal abertura lúdica de Jung ao imaginário na meninice, talvez fosse um exercício que o preparava para uma vida interior de profundidade na idade adulta. O que na infância era um impulso instintivo, se tornou uma prévia do que ele, nos últimos anos de sua vida, denominou de “a questão decisiva: [...] você se refere ou não ao infinito? Tal é o critério de sua vida. Se sei que o ilimitado é essencial então não me deixo prender a futilidades e a coisas que não são fundamentais” (Jaffé; Jung, 1975, p. 281). Responsável

Donald Kalsched (2013) propõe o termo *defesas arquetípicas*, a partir da proposição *defesas do self* de Michael Fordham⁷⁹ (1976, 2006, 2019); quando, no desenvolvimento infantil, o ego ainda frágil, sofre alguma situação traumática. Desperta no inconsciente profundo um *insight*, uma possibilidade para reparar e

⁷⁹ A partir dos estudos de bebês e da primeira infância, Michael Fordham postulou a ideia de um *Self primário*, ou *integrado original* que coordenaria a assimilação e projeção das vivências psicossomáticas iniciais da criança, de maneira que,

“mediante uma série de encontros com o ambiente, provocados pelo interior ou pelo exterior, chamados de ‘de-integrados’, o indivíduo pouco a pouco desenvolve uma história [...] Um Si-mesmo singular [...] Cada parte ativa ou é ativada pelo contato com o ambiente e posteriormente reintegra a experiência por meio sono, da reflexão e de outras formas de digestão mental, a fim de se desenvolver e crescer. Em termos mais concretos, uma parte do Si-mesmo do bebê é energizada de dentro para lidar com a situação externa” (SOLOMON, 2002, p. 139).

A *leitura* de Michael Fordham, sobre esse tema, pode ser vista, então, como uma extensão da teoria de Jung, na qual inclui a infância ao que ocorre na vida adulta: o *processo de individuação*. Não que Jung tenha negado a importância do eixo *psico-soma* (corpo-mente) nos processos infantis, mas sua atenção voltou-se mais para a auto-realização na fase adulta.

Astor (1995, *in* Solomon, 2002) diz que a contribuição de Fordham foi,

“dar aos junguianos sua infância e um modo de pensar sobre ela e analisá-la – não como um aspecto do relacionamento arquetípico, mas como base para a análise da transferência dentro das formas arquetípicas... [Deste modo] ele mostrou como a psique oscila entre estados da mente, ora maduros, ora imaturos – que continuam com maior ou menor força durante toda a vida do indivíduo.” (p. 139).

De acordo com Michael Fordham, já na infância ocorre uma comunicação com o *Self*, de início, indiferenciada, mas que de maneira gradual e concomitante com a relação com o meio, vai formando a estrutura da personalidade. Podendo gerar, por um lado, em um estado patológico, desde a neurose, a psicose ou à morte e, por outro, a força egóica para lidar com os conflitos existenciais; buscar compreender a dor e, encontrar em si mesmo, as ferramentas para o diálogo com o inconsciente. A atitude necessária para transcender a cisão, a partir da comunicação entre ambos os polos. Por essa razão, os escritos desse autor, podem fundamentar a ideia, na qual vemos o *Liber Novus* como uma representação da *função transcendente* e mesmo do *processo de individuação* de Jung. Trazendo, a partir de uma perspectiva do desenvolvimento, a possibilidade de relação entre as primeiras imagens, sonhos, sintomas e fantasias de Jung com os personagens da obra a qual pesquisamos.

sustentar o ego, de maneira que ele possa lidar com algum fenômeno afetivo intenso, sem romper a consciência do eu. No caso de Jung, havia uma cisão defensiva, resultado da dificuldade de se sentir seguro para expressar suas fantasias e pensamentos íntimos no ambiente familiar⁸⁰ e na própria escola. Tal situação gerou o que poderíamos chamar de *alter ego*, isto é, um segundo *eu*, assegurando-lhe a possibilidade de desenvolver e confiar em um diálogo com um *outro* mundo do inconsciente.

De acordo com Kalsched, “o trauma é, por definição, uma dor inaudível – em outras palavras, um afeto que não pode ser metabolizado pelo processo simbólico normal da psique.”⁸¹ (Kalsched, 2013, p. 132 - tradução nossa). Conforme a intensidade dos afetos ou da fragilidade do ego, ainda em formação, há uma ameaça real de um colapso psíquico que, “deve ser evitado a todo custo e assim surgem as defesas primitivas para “desligar” a capacidade do ego de registrar os sentimentos avassaladores de dor e ansiedade depressiva.”⁸² (Kalsched, 2013, p. 132 – tradução nossa).

Em torno dos três anos de idade a mãe de Jung esteve internada no hospital de Basileia por um longo período. Naquela época também ele sofrera de um eczema generalizado, provavelmente fruto dessa ausência e também do casamento conturbado dos pais. Disse em *Memórias*, sobre aquele tempo: “a longa ausência da minha mãe me preocupava intensamente. A partir desse momento a palavra amor sempre me suscitava a desconfiança. O sentimento que associei com a palavra feminino foi durante muito tempo a desconfiança.” (Jaffé, Jung, 1975, p. 22). Já em

⁸⁰ O ambiente familiar, foi fator que, sem dúvida, serviu de solo fértil ao que suscitou a experiência de fragmentação na infância e, mais tarde, na idade adulta, se tornou mote para a construção da ideia de uma psicologia dialética. Sem entramos em detalhes aqui, pois fugiria ao objetivo deste artigo, tais registros são de que, a começar pela figura de seu pai, Jung via nele um modelo que lhe inspirava pouca confiança. Percebia que os dogmas os quais, como pastor luterano, exortava, pouco o serviam para trazer um sentido genuíno da vivência espiritual. Quando ouvia “seus sermões, pensava [...] Suas palavras eram insípidas e vazias, tal como as de uma história contada por alguém que nela não crê, ou que só a conhece por ouvir dizer. Queria ajudá-lo, mas não sabia como” (Jaffé; Jung, 1975, p. 50).

Sua mãe, por outro lado, parecia viver um mundo misteriosamente duplo. Se, por um lado, era afetiva e gostava de conversar, por outro, revelava, “repentinamente, uma personalidade inconsciente de um poder imprevisto – um aspecto sombrio, imponente, dotado de uma autoridade intangível. Tal fato era inegável e creio que ela também possuía duas personalidades: uma, inofensiva e humana; a outra, pelo contrário, parecia temível” (Jaffé; Jung, 1975, p. 54).

⁸¹ No original: “Trauma is by definition unbearable pain-in other words, affect that cannot be metabolized by the psyche's normal symbolic process.”

⁸² No original: “must be avoided at all costs and so primitive defenses arrive to “switch off” the ego's capacity to register the overwhelming feelings of pain and depressive anxiety.”

relação a seu pai disse: “pai significava para mim integridade de caráter e... fraqueza” (Jaffé, Jung, 1975, p. 22). Embora, Jung tenha dito que aquelas sensações e impressões tenham sido reconsideradas, o que seria natural pelo próprio trabalho interior, toda aquela ambiência de insegurança “o levou para dentro de si mesmo, em rumações obsessivas sobre assuntos finais como Deus e a morte, esforços para entender os mistérios ao seu redor, e sem ajuda, essas rumações só o deixaram sentindo ainda mais alienado^{83, 84}” (Kalsched, 2013, p. 247 – tradução nossa).

No entanto, já na infância, aquela vivência de desunião consigo mesmo, foi criativamente tratada por meio da criação do ritual simbólico secreto com o *homenzinho* de madeira, que guardava uma pedra e alguns pergaminhos. “Quando a situação se tornava quase insuportável, pensava no meu tesouro secreto do sótão, e isso me ajudava a reencontrar a dignidade humana” (Jaffé; Jung, 1975, p. 38). Por meio daquele ritual, a própria psique de Jung estava sendo protegida de cindir-se. Guardar aquele segredo “exerceu uma poderosa influência formativa no meu caráter; eu o considero o fato essencial da minha meninice” (Jaffé; Jung, 1975, p. 33), disse Jung em 1957, quatro anos antes de sua morte, em *Memórias*.

Relacionando o que foi dito acima à ideia do *Self primário* de Fordham, podemos observar como se deu a conexão entre a consciência de Jung e o *Self*, desde a infância. A forma como sua psique se defendeu dos intensos afetos foi, a partir da cisão, gerar um outro *eu*, o *homenzinho* é um exemplo disso. Pois, “a dissociação não aniquila a alma, mas antes a separa para mantê-la segura.

⁸³ Donald Kalsched (2013) disse que, apesar dos conflitos e cisões vividos na infância de Jung, não concordava com a análise de Winnicott, na qual via em Jung, “um caso de esquizofrenia infantil (Winnicott, 1964b: 483) [...] Winnicott realmente não “entende” a totalidade da personalidade de Jung ou a profundidade de sua teoria psicológica porque ele não entende o que Jung quis dizer com a função religiosa ou mitopoética da psique, ou como ela desempenhou um papel central e salvador de vidas na infância de Jung como um “segundo mundo” que garantiu sua inocência e salvou sua alma de infância pelo resto da jornada de sua vida.” (p. 245).

(No original: “a case of childhood schizophrenia (Winnicott, 1964b: 483) [...] Winnicott does not really “get” the wholeness of Jung’s personality or the depth of his psychological theory because he doesn’t get what Jung meant by the religious or mythopoetic function of the psyche, or how it played a central, -life-saving role in Jung’s boyhood as a “second world” that vouchsafed his innocence and saved his childhood soul for the rest of his life’s journey”.

⁸⁴ No original: “drove him into himself, into obsessive ruminations about ultimate affairs like God and death, efforts to understand the mysteries around him, and without help, these ruminations only left him feeling further alienate.”

Infelizmente, esta divisão torna o núcleo essencial do self indisponível para o ego funcional, mantendo-o oprimido e inconsciente⁸⁵ (Fordham, p. 163).

De fato, “na linguagem junguiana, o eixo ego-Self está ferido. A fonte de sustentação interior está comprometida. Enquanto isso, a vida continua, mas não é totalmente animada de dentro pela centelha divina da verdadeira identidade.”⁸⁶ Contudo, o resgate que nosso autor pode realizar com a escrita d’ *Os Livros Negros* e posteriormente com a elaboração do *Liber Novus*, demonstra que, ao reencontrar a alma, abriu-se novamente a possibilidade do contato com essa ‘centelha divina da verdadeira identidade’, o *Self*.

O sonho do *falo subterrâneo*, o *homenzinho*, a *personalidade número 2*, foram esquecidos por Jung, no início da sua vida adulta, mas não estavam mortos, pelo fato que, “o inconsciente é o espírito da vida, a torrente de acontecimentos que prossegue sem parar. O inconsciente não conhece a morte ou a destruição total; conhece apenas a mudança, e, em geral, a mudança segundo a lei da enantiodromia⁸⁷” (Jung, 2023, p. 829). Dessa forma, Jung, no auge de sua carreira intelectual, precisou fazer o caminho oposto, reconhecer o irracional, que já se fazia presente, desde o início.

4.3 AS POLARIDADES DO CAMINHO E AS TRANSFORMAÇÕES DO SELF

Indo um pouco mais atrás no tempo, a fim de compor este *fio* que mencionamos anteriormente, é importante registrar o primeiro sonho do qual Jung se lembra, o sonho do “falo subterrâneo”.⁸⁸ As imagens desse sonho o

⁸⁵ No original: “dissociation does not annihilate the soul, but rather splits it off for safe keeping. Unfortunately, this splitting makes the essential core of the self unavailable to the functioning ego by keeping it oppressed and unconscious.”

⁸⁶ No original: “In Jungian language the ego-Self axis is injured. The source of inner sustainment is compromised. Meanwhile, life goes on, but it is not fully animated from within by the divine spark of true selfhood.”

⁸⁷“O termo foi criado pelo filósofo Heráclito para nominar processos nos quais uma grande força energética em uma determinada direção gera, no sentido oposto, uma força de mesma intensidade. Jung viu que também na dinâmica do psíquico, quanto mais intensa é a carga energética para um dos polos da psique – consciência ou inconsciente –, tanto mais a tendência repressiva assume um caráter fanático e, por conseguinte, mais arrebatadora será a conversão em seu oposto.” (FREITAS, Z. in BOECHAT W. Org. - no prelo).

⁸⁸ Eis o sonho na íntegra: “eu estava nessa campina. Subitamente descobri uma cova sombria, retangular, revestida de alvenaria. Nunca a vira antes. Curioso, me aproximei e olhei seu interior. Vi uma escada que conduzia ao fundo. Hesitante e amedrontado, descí. Embaixo deparei com uma porta em arco, fechada por uma cortina verde. Esta era grande e pesada, de um tecido adamascado ou de brocado, cuja riqueza me impressionou. Curioso de saber o que se escondia atrás, afastei-a e

acompanharam durante toda a sua trajetória. Mais tarde, aos 81 anos de idade, refletiu:

O que falava em mim nesse tempo? Quem propunha as questões supremas? Quem reunia o alto e o baixo, estabelecendo a base de tudo o que preencheria a segunda metade da minha vida de tempestades apaixonadas? Quem perturbava a tranquilidade e a inocência com esse pesado pressentimento da vida humana, a mais madura? Quem, senão o hóspede estrangeiro, vindo do alto e do baixo?

Esse sonho de criança iniciou-me nos mistérios da Terra. Houve nessa época, de certa forma, uma espécie de catacumba onde os anos se escoaram até que eu pudesse sair de novo. Hoje, sei que isso aconteceu para que a mais intensa luz possível se produzisse na obscuridade. Foi como que uma iniciação no reino das trevas. Nessa época principiou inconscientemente minha vida espiritual. (Jaffé; Jung, 1975, p. 27-8)

Aquelas imagens trouxeram inquietações que fizeram parte de quem Jung se tornou e de tudo o que ele criou em torno de si, tanto em âmbito profissional como pessoal. Von Franz diz em *C. G. Jung: Um mito em nossa época* (1997), que, “o homenzinho negro da caixa de lápis de Jung representa, por assim dizer, a condição de nigredo do “deus” interior que lhe governaria a vida, tendo essa nigredo aparecido na consciência do rapaz como dúvida, depressões e incerteza” (p. 31). Há, por exemplo, talhado em pedra e colocado no jardim de sua casa, em Küsnacht, uma reprodução semelhante à figura ambivalente que, primeiro apareceu em sonho, como o *falo subterrâneo*, depois como *homenzinho de madeira*. Essa imagem também aparece n’*Os Livros Negros* e no *Liber Novus*: “Somente então o inconsciente me sugeriu um nome para ela: *Atmavictu*⁸⁹: *breath of life* (sopro de

deparei com um espaço retangular de cerca de dez metros de comprimento, sob uma tênue luz crepuscular. A abóbada do teto era de pedra e o chão de azulejos. No meio, da entrada até um estrado baixo, estendia-se um tapete vermelho. A poltrona era esplêndida, um verdadeiro trono real, como nos contos de fada. Sobre ele uma forma gigantesca quase alcançava o teto. Pareceu-me primeiro um grande tronco de árvore: seu diâmetro era mais ou menos de cinquenta ou sessenta centímetros e sua altura aproximadamente de uns quatro ou cinco metros. O objeto era estranhamente construído: feito de pele e carne viva, sua parte superior terminava numa espécie de cabeça cônica e arredondada, sem rosto nem cabelos. No topo, um olho único, imóvel, fitava o alto. O aposento era relativamente claro, se bem que não houvesse qualquer janela ou luz. Mas sobre a cabeça brilhava uma certa claridade. O objeto não se movia, mas eu tinha a impressão de que a qualquer momento poderia descer do seu trono e rastejar em minha direção, qual um verme. Fiquei paralisado de angústia. Nesse momento insuportável ouvi repentinamente a voz de minha mãe, como que vinda do interior e do alto, gritando: – ‘Sim, olhe-o bem, isto é o devorador de homens!’ Senti um medo infernal e despertei, transpirando de angústia. Durante noites seguidas não queria dormir, pois receava a repetição de um sonho semelhante” (Jaffé; Jung, 1975, p. 25-6).

⁸⁹ Os escritos d’*Os Livros Negros* vão desde 12 de novembro de 1913 a 14/15* de dezembro de 1932. Já no caso de *Liber Novus*, encontramos a data mais precisa do seu início no prefácio d’*Os Livros*

vida). É um desenvolvimento mais amplo daquele objeto quase sexual da minha infância, sublinhado, porém como *breath of life*, como impulso criador [...] um cabiro” (Jaffé; Jung, 1975, p. 34). Jung diz ainda:

Os Cabiros⁹⁰ são verdadeiramente as forças secretas da imaginação criadora, os duendes que trabalham subterraneamente na região subliminar de nossa psique, para prover-nos de “ideias súbitas”, e que à maneira dos Kobolds pregam todos os tipos de peças, roubando de nossa memória e inutilizando datas e nomes que “tínhamos na ponta da língua [...] “Pequenos Polegares” sem importância; pelo contrário, devemos suspeitar que eles encerram um tesouro de sabedoria escondida. (Jung, 1984 [1940], § 244).

A seguir, apresentaremos algumas figuras presentes no *Liber Novus* por acharmos que complementa o que Jung escreve sobre Atmavictus. As legendas foram retiradas do texto original e estão na íntegra; elas marcam a ideia das transformações ocorridas em Atmavictus, principalmente a legenda da Figura 3, em que aparece, explicitamente, sua transformação em Filêmon e em Ka, por exemplo.

Atmavictu voltará a aparecer n’Os *Livros Negros* descrito como o “Antigo”, aquele que morre e renasce em uma nova configuração. Vai surgir também como energia criativa, em forma de serpente, o próprio âmago do Ser. Está relacionado ao *herói* e também à morte do *dragão*, uma das figuras pintadas por Jung (Figura 2). No *Liber Novus*, aparece como Anacoreta, aquele que anuncia Elias e, depois, se transforma em Elias. É a *suprema sabedoria* auto manifestada do *Eu*, que mais tarde falará através de *Izdubar*, transformado em Fanes, *Filemon*, *Ka*.

Todas essas imagens, além de outras que aparecem no *Liber Novus*, são imagens arquetípicas, isto é, são aspectos do *Self* que traziam, de alguma forma, ensinamentos à Jung. Estavam à medida de sua busca clareando as inquietações, as quais Jung teve a atitude de acolher na consciência, dialogar e por em prática, escrevendo sua teoria a partir de sua própria experiência com o inconsciente.

Negros, quando Shamdasani (in Jung, 2020a, p. 43) diz: “em algum momento de 1915, Jung decidiu transcrever o manuscrito datilografado do *Liber Novus* na forma de um manuscrito medieval iluminado em pergaminho e escrita caligráfica”. A conclusão do texto, ou melhor, a data em que Jung cessa a escrita do *Liber Novus* é 1º de junho de 1916.

⁹⁰ N’os *Livros Negros* destacamos parte de uma nota de Shamdasani: “os cabiros eram as deidades celebradas nos mistérios de Samotrácia. Eram considerados promotores da fertilidade e protetores dos marinheiros. Friedrich Creuzer e Schelling os viam como deidades primais da mitologia grega, a partir das quais todos os outros se desenvolveram” (in Jung, 2020d, p. 282- nota 315).

Figura 1 – Estátua Atmavictu (jardim casa de Jung em Küsnacht)



Fonte: Bazin; Shamdasani, 2011, p. 18

Figura 2 – “O maldito dragão devorou o sol, abriram-lhe a barriga com uma faca e agora precisam entregar o ouro do sol juntamente com seu sangue. Esta é a volta de Atmavictus, o velho. O senhor que destruiu as colunas verdes e vicejantes é o jovem que me ajudou a matar Siegfried”. (Shamdasani in Jung, 2013, p. 304 – nota 226).



Fonte: Jung, 2010

Figura 3 – “4. Dec. MCMXIX [4 de dezembro de 1919: A data parece referir-se ao tempo da pintura da ilustração]. Esta é a parte de trás da joia. Quem está na pedra tem esta sombra. Este é *Atmavictus*, o velho, depois que se retirou da criação. Ele voltou para a interminável história, donde tirou seu começo. Tornou-se novamente pedra e resíduo depois que terminou sua criação. Em Izdubar, superou em crescimento o ser humano e, a partir dele, libertou ΦΙΛΗΜΩΝ (Filêmon) e Ka. ΦΙΛΗΜΩΝ deu a pedra, Ka, para o ☉.’ Este sinal parece ser um símbolo astrológico para o sol”.

(Shamdasani in Jung, 2013, p. 305 – nota 331).



Fonte: Jung, 2010

Jung também usa o termo “o sopro de vida”, o impulso criativo como tal. *Atmavictu* é o *daimon* de Jung: por isso ele também o representou em esculturas de madeira e pedra. O próprio Jung é sucessivamente identificado com uma ampla gama de figuras internas. Todas essas figuras camaleônicas refletem a natureza multiforme das transformações simbólicas do inconsciente.

Abaixo, algumas das outras diversas representações do si-mesmo:

E o primeiro e secreto mestre da natureza, que ensinou às plantas e aos animais as astúcias e artes admiráveis superespertas, que nossa razão mal consegue entender. É o grande sábio, que conhece o sobre-humano, que tem o domínio de todas as ciências, que da confusão cria a ordem e olhando adiante para a plenitude inconcebível prediz coisas futuras. É o caráter serpentário, o pernicioso o salutar, o demoníaco aterrador e ridículo. É a seta que sempre atinge o ponto fraco, a mandrágora que abre as tesourarias trancadas.

Quem consegue com boas razões consciência pura e obedecendo à lei do amor ultrapassar os limites desse reino? Quem é, entre os vivos, o Cristo que desce aos infernos em carne viva? Quem é que amplia o reino do Cristo por causa do inferno? Quem é que, sóbrio, está cheio de embriaguez? Quem é que do ser uno desceu para o ser duplo? Quem é que rasgou seu próprio coração para unir o separado?

Eu sou o sem-nome, que não conhece a si mesmo e cujo nome está oculto diante dele mesmo. Eu não tenho nome, pois ainda não era, mas só me tornei há pouco. Sou para mim um rebatizado, estranho para mim. Eu, o eu que eu sou, não o sou. Mas eu, o eu antes de mim e o eu depois de mim, que será, eu o sou com certeza. Ao me rebaixar, elevei-me como em um outro. Ao me assumir, dividi-me em dois, e ao me conciliar comigo mesmo, tornei-me uma pequena parte do meu si-mesmo. Isso eu sou em minha consciência. No entanto, sou em minha consciência assim como se também estivesse separado disso. Eu não estou em meu segundo maior, como se eu fosse esse segundo e maior, mas estou sempre em minha consciência comum, mas tão separado e distinto disso, como se estivesse em meu segundo e maior, mas sem o estar realmente em acordo com minha consciência. Eu fiquei até mesmo menor e mais pobre, mas precisamente por causa de minha pequenez posso tornar-me consciente da proximidade da grandeza. (Jung, 2013, p. 327-8)

Podemos acompanhar no *Liber Novus* diferentes e constantes transformações nas personificações da imagem do Si-mesmo. Apresentam várias ramificações, desdobramentos e conexões entre elas, independentemente das

transformações que elas apresentam em si mesmas. Ressurgem na obra teórica em forma de proposição acerca da importância salutar do diálogo com o inconsciente, com seus desafios e recompensas.

Tais transformações podem ser vistas como alicerces que sustentam a afirmação de Jung de “que só aquilo que realmente somos tem o poder de curar-nos” (Jung, 1985 [1928], § 258). Afinal, quem somos realmente? Jung é um caso extremo dessa busca por si mesmo. Alcançou uma profundidade interna que, talvez, poucos viveram e voltaram para contar, pelo menos em forma de teoria e com o alcance que a sua vem conquistando, inclusive academicamente.⁹¹

Por exemplo, mais tarde, em 1951, já em idade madura, quando produzia *Psicologia e alquimia*, escreve, em termos teóricos, a trajetória do confronto profundo com as raízes do inconsciente. Hoje sabemos que ele experimentou primeiro o *vinho das uvas* que nasceram no inverno, antes de *distribuir a nosotros además*. Disse Jung (1991 [1944], § 23):

Quando, mediante a exploração do inconsciente, a consciência se aproxima do arquétipo, o indivíduo é confrontado com a contradição abissal da natureza humana, o que lhe proporciona uma experiência imediata da luz e da treva, do Cristo e do demônio. Trata-se aqui, no melhor ou no pior dos casos, de uma possibilidade e não de uma garantia; experiências deste tipo não podem ser induzidas através de meios humanos. Serem levados em conta que não estão sob nosso controle. A vivência dos opostos nada tem a ver com a visão intelectual, nem com a empatia. É mais aquilo a que poderíamos chamar de destino. Tal vivência pode provar a uns a verdade de Cristo, a outros, a de Buda, até à mais extrema evidência.

Como temos explicitado desde o início, a questão dos paradoxos e a coincidência dos opostos são temas que ocuparam Jung por toda sua vida. Tais tópicos aparecem já na sua infância e se consolidam em grande parte de seu pensamento posterior, já em idade avançada. Consequentemente, ao dar relevância aos aspectos negligenciados e ignorados do psiquismo, ele procurou fazer uma ponte entre as partes, considerando que ambas devem ser reconhecidas como elementos que compõem a completude e, cuja ausência, não fica despercebida.

⁹¹ Reconhecemos nesta pesquisa uma oportunidade de avaliar a relevância desse autor para a História e a Filosofia da Psicologia, como um caminho terapêutico em busca do desenvolvimento psíquico.

Por conseguinte, estamos de acordo com o pensamento de Souza (2015, p. 18), que defende a ideia de que, “para entendermos a obra de Jung faz-se necessário entender a polaridade, o jogo dos opostos, a união e separação dos extremos, o inconsciente em função da consciência e a consciência em função do inconsciente”. Sendo assim, *Liber Novus* é um campo fértil para observarmos como esse diálogo aparece em imagens paradoxais que se transformam constantemente.

É interessante notar como alguns construtos teóricos de Jung refletem sua experiência com o *Liber Novus*. Em 1918, Jung fez uma espécie de síntese do que já havia desenvolvido “sobre o inconsciente”, inclusive, deu esse título ao texto. Ali disse que o inconsciente é esse “misterioso pano de fundo” (Jung, 1993 [1918], § 15), sendo necessário procurar o “caminho do meio” entre a consciência e o inconsciente. Nele, a arte pode auxiliar, muito pouco como estética, mas bem mais como símbolo, que tem como função cumprir essa união, pois contém ambos os polos, o racional (da consciência) e o irracional (do inconsciente) (Jung, 1993 [1918]).

4.4 ENTRE A TEORIA E A PRÁTICA: O NASCIMENTO DO *LIBER NOVUS*

Jung começou descrevendo em detalhes esse “pano-de-fundo” que mencionamos anteriormente, em esboços *in natura*, a longo d’*Os Livros Negros*. Logo em seguida, ele sentiu a necessidade de revisitá-los caligraficamente, em cor, forma e comentários⁹², no *Liber Novus*; mergulhando um pouco mais em busca de compreender a natureza psicológica daquelas fantasias. Isso fez com que ele percebesse que, em qualquer época, havia um dinamismo relativo e mutante no inconsciente, no qual a manifestação se dá de forma simbólica. Restava, agora, demonstrar tal percepção numa linguagem que fosse assimilável, a fim de provocar uma reformulação de nossa visão de mundo a partir da realização dos paradoxos vividos no confronto com o inconsciente (Shamdasani *in* Jung, 2013).

⁹² Em termos de escrita, o *Liber Novus* é composto, basicamente, de duas camadas: a primeira, em que ele reescreve as anotações d’*Os Livros Negros* (os registros originais das imaginações ativas), com algumas alterações; a segunda camada, na qual ele faz reflexões sobre as imaginações. Reflexões pessoais, não teóricas.

Por essa razão, compreendemos que Jung tinha, de algum modo, a intenção de que o *Liber Novus* chegasse realmente a ser publicado. Se assim não fosse, por que transcreveria à máquina os *Cadernos de transformação* e distribuiria a um círculo de amigos e colaboradores próximos, tais como Von Franz, Toni Wolf, além de outros? Nesses *Cadernos de transformação*, como ele chamou *Os Livros Negros*, havia, além das primeiras fantasias, alguns esboços de desenhos de mandalas.

Em termos simbólicos, todo esse processo vivido fazia parte, por assim dizer, de uma *jornada heroica* de Jung. Heroica porque se assemelha àquela do herói de contos de fadas, mitos e lendas, que, ao travar uma luta contra o *dragão*, o *monstro* ou outro *ser* mortalmente desafiador, quando vitorioso, traz para a comunidade algum nível benefício ou redenção. Analogamente, Jung aceitou um desafio e, ao empenhar-se na comunicação com o inconsciente, fez surgir, naturalmente, um sentido profundo: aquele de trazer alguma *boa nova* para compartilhar, mesmo colocando em risco seus próprios alicerces intelectuais, em especial, a própria consciência do eu, aceitando o *sacrifício*.

Nesse sentido, ousamos dizer, o *Liber Novus* pode representar, o *terceiro elemento*, solucionador, unificador, entre a teoria e a prática de Jung; entre suas próprias polaridades e seus conflitos. Ademais, podemos encontrar na leitura do *Liber Novus*, entre tantas outras coisas, o exercício dialético das inquietações de Jung e seu tempo, suas conquistas e do que ele precisava abrir mão; mais além, a criação, o surgimento, o nascedouro de uma nova teoria, de um novo caminho para ele mesmo, Jung. Esse novo trazia revelações com as quais ele mesmo se espantava, mas que, ao final de sua vida, trouxeram-lhe uma sensação de inteireza, expressa nos relatos de seus biógrafos e nas ferramentas que sua teoria nos fornece para tratar os fenômenos da psique, expandindo o campo da psicopatologia.

O traçado desta tese nos trouxe até aqui, mas é preciso voltar ao início do caminho mais uma vez. Simbolicamente, como estudamos no primeiro capítulo, a libido é serpentina. Ela não se move de maneira linear, a energia progride e retroage; retornando a um ponto anterior, ela se amplia e se aprofunda, sobe e desce. É impermanentemente estável.

4.4.1 A morte do herói

O tema *herói e a morte do herói*, aparece tanto nas obras teóricas de Jung como no próprio *Liber Novus*. Essa é uma das perspectivas de leituras possíveis sobre esta obra, dada a recorrência, relevância e centralidade desse tema. Todavia, não trataremos exclusivamente desse tópico nesta pesquisa, mas é importante marcar algumas diferenças dessa imagem na obra teórica e nos escritos pessoais de Jung. Principalmente pelo fato de que essa imagem está diretamente relacionada à energia psíquica e suas progressões e retrogradações. É o símbolo, por excelência, que facilita compreender o fluxo da libido envolvida nos processos de desenvolvimento da personalidade. É com ela que o ego conta como recurso para lidar com os fenômenos da vida.

Em *Símbolos da transformação*, Jung (1986d [1912], § 575) fala de um mito universal, da batalha do herói com o dragão, identificando este último, com o desejo infantil de “ansiar pela infância e pela mãe; e assim morrer lançando seu olhar para o passado”. Em outros termos, ser engolido pelo dragão simboliza a regressão da libido, que, levada ao extremo, corresponderia à psicose. Nesse caso, o contrário – a vitória do herói sobre o dragão – estaria representando a separação do aspecto regressivo da imagem da mãe, correspondendo psicologicamente a uma espécie de triunfo sobre a atração retrógrada do inconsciente. Com efeito, a separação e libertação do herói da mãe é a chave para entender tanto esse mitologema, quanto o processo de desenvolvimento humano. Nessa obra, Jung adota assim uma espécie de “ideal heroico”.

No período em que escreve *Transformações e símbolos da libido*, editado depois como *Símbolos da transformação* (Jung, 1986g [1912])⁹³, Jung estava numa crise pessoal profunda, precisava encontrar sua *equação pessoal*, sua mitologia, como ele mesmo disse: “Eu precisava saber que mito inconsciente e pré-consciente me moldava, isto é, de que rizoma eu provinha” (Jung, 1986e [1912], p. XV). Era o momento de entrada no inconsciente; o herói precisava vencer o dragão, senão o caminho seria a morte do ego. Mas, já no inconsciente, quem precisava dar

⁹³ Nosso texto referência.

passagem às imagens da alma era o ego, de modo que era, naquele momento, necessário o autossacrifício.

Conseqüentemente, no *Liber Novus*, ao contrário de como ocorreu em *Símbolos da transformação*, é o herói quem deve ser sacrificado. Aqui o tema do autossacrifício traz diversas dimensões. Quando, por exemplo, Jung lastima que o assassinato de *Siegfried* tenha ocorrido por suas próprias mãos: “o mais fiel e mais valente! Ele tinha tudo em si que eu considerava o maior, o mais belo, ele era minha força, minha valentia, meu orgulho” (Jung, 2013, p. 141). Ele está falando de abrir mão da valentia egoica do herói, despojar-se da vaidade da própria intelectualidade; desvencilhar-se dessa autoimagem heroica arrogante, que acredita no poder individual que consegue dominar tudo; livrar-se da *hybris* que quer chegar sozinha a um lugar que é para todos (Zoja, 2000).

Em seus *Seminários* de 1925, Jung reflete sobre o sentido desse sacrifício:

Embora eu não pudesse compreender então o significado do herói assassinado, logo depois tive um sonho no qual Siegfried foi morto por mim. Tratava-se de destruir o ideal do herói de minha eficiência. Esta precisava ser sacrificada a fim de poder ser feita uma nova adaptação; em resumo, isto está ligado ao sacrifício da função superior a fim de chegar à libido necessária para ativar as funções inferiores. Se um homem tem um bom cérebro, o pensamento se torna seu herói e se torna seu ideal, em lugar de Cristo, Kant, ou Bergson. Se você abandona este pensamento, este ideal do herói, você comete um assassinato secreto – ou seja, você abandona sua função superior. (Jung, 1925, p. 90)

No decorrer da tomada de consciência da importância daquele sacrifício, Jung refletiu também sobre a necessidade de reconhecer o inusitado, a contraparte, reconhecer que “o não poder virá sobre nós e vai exigir sua parte na vida. Nós nos perderemos em nosso poder e haveremos de acreditar no sentido do espírito dessa época de que é uma perda” (Jung, 2013, p. 141). No entanto, paradoxalmente e ao mesmo tempo, abrir mão do controle da supremacia da unilateralidade racional “não é uma perda, e sim um ganho, não em bens exteriores, mas em capacidade interior” (Jung, 2013, p. 141).

Um pouco mais adiante, ele esclareceu a oração anterior, quando disse: “Quem aprende a viver com seu não poder aprendeu muito. Isto nos levará a valorizar as menores coisas e a uma sábia limitação, que é exigida pela altura maior”

(Jung, 2013, p. 141). A afirmação de Jung nos lembra a de Didi-Huberman (2015, p. 145) – “o bom Deus [*da história*] está nos detalhes’, como o dizia Aby Warburg, mas ele também parece se comprazer nos restos, na poeira” –, alertando que as grandes dádivas da vida acontecem nos fenômenos naturais do cotidiano, nos quais a consciência atenta percebe a grandiosidade do ser e do viver.

Ainda nesse sentido, Jung (2013, p. 140) faz outra assertiva que apresenta sua crítica ao movimento coletivo daquela ocasião:

Mas nosso soberano é o espírito dessa época, que em nós tudo comanda e dirige, é o espírito universal no qual hoje pensamos e agimos. Ele detém um poder extraordinário, pois trouxe a este mundo bens incomensuráveis e cativou as pessoas com delícias inacreditáveis. Está adornado com as mais belas e heroicas virtudes e gostaria de fazer subir a humanidade a uma altura brilhante do sol, numa subida inaudita.⁹⁴

Vê-se que não somente em suas obras teóricas, mas também nos registros desse processo pessoal, Jung buscava sempre um contraponto entre o individual e o coletivo. Tentava compreender a ligação entre o que ocorria na psique individual, bem como de que forma esta se refletia na cultura. Veremos essa característica de seu pensamento nos trechos em destaque a seguir.

4.4.2 O herói e a comunidade no caminho

Ao ampliarmos as vivências ligadas à imagem do herói e de seu sacrifício, podemos entender que Jung está fazendo uma crítica à sociedade da época (diríamos a atual inclusive). Ele questiona seus valores, que têm por base padrões rígidos, hierárquicos, dicotomizados, em que “esta ou aquela obra seja indispensável, que esta ou aquela coisa seja rejeitável, que este ou aquele objetivo deva ser alcançado pelo trabalho ambicionado lá adiante, que este ou aquele prazer deva ser reprimido por todos os meios e inexoravelmente” (Jung, 2013, p. 141). Em

⁹⁴ Esta referência é de Shamdasani. No próprio recorte em destaque e explica o seguinte: “No esboço continua: ‘Quando eu aspirava ao meu maior poder no mundo, enviou-me o espírito da profundidade pensamentos anônimos e visões que apagaram o que tendia para cima, o que, no sentir dessa época, era o heróico em mim’ (p. 62)” (Jung, 2013, p. 140 – nota: 100).

outras palavras, a atual excludente mentalidade *nós – eles*, tão dramática para a História.

No âmbito individual da psique, esses diálogos levantam a ideia do autossacrifício da supremacia do ego em relação ao inconsciente. Pois quem desce “ao inferno também se torna inferno, por isso não esqueçais de onde viestes. A profundidade é mais forte do que nós; portanto, sede espertos e não heróis, pois nada é mais perigoso do que ser um herói por conta própria” (Jung, 2013, p. 152). Em termos psicológicos, Jung defende a ideia de que o ego não deve governar sozinho. Que o ego, *centro* consciência, precisa estar em acordo com o *centro* da personalidade total, o *Self*. Quiçá, tratá-lo como mestre interior⁹⁵. Pois é justamente dessa relação que surge a renovação da consciência, fruto da *função transcendente*.

Um outro aspecto da dinâmica do herói é que ela também pode ser vista como importante para nos mostrar nossa necessidade de mergulharmos, na própria profundidade e solidão – o que, para Jung (2013), é comparável ao caminho da “*imitação de cristo*”⁹⁶. Tal e qual a esse “caminho do meio”, intermediário entre a consciência e o inconsciente, como já dissemos. Nesse caso, a justificativa é que,

O herói tem de sucumbir por causa de nossa redenção, pois ele é exemplo e exige imitação. Mas a medida da imitação está cheia.⁹⁷ Nós devemos ser salvos para a solidão em nós e para Deus no fora de nós. Ao entrarmos nesta solidão, começa a vida de Deus. *Quando*

⁹⁵ Em nota, Shamdasani (*in* Jung, 2013, p. 109, nota 5) cita o *Fausto* de Goethe (*Fausto 1*, linhas 577-579) para reforçar esse aspecto: “O que significa para vós o espírito dos tempos, /isto é no fundo o espírito do próprio Senhor, /no qual os tempos se espelham”.

⁹⁶ Em diversas passagens do *Liber Novus*, as visões de Jung o levaram ao tema da *imitação de Cristo*, no qual ele examina o sentido do que seja o caminho de uma *nova* espiritualidade. Ela lhe diz que “este sentido supremo, esta imagem de Deus, esta inter fusão do quente e do frio, isto és tu e somente tu” (Jung, 2013, p. 111) – o que tem a ver com seguir o seu próprio caminho íntimo, individual, da autorrealização. Em uma das visões, imagina que está lendo a obra de ensino devocional, *A imitação de cristo* (Kempis, 1969). Essa obra “exorta as pessoas a ocupar-se com a vida interior, como oposta às coisas exteriores” (Shamdasani *in* Jung, 2013, p. 292, nota: 190).

Muito se poderia falar a respeito disso mas foge ao escopo desta pesquisa. No entanto, um enunciado escrito na “camada 2” vale ser registrado. Ele demonstra, em síntese, o que Jung (2013, p. 294) reflete a respeito do assunto: “Se quiser entender de fato o Cristo, devo considerar como o Cristo viveu realmente sua própria vida e que não imitou ninguém. Ele não imitou modelo algum [...] Se eu, portanto, seguir verdadeiramente o Cristo, não sigo a ninguém, não imito ninguém, mas trilho meu próprio caminho, nem me denominarei mais cristão”. Em última instancia, a imitação de Cristo está ligada a seguir o próprio caminho interior.

⁹⁷ No *Liber Novus*, Shamdasani (*in* Jung, 2013, p.156, nota 154) faz uma nota neste trecho, dizendo que este comentário refere-se a “uma interpretação do assassinato de Siegfried no *Liber Primus*, cap. vii, ‘Assassinato do herói’”.

*estamos em nós, o espaço fora de nós está livre, mas repleto de Deus.*⁹⁸ (Jung, 2013, p. 153, grifos nossos)

⁹⁸ Esta é uma ideia central em toda obra de Jung, diria uma segunda camada interpretativa. A concepção da realidade *psicoide* e do *Unus Mundus* dos Alquimistas. Tem a ver com a sacralidade da vida cotidiana, com o reencantamento da natureza em uma nova forma de espiritualidade. Em 5 de janeiro de 1914, Jung escreveu n'Os *Livros Negros*: "Como é escura a trilha do homem quando ele alcança o novo mundo, o mundo intermediário! Acima de nós, escuridão ilimitada. Onde é este "acima de nós"? Provavelmente mais fundo dentro de nós mesmos" (Jung, 2020e, p. 116). Estamos falando dessa ideia da não dualidade da vida; da interconexão e conseqüente interdependência entre todos os fenômenos estudados por Jung (2022, [1932]) por meio de filosofias orientais e ligados ao paradigma da complexidade. Em seus estudos, Jung (Jung, 1991e, [1951]) *vai à Idade Média*, retorna e avança para pós-modernidade. Como diz um provérbio francês: "*reculer pour mieux sauter*" ("recuar para saltar melhor"). Fica a proposta de estudo. Caberia uma outra tese.

De acordo com essa perspectiva, há ainda mais um outro aspecto relevante da experiência do herói no *Liber Novus*. Trata-se dos registros dos pensamentos de Jung a respeito de ter tido as visões com o “mar de sangue”⁹⁹, momentos antes do início da primeira Guerra Mundial¹⁰⁰. Tanto podemos ver uma crítica aos valores da época – isto é, justamente os valores heroicos individuais que, somados, geraram uma sociedade que eclodiu em guerra – quanto em um nível mais sutil – a análise da relação entre o indivíduo e o mundo, na qual Jung percebe a ressonância entre o que acontece intimamente na psique e no coletivo.

Esse é um dos temas desenvolvidos em um diálogo entre Shamdasani e o analista junguiano John Beebe, intitulado “Jung becomes Jung: a dialogue on *Liber Novus (The Red Book)*” [Jung torna-se Jung: um diálogo sobre *Liber Novus (O Livro vermelho)*]. Nesse artigo, entre outros assuntos, os autores refletem sobre o significado de diversas passagens no *Liber Novus* na quais ocorre alguma espécie de sacrifício. Afirmam que o sacrifício contribuiu para que Jung percebesse que a essência da realização humana está muito além do mero desenvolvimento do ego (Shamdasani; Beebe, 2010). Ainda observam que as vivências registradas no *Liber Novus* revelam que Jung reconheceu o imperativo de abrir mão das ideias arquetípicas do herói, ao mesmo tempo que aceitava sua responsabilidade pelo que ele considerava sua convivência com o espírito egoísta daquela época (Shamdasani; Beebe, 2010).

Vale registrar um trecho desse diálogo:

⁹⁹ No início de 1913, Jung teve diversas visões em estado de vigília, algumas delas durante o dia, enquanto viajava de trem. Imagens e vozes se agitavam no inconsciente e, algumas delas avassaladoras, retratavam catástrofes em ordem coletiva, imagens de corpos mortos e cenas de muito sangue. Essas visões espontâneas chegaram ao clímax em outubro de 1913, pouco tempo antes de Jung começar a escrever *Os Livros Negros* e pouco antes de eclodir a Primeira Guerra Mundial. Diz ele a respeito em *Memórias*: “Estava esperando que algo acontecesse, pois as visões e os sonhos que tivera me pareciam sinais do destino. No estado de espírito daquele momento, e em razão das apreensões que nutria, parecia-me desígnio do destino que eu devesse falar naquela ocasião precisamente acerca do significado do inconsciente [...] No dia 1º de agosto estourou a Guerra Mundial. Minha tarefa pareceu-me então claramente definida: devia tentar compreender o que se passava e em que medida minha própria experiência estava ligada à da coletividade. Nesse sentido era preciso refletir em primeiro lugar sobre mim mesmo. Comecei anotando as fantasias que me haviam ocorrido durante o período em que me entregara à brincadeira de construção. Esse trabalho passou então para o primeiro plano” (Jaffé; Jung, 1975, p. 157).

¹⁰⁰ Tamanho foi o impacto das imagens para Jung que ele, ao eclodir a Guerra, disse se sentir de certa forma aliviado, pois, caso contrário, tais imagens poderiam refletir uma eclosão psicótica, no caso, a sua (Jaffé; Jung, 1975).

SS: Tem essa problemática do sacrifício e do autossacrifício, que ele viu.

JB: Em outras palavras, tantas pessoas estão sacrificando suas vidas e Jung está dizendo: “Por que isso está acontecendo?”

SS: Sim, qual é o significado interno do que vemos acontecer na carnificina da Primeira Guerra Mundial?

JB: Isso se encaixa na minha ideia de que, de muitas maneiras, *Liber Novus* é um trabalho de consciência no qual Jung está tentando ver o que pode fazer a respeito desse sofrimento. O que ele deve às pessoas que sofreram. De certa forma, os mortos de que ele fala mais tarde também eram aqueles que morriam ao seu redor na época em que ele estava tendo essas fantasias. Você concordaria com isso?

SS: Sim.

JB: Ele está dizendo, na verdade, que, quando vemos sacrifícios em massa nessa escala, temos o dever de entender por que isso realmente está acontecendo.¹⁰¹ (Shamdasani; Beebe, 2010, p. 418, tradução nossa)

Efetivamente, a questão da polaridade indivíduo-sociedade aparece diversas vezes na obra de Jung. Sua preocupação com o movimento da consciência coletiva, contrabalanceou a intensidade com que ele enfatizava a necessidade da vivência interior. Para ele, ambas refletiam-se mutuamente, como pares de opostos que sustentam o destino individual e coletivo. Disse ele em 1939 que, para compreender o curso da história humana, é preciso ir além da camada externa dos grandes acontecimentos sociais e encontrar, na profundidade da vivência subjetiva, o que

[...] é vivido por todos mas observado por ninguém [...] Guerras, dinastias, revoluções sociais, conquistas e religiões são os sintomas mais superficiais de uma atitude psíquica secreta do indivíduo que ele próprio desconhece e, portanto, não é transmitida a nenhum historiador. (Jung, 1993a [1939], § 315)

¹⁰¹ No original: “SS: *There’s this problematic of sacrifice and self-sacrifice, which he saw as literally being externally embodied within the carnage of World War I.*

JB: *In other words, so many people are sacrificing their lives and Jung is saying, “Why is this happening?”*

SS: *Yes, what is the inner meaning of what we see enacted in the carnage of World War I?*

JB: *That fits my idea that in many ways Liber Novus is a work of conscience in which Jung is trying to see what he can do about this suffering. What he owes the people who’ve suffered. In a way the dead that he later talks about were also those dying around him at the time he was having these fantasies. Would you agree with that?*

SS: *Yes.*

JB: *He’s saying, in effect, that when we see mass sacrifice on this scale, we have a duty to understand why it’s really happening.”*

Jung deixa claro que o que acontece a uma nação ocorre primeiro na psique individual. Chega a dizer que “os grandes acontecimentos da história mundial são, no fundo, os de menor importância. Essencial mesmo é apenas a vida subjetiva do indivíduo” (Jung, 1993a [1939], § 315). Ou seja, embora nosso autor veja que os acontecimentos e transformações sociais se apresentam como uma força coletiva na qual o indivíduo, muitas vezes, é arrastado sem ingerência, de fato, as reflexões de sua psicologia dão ênfase e vão no sentido da transformação da psique individual como ponto de partida para transformações sociais de grande monta.

Uma referência a isso é a importância que Jung dava ao trabalho com os sonhos e o próprio desenvolvimento da técnica da imaginação ativa. Seu experimento é um outro exemplo. Embora sua teoria apresentasse uma série de paradoxos, seus fundamentos demonstraram serem coerentes. O que defendeu em postulados teóricos, viveu em sua vida pessoal. Pelo que se vê, seu autoexperimento exigiu-lhe um grau elevado de perseverança e energia investida: toda noite, sentar-se, buscar sua *alma* e escrever suas conversas internas; além de um notável esmero ao reescrevê-los; reelaborar os primeiros escritos em imagens e em uma segunda camada de reflexões. Percebemos uma marca importante de sua atitude, esta pode não só nos indicar, mas demonstrar em qual sentido está o caminho da autorrealização encontrado por ele: “o caminho está em nós, em nós está o caminho, a verdade e a vida [...] Viveis a vós mesmos” (Jung, 2013, p. 114).

Jung fez esse percurso, o quão longe ele foi, não sabemos. Entretanto, uma das coisas que o *Liber Novus* nos traz, com suas vivências, falas poéticas e cheias de símbolos – além de suas pinturas – é a vivacidade do caminho. Em suas reflexões, Jung vai, a cada capítulo, indicando que a *morada* do *Self* é no âmago de cada um, sem ao mesmo tempo deixar de manifestar-se no “espaço fora de nós [que] está livre, mas repleto de Deus” (Jung, 2013, p. 153). Por esse motivo, é interessante notar que, de acordo com os diálogos descritos no texto, quanto mais se aproximava desse *centro*, mais ele se conectava à *periferia*.

Há uma característica peculiar nesse trajeto, a direção não é individualista, isolando o ego em uma falsa e cega soberania. No *caminho do que virá*, o sentido é que “cada qual procure o seu caminho. O caminho conduz ao amor mútuo em comunidade. As pessoas vão ver e sentir a semelhança e comunhão de seus

caminhos” (Jung, 2013, p. 115). Jung deixa marcado que o caminho é individual, mas seu efeito é a aproximação do todo.

Podemos imaginar essa comunidade em dois aspectos: de um lado, a consciência em relação ao inconsciente, descobrindo as várias facetas internas do inconsciente, bem como a consciência conhecendo e aceitando essas polaridades em si. De outro, a relação do indivíduo com o mundo, a partir da qual, ao aceitar as próprias fraquezas, incoerências, paradoxos e vicissitudes, desenvolve-se maior habilidade para um sentimento de pertença mútuo, que inclui os humanos e os *mais que humanos*¹⁰². O respeito e a aceitação pelo outro passam a ser, ao mesmo tempo, o reflexo da mesma atitude que se temos conosco, um comportamento tão necessários nos dias de hoje.

Desta feita, vamos descrever e analisar o que as manifestações daquela voz começam a mostrar, examinando a existência ou não, da dualidade, da cisão, do conflito ou dos paradoxos ao longo do texto em questão. Tentaremos entender, enfim, se esses elementos podem revelar – ou não – alguma conexão entre o individual e o coletivo.

Saber de fato se essa mútua implicação acontece é algo que o modelo investigativo desta pesquisa não poderia provar em termos concretos, uma vez que nossa sondagem é simbólica, reflexiva. Mas, de acordo com a própria teoria de Jung, pelo viés da função transcendente, podemos entender qual o curso da libido e como se comportam as transformações simbólicas, acompanhando as imagens em seu decurso, além de seguir algumas reflexões do próprio texto. Nesse sentido, o que vem em seguida pode nos dar uma ideia desse processo. Iremos, no próximo capítulo, apresentar e refletir sobre algumas vivências a partir do fato de Jung ter aceitado esse caminho de interiorização.

¹⁰² Esse é um termo utilizado no estudo da Ecopsicologia, em que inclui-se a necessidade de fazer valer o direito à existência e ao bem-estar de todos os seres vivos, além dos humanos (plantas, animais, e toda forma de vida).

5 ACEITAR O CAMINHO

*Neste caminho ninguém me segue, e eu não
cruzo o caminho de ninguém. Estou sozinho,
mas preencho minha solidão com minha vida.
Sou para mim mesmo pessoa, barulho,
entretenimento, consolo, ajuda suficientes.*
(Jung, 2013, p. 51)

Neste capítulo, concluiremos nossa análise dos episódios descritos no *Liber Novus*, buscando refletir sobre o sentido que Jung encontrou em aceitar o caminho para a dita *profundeza*. Apresentaremos alguns trechos nos quais ele demonstra o grau de dificuldade vivido à época, analisando como, em cada passo, precisou decidir por continuar sua tarefa.

Defenderemos a ideia de que, para além de um processo patológico, o que se deu, nesses longos anos entre a escrita d’*Os Livros Negros* e do *Liber Novus*, foi o percorrer da vida e da obra de uma pessoa comprometida em responsabilizar-se com o seu processo interior, à custa de sacrificar verdades antes definidas. Pela sua teoria e por essa obra a qual analisamos, sustentamos a ideia de que Jung acreditava que esse era o caminho a tomar: a *descida* ao inconsciente. Refletiremos de que maneira a relação entre o processo individual e o seu reflexo no coletivo aparece no *Liber Novus*. Outrossim, de acordo com a teoria de Jung, intentaremos relacionar o quanto a transformação subjetiva reflete objetivamente no mundo e na sociedade¹⁰³. Utilizaremos, para isso, algumas passagens dessa obra, além do entrelaçamento com outros tomos do autor. Para mais, apresentaremos a análise de

¹⁰³ Sobre a reverberação mútua entre o individual e o coletivo caberia ainda um novo estudo. Ampliar e aprofundar para compreender e, quem sabe, alcançar como *imaginamos*, talvez tenha sido a maneira que Jung encontrou para refletir sobre esse assunto. Ele vivenciou, por meio da *imaginação ativa*, uma redução do nível mental consciente, por assim dizer, um “*abaissement du niveau mental*” (proposto por Pierre Janet), um lusco-fusco entre a consciência racional ativa e o estado meditativo. Como diz Jung (1986c [1906], § 506): “o estado psíquico em que uma sequência de pensamentos não é capaz de alcançar um desencadeamento lógico, ou é interrompida por conteúdos estranhos que não foram suficientemente inibidos”. E, nesse estado limite entre a consciência e o inconsciente, podemos vislumbrar como se manifesta o mundo macro dentro desse microcosmo que é a psique – total e, ao mesmo tempo, unitária, entrelaçada nesse *outro* multiverso. Fazendo uma analogia com o que ele mesmo diz no *Liber Novus*: “quando estamos em nós, o espaço fora de nós está livre, mas repleto de Deus” (Jung, 2013, p. 153), pelo mal ou pelo bem, pelo terrível ou pelo maravilhoso, pelo assombro ou deslumbramento. Todavia, esse alcance cabe aos físicos, filósofos e poetas. A mim cabe apenas lembrar em uma nota de rodapé e vislumbrar da janela de onde trabalho a poesia que está em viver essa conexão.

outros estudiosos dentro desse tema, de acordo com o movimento de opostos no *Liber Novus*.

Com base no que tratamos no segundo capítulo, apresentaremos e analisaremos alguns trechos em que a experiência com as *imaginações ativas* de Jung confirma a sua própria teoria a respeito da necessidade de diálogo interior. Discorreremos sobre como a personificação das emoções em imagens favorece a expressão das polaridades psíquicas e, em diversas passagens da obra de Jung, o quanto esse diálogo promove a *função transcendente*. Ademais, refletiremos sobre como o autor escolheu esse caminho interior; como se relacionou eticamente com as imagens que se manifestaram, confrontando-se conscientemente com o que elas representaram para ele. Ainda, exporemos algumas de suas descobertas e constatações teóricas relacionadas às vivências internas e que serviram de base para sua obra.

Dentro desse objetivo, caberá identificar algumas das polaridades apresentadas no *Liber Novus* e como o entendimento a partir do reconhecimento dessas facilitou a Jung encontrar um meio termo em sua cosmovisão. Examinaremos algumas das críticas vividas por Jung nesse experimento e que o acompanharam em sua obra, bem como o resgate do sentido existencial espiritual.

Adiante, acerca da importância da imagem do *curador ferido*, apresentaremos e refletiremos sobre a condição de ferimento em algumas das imagens no *Liber Novus*. Investigaremos a recorrência e o simbolismo dessa característica no diálogo com o inconsciente, além da ideia do sacrifício no processo de individuação.

Em todas estas etapas, faremos uma correlação entre as imagens que aparecem no *Liber Novus* e a obra de Jung, sobretudo, com a ideia da *função transcendente*. Descreveremos e analisaremos como se dá esse processo entre perceber o sofrimento (o conflito) e aceitar sua manifestação como algo salutar e necessário ao desenvolvimento da personalidade; como colocar-se ao dispor dessa manifestação do inconsciente; de que maneira dialogar, assimilar o que for possível à consciência e vivenciar, com isso, um processo de redenção e de unificação daquele conflito. Diga-se desde já que essa tarefa não findou; trata-se de um exercício de vida e de caminho para a meta da individuação.

5.1 UMA GRANDE TAREFA

Em 12 de novembro de 1913, *Os Livros Negros* começam com a seguinte frase: “Uma grande tarefa estava diante de mim – eu via seu tamanho gigantesco – e seu valor e sentido esquivavam-se de mim. Encontrei-me na escuridão e, tateando, segui minha trilha. Essa trilha levava para dentro e para baixo” (Jung, 2020b, p. 149). Veja-se o que podemos chamar de *o ponto de partida* de Jung. Em poucas palavras, são uma demonstração do que viemos até agora apresentando, ou seja, o caminho interior de confronto com o inconsciente. É esse o desafio o qual Jung aceita para si diante do momento que vivia.

Já no *Liber Novus*, cerca de dois anos depois, Jung inicia os registros citando *Isaías*, juntamente com alguns outros trechos bíblicos de mesmo teor simbólico. Eis um recorte: “Ali haverá uma estrada – um caminho que será chamado de caminho sagrado. O impuro não passará por ele, ele mesmo andarás por esse caminho, de modo que até os estultos não se desgarrarão” (Jung, 2013, p. 108).

Há mais ainda nessa promessa:

[Isaías disse: Alegrem-se o deserto e a terra seca, rejubile-se a estepe e floresça; como o narciso, cubra-se de flores, sim, rejubile-se com grande júbilo e exulte... Então se abrirão os olhos dos cegos, e os ouvidos dos surdos se desobstruirão. Então o coxo saltará como o cervo, e a língua do mudo cantará canções alegres, porque a água jorrará do deserto, e rios, da estepe. A terra seca se transformará em brejo, e a terra árida em mananciais de água. Onde repousavam os chacais surgirá um campo de juncos e de papiros. (Is 35.1-8)]¹⁰⁴. (Jung, 2013, p 108).

Há um sentido de boas novas anunciado na imagem da *vinda do Messias*. A união dos opostos (*a função transcendente*) está representada aqui pelo simbolismo “do nascimento do salvador, isto é, pelo aparecimento do símbolo, acontece justamente onde não é esperado e é justamente onde a solução é a mais improvável” (Jung, 1991c [1921], § 484). O que pode unir os opostos e trazer renovação está ligado ao princípio orientador, de natureza irracional, do inconsciente. Contudo, não é possível saber previamente qual o resultado do processo de mergulho interior (Jung, 1991c [1921]). Além disso, “o símbolo é o

¹⁰⁴ O texto está entre colchetes no original, decidimos por mantê-los para maior fidedignidade à intenção do autor, de acordo com a forma na qual ele o apresentou.

caminho *intermédio*¹⁰⁵ em que se unem os opostos, em vista de um movimento novo, uma corrente de água que, após longa seca, faz brotar fertilidade. A tensão que precede a solução é comparada a uma gravidez” (Jung, 1991c [1921], § 492, grifos nossos). Essas imagens apontam para o sacrifício e posterior redenção. Mostram que se trata de abrir mão do conhecido, já manifesto na consciência, em busca de conhecer o totalmente outro, isto é, o inconsciente pessoal, em primeiro momento, até chegar à profundidade na qual a psique é natureza, é coletividade, é macrocosmo. Ou seja as imagens do sacrifício apontam a caminho da teoria do inconsciente pessoal ao inconsciente coletivo e às imagens arquetípicas.

Quando Jung inicia a escrita do *Liber Novus* em 1915, haviam se passados dois anos da escrita d’Os *Livros Negros*, de sorte que ele já havia vivenciado, até aquele momento, alguns aspectos dessa trajetória em busca do contato com o inconsciente, podendo, portanto, falar sobre a natureza dessa vivência. Ele já era capaz de perceber os traços paradoxais e os efeitos da experiência com a função transcendente, uma vez que escreveu um texto com esse mesmo nome um ano após iniciar a elaboração do *Liber Novus*. Por isso é importante marcar essa diferença entre o início de um texto e outro, uma vez que o texto de 1916 (*A função transcendente*) trata teoricamente dos efeitos de tal experiência.

Consequentemente, ao escrever o *Liber Novus* – dois anos após os registros d’Os *Livros Negros: Cadernos de Transformação* –, Jung estava retornando ao momento inicial de seus escritos e a todo o sentimento envolvido naquela época. Há que se considerar esse tempo de trabalho e escritas diários. Ele não simplesmente escreveu e deixou guardado em sua biblioteca. Voltou, reviu, reimaginou, dialogou, reelaborou. Esse é um trabalho importante para que uma nova consciência possa surgir. É preciso apreciar, se demorar nas imagens, materializá-las com as próprias mãos. Importa absorver e integrar a energia antes represada no inconsciente e aprender mais de si mesmo, uma vez que, para Jung (2000b, [1951] § 269), “assim como para os alquimistas, a psique existia como fonte de conhecimento”.

Esse processo vivenciado pelo autor, no nosso entendimento, não deve ser visto como patológico, embora tenha sido chamado por Ellenberger de a *doença criativa* de Jung (Ellenberger, 1976). Pois, mesmo se tratando de uma introversão da

¹⁰⁵ Destacamos o termo para, justamente, marcar a importância desse campo intermediário, vivo, que é a função simbólica.

libido, não era simplesmente uma renúncia ao mundo para um estado apático e aleatório, ou mesmo doentio. Ao contrário, foi necessário mergulhar em si mesmo, como dito anteriormente, em busca de seu mito pessoal.

Jung precisava romper com uma ambiência que já não lhe atendia interiormente. Mergulhou nesse incômodo, encontrando primeiro em si a resposta para seu conflito e, a partir dessa experiência pessoal, pode construir uma teoria que trata justamente dessa falta de sentido, na qual nossa sociedade ainda está aprisionada. Como diz Edinger (1984, p. 9, tradução nossa): “assim como a descoberta de Jung de sua própria carência de mito correspondia à condição desprovida de mito da sociedade moderna, a descoberta de seu próprio mito individual provará ser a primeira emergência do nosso novo mito coletivo”¹⁰⁶.

Mesmo sem ter modelos a seguir, de alguma forma, Jung (2013, p. 117) sentia que essa era a atitude a tomar: “minha alma, contigo devo continuar minha viagem. Contigo quero caminhar e seguir para a minha solidão”. Em 1935, Jung apresentou algumas palestras em Tavistock. Nelas, descreveu o efeito transformador de assumir eticamente esse trabalho interior. Provavelmente, estava-se referindo à sua própria experiência. Em suas palavras:

A descida à profundidade trará a cura. É caminho para o encontro pleno, para o tesouro que a humanidade sempre buscou sofrendo, e que se esconde num lugar guardado por um perigo terrível. É o lugar da inconsciência primordial, e ao mesmo tempo de cura e redenção, pois contém a *joia da inteireza*. É a caverna onde mora o dragão do caos, e também a cidade indestrutível, o círculo mágico ou *temenos*, o recinto sagrado onde os fragmentos separados da personalidade se unem. (Jung, 1997 [1935], § 270, grifos nossos)

Nos escritos iniciais do *Liber Novus*, estão os registros que demonstram a procura de Jung por sua alma: “minha alma, onde estás? [...] Eu sacudi de meus pés o pó de todos os países e vim a ti, estou contigo; após muitos anos de longa peregrinação voltei novamente a ti. Devo contar-te tudo o que vi, vivenciei, absorvi em mim?” (Jung, 2013, p. 116). Em 13 de novembro de 1913, ainda no início do

¹⁰⁶ No original: “Just as Jung's discovery of his own mythlessness corresponded to the mythless condition of modern society, so the discovery of his own individual myth will prove to be the first emergence of our new collective myth.”

processo, ele constata: “estou cansado Minh’alma.¹⁰⁷ Já dura demais o meu caminhar, a minha busca por mim fora de mim” (Jung, 2013, p. 119).

Mesmo nesse início do caminho, ele não só encontrou significado em sua *alma*, mas, graças a esse encontro, o mundo e as pessoas revelaram outro sentido para ele: “em minha viagem equivocada através das coisas, descobri a humanidade e o mundo. Encontrei pessoas. E reencontrei a ti, minha alma, primeiramente em imagem na pessoa e, depois, em ti mesma. Encontrei-te lá onde menos esperava” (Jung, 2013, p. 119).

Jung e os demais colegas – Alfred Adler, Sigmund Freud, Théodore Flournoy, entre outros – viviam um momento importante das pesquisas a respeito do inconsciente com seus pacientes. Consequentemente, as associações e os projetos comuns tinham o potencial de amparar e mesmo fortalecer sua carreira como psiquiatras. Mesmo assim, algo em Jung o impelia a seguir essa voz que vinha de seu interior. Via a necessidade de trilhar outro caminho, um não antes palmilhado.

Paradoxalmente, apesar de todo o sofrimento e tensão, que em muitas passagens registrou, encontrava, nesse processo, alegria e satisfação: “que calor de alegria rever-te minha alma muito tempo renegada!” (Jung, 2013, p. 116). Mesmo tendo ele abdicado do que já havia conseguido materialmente para dar vazão ao que estava acontecendo em seu interior, nas palavras a seguir fica claro a força que lhe chegava desses encontros:

Esta vida é o caminho, o caminho de há muito procurado para [o] inconcebível, que nós chamamos divino. Não existe outro caminho. todos os outros caminhos são trilhas enganosas. Eu encontrei o caminho certo, ele me conduziu a ti, à minha alma. Eu volto retemperado e purificado. Tu ainda me conheces? Quanto tempo durou a separação! Tudo ficou tão diferente! E como te encontrei? Maravilhosa foi minha viagem. Com que palavras devo descrever-te? Por que trilhas emaranhadas uma boa estrela me conduziu a ti? (Jung, 2013, p. 116)

Podemos compreender que aquela experiência trouxe também para Jung certo contentamento interior. Embora distante de sua alma, conforme relata nas falas iniciais, ele sempre buscou um sentido interior para a sua vida, como demonstram alguns relatos em *Memórias*. Sua história pessoal tem a ver com uma busca por

¹⁰⁷ N’Os *Livros Negros*: “e deito minha cabeça em teu ombro” (Jung, 2020b, p. 150).

sentido. Talvez seja essa atitude essencial que o tenha proporcionado essa forma de ver a vida: “A vida reconduziu-me a ti. Vamos agradecer à vida o fato de eu ter vivido, todas as horas felizes e tristes, toda alegria e todo o sofrimento” (Jung, 2013, p. 116). É como um fazer as pazes com a adversidade e encontrar nela algum significado sagrado.

Na clínica, essa disposição para compreender os vários lados dos acontecimentos e, além disso, para acolher e suportar os paradoxos facilita muito o processo terapêutico. Vemos essa abertura na teoria de Jung também. Como ele mesmo disse, em *Estudos alquímicos*: “não se chega à claridade pela representação da luz, mas tornando consciente aquilo que é obscuro. Mas isso é desagradável e, portanto, impopular” (Jung, 1983a [1945], p. 335). Esse foi um processo vivido no *Liber Novus*, trazer à luz as polaridades esquecidas.

5.2 AS PERSONIFICAÇÕES¹⁰⁸ DOS OPOSTOS

Serão algumas dessas polaridades de que falávamos no tópico anterior que ressaltaremos a partir de agora. Faremos alguns comentários, mas não no sentido de explicar, pois como Shamdasani (*in* Jung, 2013) disse, na introdução do *Liber Novus*, não há necessidade de interpretação suplementar, uma vez que a obra já tem a sua. Assim como, ao apresentar as imagens, procuraremos permitir-lhes que falem por si só. Além disso, para ampliá-las, iremos lançar um paralelo com a própria teoria do autor.

Há uma frase que ilustra bem a relevância dada no *Liber Novus* à personificação dessas polaridades, no sentido de abrir um diálogo entre elas e já indicando o que trataremos no próximo tópico:

Vossa alma sofre necessidade, pois em seu mundo pesa a cobiça. Quando olhais para fora de vós, vedes a mata ao longe e as montanhas e para além disso vosso olhar sobe para os espaços siderais. Mas quando olhais para dentro de vós, vedes novamente o que está perto, longe e infinito, pois o mundo interior é tão infinito

¹⁰⁸ Jung criou um método, a imaginação ativa, capaz de tornar consciente as imagens inconscientes. Personificá-las foi o que lhe livrou de um surto psicótico à época, pelo fato de, ao personificá-las e debruçar-se sobre elas, foi possível integrá-las à consciência, diminuindo assim a carga afetiva inconsciente. Sendo assim, os personagens que aparecem no *Liber Novus* são manifestações objetivas dos conflitos vividos por Jung naquele período. Daí o título do tópico: “As personificações dos opostos”.

quanto o mundo exterior. Assim como tendes parte na natureza multiforme do mundo através de vosso corpo, assim tendes parte na natureza multiforme do mundo interior através de vossa alma. Este mundo interior é realmente infinito e em nada mais pobre do que o exterior. O ser humano vive em dois mundos. Um demente vive aqui ou lá, mas nunca aqui e lá. (Jung, 2013, p. 205)

Foi o que Jung fez: viveu em ambos. Desde criança seu mundo interior era vívido, presente. Nosso autor precisava se comunicar com esse *lado de dentro*, pois seu mundo interior era tão infinito quanto o mundo exterior. Era necessário aceitar esse caminho e, para segui-lo, permitir a própria morte simbólica, a morte do ego e da *persona*. Jung reconheceu que a maior riqueza, não menor do que a do mundo exterior, poderia ser encontrada dentro de si mesmo. Todavia, ele deveria abrir mão da *velha casca*, assim como a imagem da *serpente*, que *se deixa inteira para traz para viver em uma nova pele*. Assim, nosso estudo aponta para a ideia na qual Jung fez a sua “oblação” ao *espírito dos tempos*, começando por abdicar de seu posicionamento profissional à época, além de seu conhecimento científico até então conquistado.

No sentido de compreender a importância daqueles exercícios de imaginação ativa, transcrição e revisão comentada das personificações para a sanidade de Jung, vejamos um relato seu sobre aquele período:

Trabalhei neste livro por dezesseis anos. O conhecimento da alquimia, em 1930, afastou-me dele. O começo do fim veio em 1928, quando Wilhelm me enviou o texto da *Flor de ouro*, um tratado alquimista. Então o conteúdo deste livro encontrou o caminho da realidade e eu não consegui mais continuar o trabalho. Ao observador superficial isto parecerá uma loucura. E teria se tornado isso mesmo, se eu não tivesse conseguido deter a força dominante das experiências originais. Com a ajuda da alquimia pude finalmente ordená-la dentro de um todo. Soube sempre que essas experiências continham algo precioso e por isso não sabia fazer coisa melhor do que lançá-las num livro “precioso”, isto é, valioso, e desenhar as imagens que me apareciam na revivescência – tão bem quanto possível. Sei que foi tremendamente inadequado este empreendimento, mas apesar de muito trabalho e desvios, fiquei fiel [...]. (Jung, 2013, p. 489)

O trecho a seguir, extraído d’*Os Livros Negros*, embora seja longo, traz uma ideia clara da profundidade com que Jung viveu aquele compromisso:

Todas estas coisas me afastam tanto da minha ciência, com a qual eu acreditava ter um compromisso firme. Através dela eu quis servir à humanidade, e agora, minh'alma, me levas a estas coisas novas. Sim, é o mundo intermediário, o mundo sem caminhos, o mundo multiplamente cintilante. Eu esqueci, alcancei um novo mundo que, antes, me era estranho. Não vejo caminho nem ponte. Aqui deve se tornar verdade o que eu acreditava sobre a alma, ou seja, que ela conhece melhor o seu próprio caminho e que nenhuma intenção pode ditar-lhe um caminho melhor. Sinto que uma grande parte é cortada da ciência. Creio que isso é necessário, para o bem da alma e de sua vida. Atormenta-me o pensamento de que tudo isso deva acontecer por mim e que talvez ninguém possa obter luz daquilo que eu consiga trazer à superfície. Mas a minha alma exige esse desempenho. Devo poder fazer isso também apenas para mim, sem esperança – por amor a Deus. É, verdadeiramente, um caminho difícil. Aqueles anacoretas dos primeiros séculos cristãos, porém – fizeram eles coisa diferente? E foram eles, porventura, os piores ou mais inúteis das pessoas que viviam na época? Difícilmente, pois foram eles que tiraram as consequências mais rigorosas da necessidade psicológica de seu tempo. Abandonaram mulher e filho, riqueza, glória e ciência e se voltaram para o deserto – por amor a Deus. Assim seja. (Jung, 2020c, p. 99, sublinhado do original)

Jung seguiu sua alma e o que ela lhe orientara: “Deves ficar sério e por isso despede-te da ciência. Há nela infantilidade demais. Teu caminho vai para a profundidade. A ciência é por demais superficialidade, somente palavras, apenas instrumento. Mas tu precisas ir à obra” (Jung, 2013, p. 417). Ele aceitou o caminho para o deserto, aceitou o sacrifício de buscar onde não saberia o que encontrar e trouxe uma teoria ímpar, com erudição e com vivência. Poucos conseguem realmente viver *aqui* e *lá*, mas pelo exemplo de Jung, explanados na composição de sua teoria e na obra sobre a qual aqui nos debruçamos, podemos ver que é possível, e mesmo desejável, o ser humano viver em *dois mundos*.

5.2.1 O espírito das profundezas e o espírito da época

Jung escreveu sobre o *espírito das profundezas* e o *espírito da época*. Disse que, até aquele momento, servira ao *espírito da época*, caracterizado pelo uso, pelo valor e pela racionalidade. Porém, que, além desse, descobrira um *outro senhor*, o *espírito das profundezas* (Jung, 2013).

Na parte dos *comentários*, Jung (2013, p. 117) escreveu que foi o *espírito das profundezas* que fê-lo se aproximar de sua alma de nova maneira: “eu pensava e falava muita coisa da alma, sabia muitas palavras eruditas sobre ela, eu a analisei e fiz dela o objeto da ciência”. Em nota, Shamdasani relembra que esse tema se tornou um ponto importante da obra posterior de Jung. Refere-se à quando este trata da *equação pessoal*, em *Tipos psicológicos* (Jung, 1991a [1921]), demonstrando a importância de se levar em conta a personalidade do pesquisador, pois esta interfere em suas pesquisas. No trecho citado, foi sua *alma* quem teve a relevância e o analisou e não, como era de costume, ser *ela* tão somente um mero *objeto* de seu estudo, no qual o pesquisador, isolado dos efeitos desse contato, a dissecava como a um elemento para pesquisas neurofisiológicas. Escreve Jung (2013, p. 117):

Eu pensava e falava muita coisa da alma, sabia muitas palavras eruditas sobre ela, e a analisei e fiz dela um objeto da ciência¹⁰⁹. Não tomei em consideração que minha alma não pode ser objeto de meu juízo e saber; antes, meu juízo e saber são objetos de minha alma. Por isso obrigou-me o espírito da profundidade a falar para a alma, a invocá-la como um ser vivo e subsistente em si mesmo. Eu tinha de entender que havia perdido minha alma.

A questão das polaridades, além de, lembrando, já ter surgido no desenvolvimento pessoal de Jung desde a infância, aparece também em toda a obra como uma série de oposições estruturadas. Shamdasani (*in* Jung, 2013, p. 44) afirma, na introdução do próprio *Liber Novus*, que, tendo por base comparativa a “autobiografia posterior de Jung, o espírito da época corresponde à personalidade número 1 e o espírito das profundezas corresponde à personalidade número 2. Por isso, esse período poderia ser considerado um retorno aos valores da personalidade número 2”. O *Liber Novus* traz especialmente o resgate da imaginação mitopoética, “um retorno aos valores da personalidade número 2”. O método criado por Jung pode ser visto como uma proposta de reconciliação da consciência com as manifestações do inconsciente. E, em essência, um *caminho* em direção ao

¹⁰⁹ No texto original há uma nota de Shamdasani (*in* Jung, 2013, p. 117, nota 37) que diz o seguinte: “Jung se refere aqui à sua obra mais antiga. Ele escreveu por exemplo em 1905: ‘O experimento de associações ao menos nos fornece os meios de traçar o caminho da pesquisa experimental para chegar aos segredos da psique doentia’ (OC, 2, § 897)”.

processo de individuação. Enquanto terapêutica e cosmovisão, seria relevante compreender e avaliar, em que medida esse método pode ser útil para trazer alguma solução para a crise espiritual¹¹⁰ atual.

Esses temas tratam, justamente, de um dos fundamentos de sua teoria, a capacidade inata do ser humano de tornar-se um indivíduo completo, equilibrando razão e intuição, em um diálogo mútuo, constante, entre a consciência e o inconsciente. Essa foi uma das críticas e alertas de Jung (1991b [1951], § 564): “a pretensão arrogante da consciência de ser ela mesma a totalidade da alma, reconhecendo que a alma é uma realidade impossível de ser abarcada com os atuais recursos do conhecimento”. Como disse Shamdasani (*in* Jung, 2013, p. 44), “essa tarefa iria constituir um *leitmotiv* de sua obra erudita posterior”.

Sobre essa questão das polaridades, logo no início de *Liber Novus*, nos comentários, Jung (2013, p. 109) esclarece e demonstra a diferença entre os dois senhores, o espírito da época e o das profundezas:

Quando falo em espírito dessa época, preciso dizer: ninguém foi e nada pode justificar o que vos devo anunciar. Justificação para mim é algo supérfluo, pois não tenho escolha, mas eu devo. Eu aprendi que, além do espírito dessa época, ainda está em ação outro espírito, isto é, aquele que governa a profundidade de todo o presente.

Jung começa, assim, a tecer uma série de diferenças entre o *espírito da época*, que o convoca para o saber científico e o valor prático das coisas e, por outro lado, o *espírito das profundezas*, que confere à alma um significado vivo e a eterniza

¹¹⁰ Entendemos crise espiritual como conflito de sentido existencial. Sobretudo como a perda da conexão e relação, com formas de sentir-se ligado a uma totalidade maior, bem como um transcender do ego e do individualismo (Tacey, 2004). Uma certa abertura para a existência que abranda o enrijecimento das aspirações fundamentalistas, motivadas pelo medo e expressas em atitudes radicais de resistência às transformações e inovações que a vida proporciona. A espiritualidade, dessa forma, é vista como uma necessidade premente do ser humano tal qual as dimensões física, social e psicológica da saúde. E, assim sendo, reconhecida como uma quarta dimensão da saúde (Steinmann, 2008). Acima de tudo, um voltar-se a si mesmo enquanto dimensão psíquica de sentido, pois, como diz (1985o [1952], § 275) “quanto mais [...] alguém se torna consciente de si mesmo mediante o autoconhecimento e o agir correspondente, tanto mais desaparece aquela camada do inconsciente pessoal acumulada sobre o inconsciente coletivo. Por essa via, surge uma consciência que não está mais enredada no mundo mesquinho e pessoalmente sensível do Eu, mas que participa de um mundo mais amplo, do objeto. Essa consciência ampliada não é mais aquele emaranhado sensível e egoísta de desejos, temores, esperanças e ambições pessoais, que precisa ser compensado ou então também corrigido por tendências contrárias pessoais e inconscientes, mas é uma função relacional vinculada ao objeto, ao mundo, a qual transfere o indivíduo para dentro de uma comunhão incondicional, compromissiva e indissolúvel com o mundo”.

aos tempos imemoriais. No trecho a seguir, aparecem algumas de suas dificuldades e resistências a esse outro *olhar*:

O espírito dessa época gostaria de ouvir sobre lucros e valor. Também eu pensava assim e meu humano ainda pensa assim. Mas aquele outro espírito me força a falar apesar disso para além da justificação, de lucros e de sentido. Vazio de vaidade humana e cego pelo ousado espírito dessa época, procurei por muito tempo manter afastado de mim aquele outro espírito. (Jung, 2013, p. 109)

Vemos que, naquele momento, Jung não estava sendo enaltecido, muito ao contrário, confrontava-se com sua própria *sombra*, vaidade, arrogância e o significado profundo de sua erudição. Shamdasani (2015, p. 4, tradução nossa) avalia aquele momento dizendo: “os comentários de Jung aqui são impressionantes: a tarefa não é somente a tarefa hermenêutica da interpretação de imagens, e sim a tarefa de permitir-se ser ‘analisado’ pelo inconsciente¹¹¹”.

Jung precisou reconhecer que era necessário rever algo perdido e esquecido, sua alma, revalorizando-a como um aspecto vivo e autoexistente. Nesse confronto, estava em xeque o “materialismo secular e a ciência positivista que domina a cultura europeia. O *espírito das profundezas* instrui Jung a se afastar do *espírito da época* e olhar para as profundezas, falar com sua alma”¹¹² (Owens; Hoeller, 2014, p. 4, tradução nossa).

Em *Lamento dos mortos* (2015), Hillman e Shamdasani, elaboram uma série de conversas sobre diversos motivos que aparecem no *Liber Novus* e sobre o efeito dessa obra para a Psicologia. Entendem que, ao mergulhar no “interior de suas próprias profundezas, ele [Jung] encontrou as imagens que, de alguma forma, o tinham precedido. É uma descida para a ancestralidade humana”, de tal forma que, segundo esses autores, o significado que o *Liber Novus* traz, é o de “abrir a boca dos mortos” (Hillman; Shamdasani, 2015, p. 12).

Vejamos outro trecho na sequência dessas conversas, no qual enfatizam a importância dessa reconexão:

¹¹¹ No original: “Jung’s comments here are impressive: the task is not just the hermeneutic task of interpreting images, but rather the task of allowing oneself to be “analyzed” by the unconscious.”

¹¹² No original: “Secular materialism and positivistic science that dominates European culture. The spirit of the depths instructs Jung to turn away from the spirit of the time, and to look into the depths, to speak to his soul, “to call upon her as a living and self-existing being.”

JH: É uma abertura para os mortos e o profundamente pessoal. E o profundamente pessoal está se conectando com o passado através da história, está se conectando com tudo o que foi deixado e esquecido. Então, não é individuação nesse sentido. O processo é de conexão, ou de restauração, ou de memória. Por que não chamamos assim? O processo de lembrar. *Anamnesis*. [...]

SS: Para lembrar as formas que nos animam. [...]

JH: Relembrar as formas que nos animam, as formas que são negligenciadas e esquecidas e temidas, principalmente temidas, não nossas [...] Da totalidade da pessoa. (Hillman; Shamdasani, 2015, p. 102-3).

Jung continua, na parte dos *comentários*, examinando como ele tinha levado a vida até aquele momento, dando-se conta da desilusão necessária. Tal desapontamento reflete aspectos posteriores importantes de sua teoria. No fragmento a seguir, podemos ver representados o que depois se tornou um pano de fundo para o *inconsciente coletivo* e os *arquétipos*. Testemunhamos o valor dado por Jung, em toda sua obra, à força do inconsciente e à vida simples, refletido em sua atitude nos últimos anos de sua vida: estar próximo à vida natural. Aliás, no *Liber Novus* como um todo, há um rompimento com uma série de premissas e valores modernos: a explicação, a medida, a objetividade científica. Os sonhos não podem ser medidos, os conteúdos simbólicos não podem ser medidos. Eis o trecho:

Mas não me dei conta de que o espírito da profundidade possui, desde sempre e pelo futuro afora, maior poder do que o espírito dessa época que muda com as gerações. O espírito da profundidade submeteu toda vaidade e todo orgulho à força do juízo. Ele tirou de mim a fé na ciência, ele me roubou a alegria da explicação e do ordenamento, e fez com que se extinguisse em mim a dedicação aos ideais dessa época. Forçou-me a descer às coisas mais simples e que estão em último lugar. (Jung, 2013, p. 109)

Jung foi um pesquisador da alma, um pensador crítico de seu tempo. Os registros do *Liber Novus* deixam clara a tensão entre seu pensamento e o *Zeitgeist* (espírito da época). Percorrendo suas cartas e sua teoria, pode-se notar que sua inquietação voltava-se para o que denominou de neurose do nosso tempo, ou seja, estava centrada na situação espiritual humana da modernidade: um certo sentimento de inutilidade e acompanhado, muitas vezes, de vazio religioso.

Tanto assim que, para Jung, a neurose do nosso tempo é justamente a falta de sentido. Por outro lado, a busca do significado é o fator fundamental para a

autorrealização. É ela que promove a união dos opostos, ao estimular continuamente a comunicação entre as polaridades da psique. Jung viu nessa atitude um caminho possível de reconciliação para a personalidade. Por meio de sua teoria elaborou e estabeleceu uma ponte para o diálogo “entre os reinos internos e não racionais e o reino racional externo, ao qual ele se referiu como o *espírito da época*. Ele propôs que, ao manter a *tensão dos opostos*, emerge um terceiro aspecto ou *função triúna*”¹¹³ (White, 2020, p. 6, tradução nossa), isto é, a *função transcendente*.

Aqui, mais uma vez, as polaridades se apresentam:

[...] o espírito da profundidade tomou minha razão e todos os meus conhecimentos e os colocou a serviço do inexplicável e do absurdo. Ele me roubou fala e escrita sobre tudo que não estivesse a serviço disto, isto é, da inter fusão de sentido e absurdo, que produz o sentido supremo. (Jung, 2013, p. 109)

Mas não só, aparece também a necessidade da união entre os opostos, a razão a serviço do inexplicável, o ego em consonância ao *Self*. Para que a vida aconteça em sua plenitude, “profundidade e superfície devem misturar-se para que surja a nova vida, mas a nova vida não nasce fora de nós, e sim dentro de nós”, e não externamente, pois a “vida não vem das coisas, mas de nós” (Jung, 2013, p. 137). Logo, podemos perceber que é justamente ao unir (sentido e absurdo, profundidade e superfície, consciência e inconsciente) que a psique transcende as polaridades e encontra o sentido supremo, isto é, além do material, palpável, ou seja, um sentido existencial, espiritual.

Apoiado em sua experiência clínica, Jung (1991e [1951], § 4) afirmou, em *Psicologia e alquimia*, que “o tratamento das neuroses se abre para um problema bem mais amplo, além do campo exclusivamente médico e diante do qual a ciência médica é de todo insatisfatória”. É uma difícil tarefa reconciliar o pensamento científico à fé religiosa, pois as verdades ocultas, o mistério, já não mais exercem autoridade e nem despertam fascínio. No entanto, as “verdades psicológicas não são conhecimentos metafísicos. São, pelo contrário, modos habituais de pensar, de

¹¹³ No original: “Between the inner, non-rational realms and the outer rational realm which he referred to as the spirit of the times. He proposed that by holding the tension of the opposites, a third aspect or reconciliatory function emerge which he referred to as the “triune function.”

sentir e agir que se revelam úteis e proveitosos à luz da experiência” (Jung, 2000b [1948], § 25). Em carta ao padre Victor White, Jung (2001, p. 391) escreveu o seguinte:

É da maior importância que as pessoas cultas e “esclarecidas” reconheçam a verdade religiosa como algo vivo na alma humana e não como uma relíquia abstrusa e irracional do passado. É preciso ensinar as pessoas a verem onde elas entram no processo, caso contrário não haverá ponte que ligue o abismo entre a mente culta e o mundo das ideias dogmáticas que esta mente não compreende e que, além do mais, ofende sua razão. [...] A compreensão começa com a mente individual, e isto significa psicologia.

Jung está falando do processo de individuação, de um fenômeno psicológico, não religioso em *stricto sensu*. De um processo que começa com o reconhecimento da sombra, isto é, com o mal em si. O mesmo mal que vemos no mundo habita o coração de cada um. Para se relacionar com as figuras de luz, é preciso atravessar a escuridão, já dizem as grandes tradições espirituais. É preciso responsabilizar-se pelo próprio processo de busca de sentido. É como uma não escolha. Marie Louise Von Franz (*in* Jung, 1964, p. 209) disse que “os processos reais de individuação – o consciente chegar a um termo com o próprio centro interior (núcleo psíquico) ou o *Self* – geralmente começam com um ferimento na personalidade”. Assim como aconteceu a Jung, que, graças a seu ferimento, buscou sentido para as imagens absurdas e conflitantes que lhe atormentavam. Dessa maneira, encontrou a possibilidade de cura para si mesmo e, de tal modo, por sua teoria, apresentou-a aos demais. Uma teoria que emergiu a partir da *função transcendente*.

5.2.2 O curador ferido

Na Antiguidade clássica, a doença era vista como uma intervenção divina (aqui poderíamos compará-la a uma intervenção “de forças inconscientes”). A cura, portanto, só poderia ocorrer por intermédio de outra ação divina. Desse modo, outorgava-se à causa da doença também um poder “curativo”. “A divina *afflictio* contém, dessa maneira, seu próprio diagnóstico, terapia e prognóstico, desde que, é

claro, a atitude correta em relação ela tenha sido adotada” (Guggenbühl-Craig, 1983, p. 72).

Os tratamentos consistiam em uma série de rituais nos quais o doente era levado a um estado de sono e, ao sonhar, “entregava-se ao poder divino” (Guggenbühl-Craig, 1983, p. 72). Ao acordar, relatava seu sonho e recebia, assim, do sacerdote o seu tratamento. “O que possibilitava a atitude adequada era o culto que consistia simplesmente em deixar a cargo do médico divino toda a arte da cura” (Guggenbühl-Craig, 1983, p. 72). Por ser ele a doença, ele mesmo tinha sido acometido por ela (ferido ou perseguido como Esculápio ou Trofônio); e sendo ele também um paciente divino, conhecia o caminho da cura. É a um deus nessas condições que se aplica o oráculo de Apolo: “aquele que fere também cura” (Guggenbühl-Craig, 1983, p. 72).

É interessante refletirmos sobre o que nos mostra essa imagem. Por um lado, o processo de cura acontecia justamente em um templo de Apolo ou Febo, o *iluminado*, considerado o deus do Sol, patrono da luz, representante das artes, da beleza e da juventude. Por outro, o método para a mesma cura era o sonhar, isto é, prevalecia o caminho da noite, do inconsciente e, portanto, do imaginar como fonte de sabedoria. Isso nos indica que há um *pattern* (um padrão) que aponta para a união das polaridades como caminho para a sanidade. Enfim, a condição capaz de promover a integridade; logo, o funcionamento saudável da psique está ligado à reconciliação dos opostos.

Ademais, do ponto de vista da análise clínica, esse *lugar* do analista traz a exigência da necessidade de ser ver como *ferido* também. Pois a dor, quando tratada, fornece uma via de seu método de tratamento, juntamente com o aprofundamento nos estudos; mas só esses últimos são insuficientes, pois apenas uma *alma* humana pode se relacionar com outra. Segundo Jung, sofreremos da mesma relativa de liberdade que nossos pacientes com relação ao inconsciente. Eles, quando procuram a análise por uma neurose, “são prisioneiros do inconsciente, e quando nos esforçamos por penetrar, com muita compreensão, naquela esfera de forças inconscientes, temos de defender-nos das mesmas influências” (Jung, 1992d [1942], § 182) que os fizeram sucumbir. Por isso a importância da análise e da supervisão, já indicadas por Jung (1992d [1942], § 179)

em sua época, pois “não é possível levar um paciente além do ponto em que estamos”. Além disso, ele afirma, citando o alquimista Dorneus:

Dorneus diz em sua *Philosophia meditativa*: “Jamais farás com que os outros se tornem o Um, se antes tu mesmo não te tornares Um”¹¹⁴. Qualquer que seja o sentido do “Um” para o alquimista, ele se refere ao “artista” como sujeito, cuja unidade é colocada como *conditio sine qua non* para a realização completa da obra. Não há dúvida alguma de que se trata da condição psicológica da obra e que esta é fundamental. (Jung, 1991a, [1951], § 358)

Ao longo do *Liber Novus*, Jung se entregou à busca dessa unidade consigo mesmo, de reconhecer e entrar em contato com aquilo que fora antes rejeitado, com o oposto, o adversário. Procurou a unidade da personalidade em acordo com multiplicidade de aspectos do eu. Paralelamente, em toda sua obra, sua ênfase foi na ideia de que a cura da ferida da consciência unilateral é justamente a parte que falta para trazer a integridade. Ele explica que, para a experiência de totalidade, é preciso acolher, conscientemente, o princípio oposto, pois, tal qual uma árvore, todos os ramos pertencem ao mesmo tronco ou princípio, que cresce de uma mesma raiz (Jung, 2013). Portanto, o funcionamento psíquico baseado apenas na cisão é um estado equivocado de ser e estar no mundo.

Relembramos parte de um trecho citado anteriormente, para enfatizar a necessidade de responder e acolher os paradoxos da psique: “o ser humano vive em dois mundos. Um demente vive aqui ou lá, mas nunca aqui e lá” (Jung, 2013, p. 205). Nos faz refletir que a clareza do raciocínio não é garantia de sanidade. Em exagero, ao contrário, pode significar, por exemplo, alguma defesa ligada à necessidade de controle. Há que se entregar também ao *absurdo*, ao incomensurável. Simbolicamente, aqui, vivenciar esses dois mundos (da consciência e do inconsciente) é como viver os ciclos biológicos do dia da noite. Ambos são igualmente necessários, e a perturbação em qualquer um desses ciclos afeta o ritmo dos acontecimentos presentes e futuros. No caso de nosso autor, embora o experimento com a imaginação ativa tenha se dado em ambiente seguro, em momentos escolhidos por ele para o recolhimento e as reflexões, o surgimento em si das imagens interiores era espontâneo e, por vezes, trazia momentos terrificantes,

¹¹⁴ O autor coloca em nota a referência e o original: “*Theatr. Chem.* (1602) I, p. 472: ‘*Ex alijs nunquam unum facies quod quaeris, nisi prius ex teipso fiat unum*’” (Jung, 1991a, [1951], § 358, nota 29).

como vimos em vários de seus relatos. Retornar a cada noite e se colocar diante dessas imagens representava a busca, a necessidade de vivenciar esses dois mundos.

Como já dissemos nos tópicos precedentes, Jung viveu essa experiência de cisão e, como um *curador ferido*, encontrou um meio de lidar com as oposições, transformando-as, transcendendo-as. Esta é mais uma polaridade que aparece no *Liber Novus*: de um lado, a cura, de outro, o sofrimento; o antidoto e o veneno; o médico e o paciente; o curador e o ferido. Entretanto, pela visão junguiana, não separados, mas juntos, interligados.

Aliás, segundo as pesquisas de Jung em tratados alquímicos, essa condição de sofrimento é inerente e mesmo crucial ao processo de individuação. Ter consciência do próprio sofrimento é um primeiro passo e condição necessária básica para o amadurecimento da personalidade. Toda transformação é uma espécie de sofrimento e perda; inevitavelmente, abrimos mão de algo para que o novo possa surgir, essa é a condição para a transformação.

Vejamos o que diz Edinger (2018, p. 35) a esse respeito:

O simbolismo do ferimento constitui uma parte importante do processo de individuação. O ego é sempre e inevitavelmente ferido por seu maior e inicial encontro com o inconsciente. Na verdade, no primeiro encontro, o choque é sempre terrível. Entretanto este ferimento é uma condição absolutamente necessária – não se trata [de] um infeliz acidente que eventualmente pudesse ter sido evitado por meio de cuidadosa consideração. Não, o ferimento encontra-se embutido na estrutura arquetípica da própria psique. Ele é inevitável, e é expresso por meio de diferentes imagens.

5.2.2.1 *Izdubar*

Na trajetória do *Liber Novus*, diversos personagens encontram-se na condição inicial de ferimento. Destacamos, aqui, *Izdubar*, cuja aparição ocorre em um momento crucial da narrativa e representa um dos momentos mais importantes do *Liber Novus*. Esse encontro se dá após o eu onírico de Jung (2009, p. 247) atravessar “uma senda estreita [que] conduz por rochas verticais para o alto, ao cume da montanha”. No episódio, é justamente o diálogo a respeito do Ocidente que faz *Izdubar* adoecer.

Nota-se também que Jung ainda estava no começo do processo, rompera há bem pouco tempo com alguns de seus compromissos acadêmicos, que lhe proporcionavam prestígio. Por exemplo, no ano anterior havia se afastado de Sigmund Freud, precursor da Psicanálise e estimado colega, com o qual Jung tinha uma importante parceria. No mesmo ano, renunciara ao cargo de redator-chefe de uma importante revista de Psicanálise¹¹⁵, além do cargo de livre-docência na Universidade de Zurique. Dessa forma, Jung estava ainda sem uma base sólida, ao contrário, estava vivenciando, naquela época, uma profunda agitação.

No capítulo anterior, a partir do encontro com essa figura do Oriente, Jung escrevera que estava abrindo mão de seus antigos ideais. Diz ele dias antes no que depois intitulou *Os restos de templos antigos*:

Mas as ruínas¹¹⁶ estão no meu caminho. Elas dizem: “Em relação às pessoas tu deves ser isto ou aquilo”. Minha pele de camaleão se eriça. As ruínas insistem comigo e querem colorir-me. Mas já não deve ser. Nem o bem e nem o mal devem ser meus senhores. Empurro-as para o lado, restos ridículos de vida, e continuo meu caminho que me leva ao Oriente. (Jung, 2013, p. 245)

Há, nesse sentido, uma necessidade em Jung de romper com o que vivera até aquele momento. Sobre seus antigos métodos e valores, escreve: “eu não vivia, mas era impelido, um escravo de meus ideais” (Jung, 2013, p. 244). Provavelmente, com base nessa experiência, anos mais tarde, falou sobre o processo denominado *enantiodromia*, isto é, a inversão de valores no entardecer do desenvolvimento. Disse ele:

A passagem da manhã para a tarde é uma inversão dos antigos valores. É imperiosa a necessidade de se reconhecer o valor oposto aos antigos ideais, de perceber o engano das convicções defendidas até então, de reconhecer e sentir a inverdade das verdades aceitas até o momento, de reconhecer e sentir toda a resistência e mesmo a inimizade do que até então julgávamos ser amor. Não são poucos os que, vendo-se envolvidos no conflito dos contrários, se desvencilham de tudo quanto lhes parecera bom e desejável, tentando viver no polo oposto ao seu eu anterior. Mudanças de profissão, divórcios, conversões religiosas, apostasias de todo tipo são sintomas desse

¹¹⁵ *Jahrbuch für Psychanalytische und Psychopathologische Forschungen* [Anuário de Pesquisa Psicanalítica e Psicopatológica, tradução nossa].

¹¹⁶ Há uma nota explicativa nesta palavra dizendo: “Em vez disso, o esboço tem: ‘meus restos ideais de vida’ (p. 277)” (Jung, 2013, p. 245).

mergulho no contrário. A desvantagem da conversão radical ao seu contrário é a repressão da vida passada, o que produz um estado de desequilíbrio tão grande quanto o anterior, quando os contrários correspondentes às virtudes e valores conscientes ainda eram recalcados e inconscientes. (Jung, 1989a [1958], § 115)

Nos diálogos que apresentamos a seguir, vemos que se apresenta também uma necessidade de revisão dos valores coletivos. Há claramente uma crítica ao cientificismo, ao distanciamento humano de suas raízes instintivas; do imaginário mitológico, portanto, de um desencantamento da natureza e da consequente manipulação de seus atributos como recursos materiais. Além disso, o cume desse diálogo apresenta uma nova realização da imagem de Deus na psique humana e um retorno ao reconhecimento do imaginário como um funcionamento natural, adequado e ainda necessário à saúde psíquica.

Jung está caminhando do Oriente e encontra o *Deus gigante do Oriente* em uma visão em 8 de janeiro de 1914 (Jung, 2013, p. 247, nota 98). Ao entrar em contato com notícias dadas por Jung sobre os avanços da modernidade, após um diálogo fatídico, *Izdubar* adoece e quase morre. Vejamos alguns detalhes desse diálogo:

Iz¹¹⁷: “Vens do Ocidente? Sabes alguma coisa da terra do Ocidente? É este o caminho certo para a terra do Ocidente?”

Eu: “Eu venho de uma terra ocidental, cujos litorais são banhados pelo mar ocidental”.

Iz: “O sol afunda naquele mar? Ou toca ele, em seu ocaso, a terra firme?”

Eu: “O sol se põe muito além do mar”.

Iz: “Além do mar? O que existe lá?”

Eu: “Lá não há nada, espaço vazio. A terra é redonda e gira, além disso, ao redor do sol”.

Iz: “Maldito, donde te vem tal conhecimento? Então não existe em lugar nenhum aquela terra imortal, onde o sol entra para renascer? Falas a verdade?”

Eu: “Ó Izdubar, o mais poderoso, perdoa minha petulância, mas falo realmente a verdade. Venho de uma terra onde isto é ciência indiscutível e onde moram as pessoas que dão volta ao redor da terra em seus navios. Nossos cientistas sabem exatamente através de medições o quanto dista o sol de cada ponto da superfície da terra. Ele é um corpo celeste que está indizivelmente longe no espaço infinito.” (Jung, 2013, p. 248)

¹¹⁷ Tal qual na obra: Iz – Izdubar e Eu – Eu onírico de Jung.

Repara-se, nesse recorte, que a conversa se desenrola com Jung respondendo às perguntas poéticas de Izdubar: “O sol afunda naquele mar? Ou toca ele, em seu ocaso, a terra firme?” (Jung, 20009, p. 248). O gigante procura “alcançar o sol, a imortalidade” (Jung, 20009, p. 248). Mas Jung o desengana, pois seu repertório é outro, são as máquinas, as descobertas científicas e as palavras vazias que descrevem a realidade por meio de uma métrica racional: “Eu: ‘Lá não há nada, espaço vazio. A terra é redonda e gira, além disso, ao redor do sol’” (Jung, 2013, p. 248).

O *eu* de Jung (Jung, 2013, p. 248) percebe o efeito nocivo de sua explanação para a vitalidade de Izdubar, que é “tomado de medo sufocante”, e lhe diz:

Eu: O Izdubar, poderoso, é a ciência que tu chamas de veneno. Em nossa terra somos alimentados com isso desde a juventude, e isto pode ser um dos motivos de não nos desenvolvermos tão bem e permanecermos pequenos como anões. Quando olho para ti, fico pensando se não estamos todos envenenados de certa forma¹¹⁸. (Jung, 2013, p. 249)

Boechat (2014, p. 66-7) faz uma sintética observação do que está ocorrendo nesse encontro:

O confronto de Jung com Izdubar representa na verdade o confronto do pensamento racional consciente (Jung) com o pensamento mitológico do inconsciente (Izdubar). As diversas ilustrações desse encontro mostram um Jung como uma figura diminuta respeitosa, frente a um Izdubar gigantesco. Izdubar representa toda a tradição que a humanidade traz em sua história memorável, todas as suas aquisições e aprendizados depositados como memória ancestral no inconsciente coletivo.

É nesse contato peremptório entre o pensamento científico racional e a mentalidade simbólica ligada à natureza mítica e à magia que o gigante fenece e quase morre. Mas é interessante notar que são as palavras encantatórias¹¹⁹ e a

¹¹⁸ Nessa passagem, há uma nota explicativa: “Em *Die Fröhliche Wissenschaft* [A gaia ciência], Nietzsche argumenta que o pensar nasceu do cultivo e da união de vários impulsos que tinham o efeito de venenos: o impulso de duvidar, de negar, de esperar, de coletar e dissolver (‘A doutrina dos venenos’, livro 3, seção 113, Frankfurt Am Main: Insel Verlag, 2000)”.

¹¹⁹ Encantações são cânticos védicos da antiga Índia (Boechat, 2014), que o *eu* de Jung profere junto a Izdubar. São quatro páginas de versos poéticos (266 a 270).

imaginação que salvam Izdubar. As mesmas palavras que no início do diálogo o adoeceram por seu veneno, agora o fazem rejuvenescido.

O *eu* de Jung, no momento fatídico, escolhe não ir embora, fica e toma para si a responsabilidade de salvar aquela figura que para ele era um imponente Deus gigante. Segue mais um recorte,

Assim encontrou a salvação o meu Deus. A salvação se deu por lhe acontecer exatamente o que se deveria considerar o impreterivelmente mortal, isto é, que fosse considerado uma trama da imaginação. Quantas vezes já se pensou que os deuses eram levados a seu fim dessa maneira¹²⁰. Foi realmente um grande engano, pois por meio disso o Deus era precisamente salvo. Ele não perecia, mas tornava-se uma fantasia viva, cujo efeito eu experimentei no meu próprio corpo: o peso que me cabia por natureza sumiu, o caminho quente-frio das dores já não queimava nem gelava a planta de meus pés, a gravidade já não me prendia ao chão, mas, leve como um a pluma, carregava-me o vento, enquanto eu carregava o gigante. (Jung, 2013, p. 263)

Izdubar é imaginado diminuto e colocado em um ovo no qual é zelado pelo *eu* de Jung até a sua transformação em *Phanes*, outro personagem que aparece adiante. Assim, vemos que um importante fenômeno ocorreu naquele episódio e concordamos com Boechat (2014, p. 66) quando diz: “Nietzsche declarou que Deus está morto. O processo de cura e restauração de Izdubar fala, ao contrário, da assimilação de um deus antigo a espaço simbólico interior e sua restauração sob nova forma, a *imagem simbólica*”. Portanto, Jung remete a uma nova espiritualidade, na qual os dogmas estáticos cedem lugar à experiência interna. Como dito no recorte anterior, espiritualidade “cujo efeito eu experimentei no meu próprio corpo” (Jung, 2013, p. 263).

Jung, em *Tipos psicológicos* (1991c [1921]), diz que “a consciência e a atitude racional orientada somente para os objetos externos, [*sic*] são incapazes de apreciar devidamente o valor e a importância da joia [...] [que] se perde irreparavelmente” (Jung, 1991c [1921], § 297). Na sequência, afirma que “o Deus renovado significa uma atitude renovada de vida intensa, uma nova consecução de vida, porque psicologicamente Deus significa sempre o valor maior, a maior quantidade de libido,

¹²⁰ Aqui uma outra nota assinalando a diferença entre essa passagem a d’Os *Livros Negros*: “No esboço a frase soa assim: ‘quantos deuses e quantas vezes foi interpretado como fantasia, e assim se acredita ter acabado com ele’ (p. 134)” (Jung, 2013, p. 263, nota 115).

a maior intensidade de vida, o ótimo da vitalidade psicológica" (Jung, 1991c [1921], § 298). Portanto, o renascimento de Deus na psique é a renovação da vida, pois, como uma manifestação da libido, é a reconexão com a possibilidade do porvir.

5.2.2.2 *Salomé e Elias*

Ainda dentro dessa perspectiva do ferimento como etapa do processo de reconciliação entre os opostos, vemos alguns que outros personagens também têm algum tipo de lesão. *Filemon* tem um pé paralisado; *um dos degradados* tem um olho só e o rosto cheio de cicatrizes. *Salomé*, por exemplo, no início, é cega. Sem entrarmos propriamente na história da personagem bíblica *Salomé* ou no desenrolar completo dessa imagem no *Liber Novus*, segue um trecho da sua primeira aparição na imaginação ativa:

Na noite em que meditei sobre a natureza de Deus, veio-me à mente uma imagem: eu estava deitado numa profundidade escura. Um homem velho estava diante de mim. Tinha a aparência de um daqueles antigos profetas. A seus pés havia uma cobra preta. A certa distância vi uma casa cheia de colunas. Uma linda moça saiu da porta. Caminhava inseguramente, e percebi que era cega. (Jung, 2013, p. 157)

Esse *homem velho*, ao qual Jung se refere, é *Elias* – o profeta –, representante da busca pelos valores morais junto à *linda moça* – *Salomé*. Esta é a mulher que, nos escritos bíblicos é a responsável pela decapitação de João Batista – outro profeta que, justamente, fazia pregações contra a prática de incesto da qual ela era acusada. Ambos representam uma “*coincidentia oppositorum* entre o sagrado e o profano”¹²¹ (Drob, 2023, p. 66). Seguindo a trama tecida pelo diálogo entre esses pares de opostos, lemos:

Eu¹²²: “Sou aqui um estranho e tudo é maravilhoso, assustador como um sonho. Quem és tu?”
 E: “Eu sou Elias e esta é minha filha Salomé.”
 Eu: “A filha de Herodíades, a mulher sanguinária?”
 E: “Por que julgas assim? Tu vês, ela é cega. Ela é minha filha, a filha do profeta”. (Jung, 2013, p. 157)

¹²¹ No original: “*represents a coincidentia oppositorum between the sacred and profane*”.

¹²² Como na obra: “*Eu*” – eu onírico de Jung; “*E*” – Elias.

Vale destacar que, em 1925, enquanto reescrevia *Os Livros Negros* e pintava as imagens no *Liber Novus*, Jung apresentou uma série de seminários, em uma combinação única entre o pessoal, o histórico e o conceitual. Tais encontros foram transcritos e editados com o nome de *Seminários sobre psicologia analítica* e podem ser lidos como um introito pedagogicamente claro para a sua teoria. Os capítulos foram intitulados, “preleções”. Na *preleção 11*, ele faz algumas análises teóricas a respeito do “motivo” da *ferida* de *Salomé* e sobre a relação, aparentemente nada coerente, entre o par de opostos *Salomé* e *Elias*. Disse ele:

Quanto ao significado das duas figuras, *Salomé* é uma figura da alma, cega porque, embora ligue o consciente e o inconsciente, ela não vê o funcionamento do inconsciente. *Elias* é a personificação do elemento cognitivo, *Salomé* do erótico. *Elias* é a figura do antigo profeta cheio de sabedoria. Poderíamos falar destas duas figuras como personificações do *Logos* e do *Eros*, adaptadas de maneira muito específica. Isto é prático para o jogo intelectual; mas, como *Logos* e *Eros* são termos puramente especulativos, não científicos em nenhum sentido, mas irracionais, é muito melhor deixar as figuras como são, a saber, como acontecimentos, experiências¹²³. (Jung, 2014a [1925], p. 129)

Vê-se aqui a importância que Jung deu, para além do conhecimento intelectual, ao saber do coração, ao conhecimento que surge a partir do vivido e do sentido. O diálogo entre essas duas figuras da imaginação de Jung no *Seminário...* representa um elemento crucial para um funcionamento saudável da psique: uma de cunho afetivo, *Salomé*, e a outra, *Elias*, a personificação do elemento cognitivo. Isso nos faz refletir que ambas são inseparáveis, intercambiáveis em termos de peso e valor na economia da energética psíquica.

No *Liber Novus*, Jung (2013, p. 161), referindo-se a *Elias* e *Salomé*, disse que ambos são os “poderes de sua profundidade”. Relacionou *Elias* ao *pensar prévio* e *Salomé* ao *prazer*: Sobre o prazer ele afirma: “é a força que, sem forma e determinação, deseja e destrói formas. Ele ama a forma que ela assume em si, mas destrói a forma que ela não assume” (Jung, 2013, p. 161). Em seguida, demonstra o

¹²³ Na nota de rodapé, Shamdasani (in Jung 2014a [1925], p.129) descreve o final dessa frase com a seguinte versão: “Faz mais sentido deixar as figuras serem o que elas foram para mim naquele tempo – a saber, acontecimentos e experiências (*Introduction to Jungian Psychology*, p. 96-9)”. Esta diferença parece um detalhe, mas demonstra, nesta versão, uma maior implicação pessoal de Jung.

jogo dialético de ambos, dizendo que aquele que “pensa previamente é um vidente, mas o prazer é cego. Ele não prevê, mas deseja aquilo que toca. O pensar prévio não tem força e por isso não é movente. O pensar prévio precisa do prazer para alcançar a configuração” (Jung, 2013, p. 161).

Suas afirmações vão no sentido da importância insubstituível de ambos, pois *Logos* dá a forma e *Eros*, o conteúdo, a força propulsora. Em sua origem, “O prazer não é mais velho do que o pensar prévio, e o pensar prévio não é mais velho do que o prazer. Ambos têm a mesma idade e são intimamente unos por natureza. Só no ser humano torna-se manifesta a separação dos dois princípios” (Jung, 2013, p. 161). Daí a cisão, a perda da *alma*.

Outro aspecto importante a respeito desse par de opostos *Elias* e *Salomé*: de acordo com tipologia junguiana, introversão e extroversão, vistas no primeiro capítulo; além das quatro funções (intuição e sensação – pensamento e sentimento), *Elias* representaria a função principal de Jung, ou seja, a intuição, pois aparece no *Liber Novus* como um sábio, um profeta. Já *Salomé* estaria representando a função sentimento, a função inferior de Jung, daí a razão de ela estar cega. Jung interpreta que “Salomé, sendo instintiva e completamente cega, precisa dos olhos previdentes da sabedoria que Elias possui. A figura do profeta compensa a da alma cega” (Jung, 2014 [1925], p. 132).

Ainda nestes episódios com *Elias* e *Salomé*, um importante diálogo ocorre. Quando Jung assevera que *Elias* e *Salomé* são símbolos, *Elias* lhe respondeu:

E: “Tu podes chamar-nos de símbolos com o mesmo direito que podes chamar de símbolos também as outras pessoas iguais a ti. Nada enfraqueces e nada resolves ao nos chamar de símbolos”.
 Eu: “Tu me lanças numa confusão terrível. Vós quereis ser reais?”
 E: “Com certeza somos aquilo que chamas de real. Aqui estamos nós, e tu tens de nos aceitar. Tu tens a escolha”. (Jung, 2013, p. 168)

Questionando *Elias*, Jung (2013, p. 158) perguntou-lhe “que milagre vos uniu?”, ao que *Elias* respondeu “nenhum milagre. Foi assim desde o começo. Minha sabedoria e minha filha são uma coisa só”. Tais fragmentos desses diálogos com *Elias* demonstram uma virada epistemológica sobre a realidade do inconsciente, tornando a psique como realidade, como matriz produtora de consciência. No geral, “nossa consciência racional encontra-se tão identificada com a psique que ela não é

capaz de perceber a realidade objetiva das imagens psíquicas. A partir deste ponto de vista, as imagens nada mais são senão um derivativo da consciência” (Edinger, 2018, p. 10).

No entanto, não é o inconsciente que deriva da consciência, mas o inconsciente que produz e amplia a consciência a partir da assimilação do primeiro. Um conceito fundamental que Jung só formulou em obras tardias, como em *Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico* (Jung, 1985g [1946]). Jung vai além da visão do inconsciente como patológico em direção à psique criativa, a qual produz soluções para os conflitos. Consequentemente, torna o poder do ego relativo porque, por meio de técnicas como a *imaginação ativa*, faz surgir a possibilidade de criar *outros espaços* de expressão.

Reconhecemos, a partir de nossa leitura sobre o *Liber Novus*, que o que tornou possível para Jung construir sua teoria de uma maneira sólida foi justamente ter dado a si esse *espaço* de expressão. Dentro disso, pensamos que, em termos imagéticos, os nomeados *Escritos de transformação* – registros originais, isto é, o primeiro *esboço* (Shamdasani, 2020) do *Liber Novus* – representam propriamente as *raízes* da teoria de Jung. Raízes essas que aparecem em seu último sonho, já próximo à morte.

Vejamos a seguir, o que diz Barbara Hannah (2003, p. 360) em seu texto sobre a biografia de Jung:

Devemos a Ruth Bailey o último registro de um sonho dele, que sonhou algumas noites antes de sua morte. Ela gentilmente o escreveu para mim na época:

- 1) Ele viu um bloco de pedra grande e redondo em um local alto e aberto, com a seguinte inscrição: “Este é um sinal para você de totalidade e unidade”.
- 2) Muitos potes e vasos de cerâmica, do lado direito de uma praça quadrada.
- 3) Um quadrado cercado de árvores com raízes fibrosas saindo do chão e cercando-o. Havia fios de ouro reluzindo entre as raízes.

Ousamos fazer uma analogia entre o caminho psíquico percorrido por Jung e seu legado. Suas descobertas pessoais tornaram-se os fundamentos de sua teoria, apontam para a ideia de que o caminho de um que leva ao todo – o todo de si entrelaçado ao todo do mundo. São *insights* do quanto cada sujeito pode responder

ao mundo com sua trajetória individual. Esse caminho pessoal de Jung chegou a tal profundidade que reverberou no coletivo. Hoje, ainda, podemos refletir e aproveitar sua experiência pessoal graças à sua teoria. Esta tornou-se possível pelo seu aprofundamento em si mesmo. *Liber Novus* é uma indicação para o *caminho* do processo de individuação. Indicação essa que abrange e ultrapassa a personalidade de Jung.

A esse respeito, Hannah (2003, p. 360) faz um poético comentário que vale registrar aqui:

Agora que “a floração estava passando” e mostrando ser, como toda vida mortal, “uma aparição efêmera”, as raízes eternas, que eram também C. G. Jung, apareciam acima da superfície e se espalhavam protetoramente sobre ela. Esse sonho nos conta com a maior clareza que Jung estava morrendo na hora certa, e que estava na iminência de ser recebido por esse rizoma que ele sempre tinha sabido que estava lá como sua “vida invisível verdadeira”. Ou, para usar a linguagem que ele usou em *Memórias*, sua personalidade n. 1 estava morrendo, mas a n. 2 permanecia inalterada.

Voltando ao estudo do *Liber Novus*, entrelaçado com a teoria e a vida de Jung, vemos esse contínuo ciclo entre as polaridades. Em termos de dinâmica energética do psiquismo, é por meio de tal dialética *intermediária*, contrabalanceando a consciência e o inconsciente ao *criar* imagens, que a psique transforma a *si-mesma*. Reconhecemos também que é pelo *dínamo* provocado por essa conversa entre os *opostos* que a *função transformadora*, por assim dizer, *transcendente*, opera para a realização do indivíduo. Concordamos com Jung que esse indivíduo, por sua vez, é o único capaz de, ao responsabilizar-se por seu processo, promover as grandes transformações coletivas. E o faz graças à ressonância de sua energia psíquica, no encontro com o si-mesmo, materializada no seu fazer no mundo. Aqui acontece a verdadeira *coniunctio*, um certo estado de nova consciência, aquela que já consegue reconhecer a alteridade, ver que *são dois*, porém *unidos em um*.

Esse processo, longe de ser linear e sequencial, revela-se em uma série de transformações e desdobramentos. Isso porque esse estado de renovação, essa *nova* consciência, é impermanente e também envelhece. De ciclo em ciclo, algo na

psique precisará morrer e renascer, pois assim é a natureza das coisas. Vejamos a seguir um recorte sobre a necessidade dessa plasticidade:

A putrefação é de tão grande eficácia que apaga a velha natureza e transmuta tudo em outra nova natureza, e produz outro novo fruto. Todas as coisas vivas morrem nela, todas as coisas mortas decaem e, então todas essas coisas mortas ganham a vida novamente. A putrefação retira a acidez de todos os espíritos corrosivos do sal, torna-os macios e doces, transmuta suas cores, separa o puro do impuro e coloca o puro em cima, o impuro em baixo, cada um em si¹²⁴. (Paracelsus, 1967, p. 153, tradução nossa)

Jung nos dá um exemplo vivo desses processos descritos no excerto, por meio de sua perseverante exploração do material inconsciente, em seu *experimento* com as imagens. Lidos juntos, o *Liber Novus*, *Os Livros Negros* e a obra teórica de Jung apresentam um importante e extenso mapa da evolução do seu entendimento sobre a psique e, ainda da criação do seu método hermenêutico e construtivo. Outrossim, essa leitura combinada facilita a compreensão sobre como Jung buscou desenvolver e conectar as percepções adquiridas, incorporando-as à vida (Shamdasani *in* Jung, 2020a). Dessa forma, “na opinião de Jung, seu empreendimento pertencia não só a ele mesmo, mas também a outros; ele tinha chegado a ver suas fantasias como provenientes de uma camada mitopoética geral da psique, que ele chamou de inconsciente coletivo” (Shamdasani *in* Jung, 2020a, p. 12).

Nos *Seminários de 1925*, Jung fez uma importante reflexão sobre o episódio com *Elias*. Fez algumas conexões dessa camada geral da psique com a experiência com esse personagem e o quanto esse diálogo lhe fez aprender sobre a questão da objetividade dos conteúdos do inconsciente coletivo. Vejamos:

Eu já entabulara uma conversa interessante com o velho; e, contra todas as expectativas, o velho assumiu uma atitude um tanto crítica em relação à minha maneira de pensar. Ele disse que eu tratava os pensamentos como se eu próprio os tivesse produzido; mas, de acordo com a sua opinião, os pensamentos são como animais numa

¹²⁴ No original: “Putrefaction is of so great efficacy that it blots out the old nature and transmutes everything into another new nature and bears another new fruit. All living things die in it, all dead things decay, and then all these dead things regain life. Putrefaction takes away the acidity from all corrosive Spirits of salt, renders them soft and sweet, transmutes their colours, separates the pure from the impure, and places the pure higher, the impure lower, each by itself.”

floresta, ou pessoas numa sala, ou pássaros no ar. Ele disse: “Se você vê pessoas numa sala, você não dirá que você fez essas pessoas, ou que você foi responsável por elas”. Só então aprendi a objetividade psicológica. Só então pude dizer a um paciente: “Fique tranquilo, algo está acontecendo”. Existem coisas como ratos numa casa. Você não pode dizer que está errado quando tem um pensamento. Para compreender o inconsciente precisamos ver nossos pensamentos como acontecimentos, como fenômenos. Precisamos ter perfeita objetividade. (Jung, 2014a [1925], p. 135)

Há uma diferença indubitável em reconhecer ou não a *objetividade* da psique, inclusive, para a atividade clínica atual. Edinger (2018, p. 12) aponta para um importante detalhe: “a psique objetiva ou transpessoal está sempre brilhando através do material inconsciente, mas se estivermos exclusivamente preocupados com a dimensão pessoal, só seremos capazes de ver os aspectos pessoais do material”. Ou seja, é preciso ter em mente que o sujeito não está isolado em si mesmo e, ainda, sua vida, seus fenômenos internos não estão de modo algum separados da psique objetiva ou do restante do cosmo. Por mais incipiente que possa parecer tal conexão, ela acontece.

Na sequência, no mesmo texto, Edinger trata, ainda, de uma maneira indireta, essa ideia do *curador ferido*; sobre o quanto levar em conta o processo individual do analista modifica o seu trabalho clínico. Diz ele, “é certo que quase todos os sonhos encontram-se repletos de aspectos pessoais do sonhador, mas em grande parte deles, a psique objetiva brilha ao fundo. E se não formos capazes de vê-la, não seremos capazes de apontá-la ao analisando” (Edinger, 2018, p. 12). Com isso, o autor reafirma a necessidade de uma análise didática *de profundidade* e o peso da responsabilidade ética que esta acarreta. Isso porque, para encontrarmos essa *luz* nos processos internos de nossos analisandos, é preciso antes vivenciá-la em nós. É preciso buscarmos as raízes de nossa própria psique se quisermos facilitar o processo de outra.

Nesse sentido, há uma frase no *Liber Novus* bastante emblemática, *a voz*¹²⁵ lhe diz a Jung (2013, p. 115): “o caminho está em nós. Em nós está o caminho a verdade e a vida, vivei a vos mesmos”. Só existiu um Carl Gustav Jung, sua magnitude ou pequenez foram suas, somente suas. Entretanto, seu trabalho

¹²⁵ Nos primeiros diálogos que registra, tanto n’*Os Livros Negros* quanto no *Liber Novus*, Jung nomina o seu interlocutor como “A voz”.

individual nos aponta um caminho. Segundo esse, a cada um cabe o dever de seguir o *seu* próprio caminho. Com a luz e a treva que lhe cabem. Com o punhado de sementes e recursos que lhe foi ofertado pela vida. Devemos nos questionar, assim como Jung (2013, p. 128) fez a si mesmo com a pergunta: “Devo fazer do deserto um jardim? Devo povoar um país deserto? Devo abrir o jardim encantado do deserto? O que me leva para o deserto, e o que devo fazer lá?”.

Segundo a visão dos alquimistas, nos quais o próprio Jung se orientou e viu paralelos com as passagens do seu próprio caminho, há para cada indivíduo um caminho para a realização. Contudo, inevitavelmente, “o deserto está em vós. O deserto vos chama e vos puxa de volta, e se estivesseis chumbados com ferro ao mundo dessa época, o chamado do deserto quebra todas as correntes. Verdadeiramente, eu vos preparo para a solidão” (Jung, 2013, p. 112).

Entendemos que esse trabalho clínico, com base nos pressupostos de Jung, passa necessariamente por esse processo de putrefação, de morte, sofrimento e sacrifício. Inclusive a etimologia da palavra sacrifício denuncia sua essência: “ofício sagrado”. O que é tornar sagrado? Está aí uma pergunta que, de acordo com o episódio de Jung com Izdubar, exposto anteriormente, a resposta é eminentemente individual.

Não há luz sem trevas. Em diversas passagens de sua obra, Jung, repetidamente, afirma essa premissa. Não nos parece ao acaso. Ela está impresso nas pegadas do *Liber Novus*, na biografia de Jung, nos casos clínicos por ele apresentados em seus textos e nos tratados alquímicos por vezes mencionado por ele.

5.2.2.3 A serpente

Voltando aos últimos episódios supra-analisados, há ainda um terceiro elemento: “além de *Elias* e *Salomé*, encontro como terceiro princípio a serpente. Ela é uma estranha entre os dois princípios, ainda que ligada a ambos. A serpente me ensina a diversidade incondicional de natureza dos dois princípios em mim” (Jung, 2013, p. 162). A serpente aqui é o elemento intermediário, móvel, que se dá como ponte e passagem.¹²⁶

É interessante notar como Jung vai construindo sua experiência, elaborando-a a partir do encadeamento entre vivência e reflexão:

Quando olho a partir do pensar prévio para além do prazer, vejo em primeiro lugar a repugnante e venenosa serpente. Quando sinto a partir do prazer para além do pensar prévio, sinto primeiramente a fria e horrível serpente. A serpente é a natureza terrena do ser humano da qual não tem consciência. Sua maneira muda de acordo com o país e o povo, pois é o secreto que lhe afluí da mãe-terra nutriz. (Jung, 2013, p. 162)

Nota-se a função dialógica desse símbolo *serpente*: um olhar *de*, em direção *a*, um olhar *para*. Atravessar, sair do seu lugar já dado e ir ao encontro do lugar do oposto. Podemos dizer que dela extraímos a ideia da natureza ctônica, intrínseca e original da psique. Se a psique é vida e vida criadora, como disse Jung, então está coerente a seguinte fala:

A exemplo da serpente, o caminho da vida ziguezagueia da direita para a esquerda e da esquerda para a direita, do pensar para o prazer e do prazer para o pensar. Portanto, a serpente é um adversário e símbolo da inimizade, contudo uma ponte sábia que liga direita e esquerda através do desejo, segundo a necessidade de nossa vida. (Jung, 2013, p. 163).

Podemos refletir sobre a imagem da *serpente* a partir da ideia Hillmaniana de “ficar com a imagem” (Hillman, 2018, p. 41). Essa é uma expressão que afirma uma *práxis*, na qual busca-se preservar as características próprias apresentadas na imagem original. Metodologicamente, está ligada à experiência relacional direta com

¹²⁶ Em nota, Shamdasani (in Jung, 2013, p. 162, nota 172) relembra que “o esboço corrigido tem: ‘a serpente não é só um princípio separador, mas também unificador’ (p. 91)”.

o símbolo constelado. Significa implicar-se afetivamente com seus conteúdos e consequências, ao vivificar seus detalhes como se produzisse, naturalmente, uma nova *imaginação ativa* a partir da primeira, dando-lhe ação e sentido. Sobretudo, permitir que a imaginação expresse o significado implícito, ao *ouvir* o que dizem suas imagens.

Por esse modo, podemos verificar o símbolo da serpente como uma imagem e uma representação da *função transcendente*, e esta, como uma função natural da psique, com seu movimento inato para a homeostase, procura a união dos opostos. Contudo, todo esse processo, como o próprio nome diz, é caminho e não chegada, é meta em direção à completude. A serpente, por não se fixar em nenhum dos polos, é outra imagem similar, diríamos didática, para o inconsciente. Como imagem do movimento serpentino, transforma-se continuamente, é ágil, não fixa, mas fluída e constante. Assim como é o movimento natural da vida e da própria natureza.

Vejamos, ainda, o que Jung disse em 1916, no texto o qual ficou denominado *A função transcendente*. Já destacamos este trecho no capítulo anterior, mas aqui é pertinente trazê-la, pois esclarece e confirma o que dissemos acima: “a tendência do inconsciente e a da consciência são os dois fatores que formam a função transcendente. É chamada transcendente, porque torna possível organicamente a passagem de uma atitude para outra, sem perda do inconsciente” (Jung, 1985a [1916/1958], § 145).

Quando, nas reflexões anteriormente citadas, Jung disse que a serpente lhe “ensina a diversidade incondicional da natureza dos dois princípios presentes nele”, podemos fazer um paralelo com a *função transcendente*, como um *método per se* construtivo, propício ao diálogo com o inconsciente e, por isso, promotor de individuação, isto é, um sentido de realização e, portanto, de ampliação da consciência de si.

Por esse ângulo, tanto a imagem da *serpente* como a *função transcendente* exerceriam a mesma *função*, por assim dizer, “ensinar a diversidade incondicional presente”. Tal qual a função das reflexões profundas da análise que, “pressupõe[m] percepções que estão presentes, pelo menos potencialmente, no paciente, e por isso é possível torná-las conscientes” (Jung, 1985a [1916; 1958], § 145), o inconsciente, aqui, é o instrutor, e não aquela espécie de *apêndice* que, no máximo,

pode ser incômodo. Com isso confirma-se, em nosso entendimento, uma coerência na trajetória de Jung como pesquisador, pois desenvolveu seu método de maneira original, tateando a partir de si, experimentando, refletindo, registrando, reavaliando cada passo constantemente e, por fim, criando uma teoria sustentada por essa prática.

Podemos fazer, ainda, um outro paralelo entre a imagem da *serpente* e a *função transcendente*. De um lado, Jung (1987a [1939]) disse que a *função transcendente* pode ser chamada, ao mesmo tempo, de *método* e de *função*, porque os processos inconscientes de compensação são, justamente, o fator que produz a transformação psíquica de maneira intrínseca e natural. De outro, a maneira ziguezagueante da *serpente* (o seu *método*), ora de um lado ora de outro, sem fixar-se em nenhum extremo, é que faz (a função) de “ponte sábia que liga direita e esquerda através do desejo, segundo a necessidade de nossa vida” (Jung, 2013, p. 163).

Verificando à tríade *Salomé*, *Elias* e *serpente*, observamos, novamente, um paralelo com o processo natural da psique. A consciência do ego, ao buscar sustentar a tensão dos polos aparentemente distantes, *Salomé* e *Elias*, representações aparentemente irreconciliáveis, vê surgir o princípio unificador, representado simbolicamente pela *serpente*.

A esse respeito, isto é, da *serpente* como este *terceiro elemento* transformador, disse Jung (2014a [1925], p. 134) nos *Seminários* de 1925:

A serpente mostra o caminho para coisas escondidas e expressa a libido introvertida, que leva o homem a ultrapassar o ponto de segurança e os limites da consciência, expressos pela cratera profunda [...]. A serpente desvia o movimento psicológico aparentemente para o reino das sombras, dos mortos e das imagens erradas, mas também para a terra, para a concretização. Ela torna as coisas reais, as faz existir, à maneira do Yin. Visto que a serpente leva para as sombras; [...] ela leva a pessoa para as profundezas, conecta o em cima e o embaixo.

Existe ainda um outro paralelo mitológico que vale a pena registrar, confirmando um padrão arquetípico nesse *modo de operar* da psique. Jung (2014a [1925], p. 134), citando certos grupos tribais africanos, disse que eles referem-se à serpente assim:

“Minha serpente” – eles dizem: “Minha serpente me disse”, querendo com isso dizer: “Tive uma ideia”. Por isso, a serpente é também o símbolo da sabedoria, ela fala a palavra sábia das profundezas. Ela é totalmente ctônica, totalmente telúrica, como Erda, filha da terra. Os heróis mortos transformam-se em serpentes no mundo do além.

Não por acaso estarmos tratando desse símbolo neste tópico, o *curador ferido*, pois, do veneno da serpente se produz o próprio antídoto que irá curar o corpo enfermo por sua investida, muitas vezes fatal. Isso nos faz lembrar o que, desde o princípio deste trabalho está sendo dito, ou seja, que é a partir do encontro com a sombra, isto é, com a parte ferida da personalidade, que surge a possibilidade de o indivíduo se libertar do sofrimento e transcender as limitações da neurose.

Da mesma forma, com o mesmo respeito e cuidado necessários que se dever ter ao lidar com um animal como esse, é o que requer o contato com as profundezas do inconsciente. Ele é fonte de perigo e cura. A serpente, tal qual o inconsciente, exerce um apelo fascinante, “uma atração peculiar através do medo [...] mostra o caminho para as coisas escondidas e expressa a libido introvertida que leva o homem a ultrapassar o ponto de segurança e os limites da consciência, expressos pela cratera profunda” (Jung, 2014a [1925], p. 134).

O trecho a seguir ilustra com clareza o que acabamos de dizer sobre os perigos e a potência desse experiência:

Se o herói estiver assassinado em vós, então nasce para vós o sol da profundidade, brilhando de longe e de lugar inaudito. Mas imediatamente vai reviver em vós tudo o que parecia morto até agora e se transformará em serpentes venenosas que querem encobrir o sol, e vós caireis na noite e na confusão. Vosso sangue jorrará das muitas feridas desse combate horrível. Vosso pavor e vosso desespero serão grandes, mas desse sofrimento nascerá a nova vida. Nascimento é sangue e sofrimento. Vossa escuridão que vós não pressentistes, porque estava morta, vai reviver e sentireis a pressão do totalmente mau e contrário à vida, que ainda agora jaz sepulto na matéria de vosso corpo [...].

Pensáveis que conheceis aquele abismo? Ó vós, inteligentes! É outra coisa vivê-lo experimentalmente. Tudo virá a vós. Pensai em todos os horrores e diabólicas atrocidades que as pessoas causaram a seus irmãos. Isto deve chegar a vós em vossos corações. Sofrei-o em vós mesmos através de vossa própria mão e sabeis que é vossa mão infame e demoníaca que vos causa o sofrimento, mas não vosso irmão, que luta com seus próprios demônios. (Jung, 2013, p. 139-40)

O excerto faz parte dos *comentários* feitos por Jung ao capítulo do *Liber Novus* “Descida ao inferno no futuro”. A um só tempo, aqui vemos o difícil período de seu experimento. Esta vivência ocorre em 12 de dezembro de 1913, no início do processo. Momento carregado de tensão, medo e dor. Jung, está diante de uma experiência com o *numinoso*: “quem, no entanto, poderia resistir ao medo, quando é acometido pela embriagues e loucura divinas? Amor, alma e Deus são belos e assustadores” (Jung, 2013, p. 136-7).

Uma passagem importante registra a associação do símbolo da *serpente* com o Cristo. Diz Jung em *Aion – estudo sobre o simbolismo do Si-mesmo*: “ao lado da serpente, o peixe é certamente uma das mais antigas *allegoriae*. Atualmente preferiríamos usar a palavra ‘símbolo’, porque tais sinônimos sempre contêm algo que ultrapassa um pouco as meras alegorias, como é óbvio no símbolo do peixe” (Jung, 2000a [1951], § 127).

Em um texto anterior do mesmo livro, Jung (2000a [1951], § 69) compara a figura de Cristo, ao “herói de nossa cultura, o qual, sem detrimento de sua existência histórica, encarna o mito do homem primordial [*Urmensch*], do Adão mítico”. Faz ainda uma declaração: “ele está dentro de nós e nós estamos nele. Seu Reino é a pérola preciosa, o tesouro escondido no campo, o pequeno grão de mostarda que se transforma na grande árvore [...]. Assim também seu reino está dentro de nós” (Jung, 2000a [1951], § 69). E ainda afirma: “estas poucas referências universalmente conhecidas são suficientes para caracterizar a posição psicológica do símbolo de cristo. *Cristo elucida o arquétipo do si-mesmo*” (Jung, 2000a [1951], § 69, grifos do original).

Assim como na experiência do encontro com *Izdubar*, no qual Jung, para salvá-lo, o interiorizou, ou seja, tornou-o *fantasia viva* (Jung, 2013), aqui, comparando o símbolo da serpente ao Cristo, encontramos também uma nova forma de vivificá-lo na psique. Como símbolo do *Self*, ele representa este poder reorganizador da psique. Quando diz que seu reino está dentro de nós, tal qual pérola, tesouro, grão de mostarda, entendemos que o processo de autoconhecimento está ligado a encontrar esse tesouro dentro de si. Não no sentido

material, mas em termos de centrar-se, fortalecer-se e, partir desse centramento, encontrar alguma firmeza para lidar com as intempéries e desafios do tempo.

Quando refletimos sobre a imagem, “o pequeno grão de mostarda que se transforma na grande árvore”, pensamos que o crescimento pessoal não é, absolutamente, um caminho de isolamento do mundo. Podemos comparar o desenvolvimento humano ao crescimento de uma planta arbórea: quando uma árvore se desenvolve, seu único fazer é ser, é desenvolver seu potencial genético e morfológico. O resultado desse processo, naturalmente, reverbera em incontáveis benefícios para meio, próximo e distante. Há um inextricável sistema de elementos interconectados na natureza, haja vista a relação das areias do deserto do Saara com as chuvas na floresta amazônica: entre eles ocorre um fenômeno conhecido como “poeira saariana”, em que partículas do deserto, transportadas pelo vento, chegam à floresta e fertilizam o solo, além de influenciar o clima e os ciclos hidrológicos da região. Assim, em termos do desenvolvimento humano, podemos olhar para os processos da natureza como possíveis guias; à medida que realizamos a nós mesmos, podemos influenciar o mundo, naturalmente. Vivemos em uma era de crise civilizacional; nossa época, assim como a que Jung vivera ao escrever *Liber Novus*, é um tempo de guerra e de conflitos radicais que segregam. Portanto, um diálogo unificador faz-se necessário e urgente. A obra de Jung nos dá pistas de que, para que esse diálogo ocorra, o caminho é para o interior.

Por outro lado, ao relacionar o símbolo da serpente ao Cristo – com os registros de *Aion* – Jung realizou um diminuto preambulo para uma importante passagem do *Liber Novus*. Vejamos o que sucedeu. Elias lhe diz:

E: “Como estás agitado! O que isto te importa? Vai até o cristal e prepara-te em sua luz”.

Uma coroa de fogo envolveu de raios a pedra. O medo me atacou, o que vejo: o sapato grosseiro do camponês? O pé de um poderoso que esmaga uma cidade inteira? Vejo a cruz, o descimento da cruz, a lamentação – quão dolorosa é esta visão! Não quero mais – vejo a criança divina, na mão direita a serpente branca e na mão esquerda a serpente negra – vejo o monte verde, no alto dele a cruz de Cristo, e torrentes de sangue descem do cume do monte – não aguento mais, é insuportável – vejo a cruz e nela Cristo em sua última hora e tormento – em torno do pé da cruz movimenta-se a serpente negra – em redor dos meus pés ela se enroscou – eu estou enfeitiçado e abro meus braços. Salomé se aproxima. A serpente enrolou-se ao

redor de todo o meu corpo, e minha aparência é a de um leão. Salomé diz: “Maria foi a mãe de Cristo, entendes?”

Eu: “Eu vejo que uma força terrível e incompreensível me obriga a imitar o Senhor em seu último padecimento. Mas como poderia atrever-me a chamar Maria de minha mãe?”

S: “Tu és Cristo”.

Estou parado em pé, com os braços abertos como um crucificado, meu corpo apertado e horripelantemente enrolado pela serpente: “Tu, Salomé, dizes que sou Cristo?” (Jung, 2013, p. 176)

Este foi importante episódio desse autoexperimento de Jung com o inconsciente. Uma vivência de grande impacto psicológico. Requer cuidado para não lateralizarmos a experiência. Possui diversos desdobramentos, contudo, iremos ressaltar alguns. Em primeiro lugar, sobre a sanidade de Jung. De fato, ter uma experiência como esta e não sofrer um arrebatamento psicótico demonstra uma força e estruturas psicológicas incomuns. Ele mesmo fez uma importante interpretação desse acontecimento:

A abordagem de Salomé e sua veneração por mim é obviamente esse lado da função inferior que está cercado por uma aura de mal. O indivíduo é assaltado pelo medo de que talvez isto seja loucura. E assim que a loucura começa, isto é a loucura... Você não pode tornar-se consciente destes fatos inconscientes sem entregar-se a eles. Se você puder superar seu medo do inconsciente e deixar-se descer, estes fatos adquirem uma vida própria. Você pode ser agarrado por estas ideias a tal ponto que você fica realmente louco, ou quase louco. Estas imagens têm tanta realidade, que se recomendam a si mesmas, e sentido tão extraordinário que se fica preso. Fazem parte dos antigos mistérios; na verdade, tais fantasias é que fizeram os mistérios. (Jung, 2014a [1925], p. 17)

Outro ponto a ser analisado é justamente a analogia da serpente com o Cristo de Jung sendo crucificado como este, e ainda o que acontece com Salomé após esse sacrifício simbólico:

Sinto-me como se estivesse sozinho em pé, num alto monte, com os braços rígidos e abertos. A serpente aperta meu corpo com seus anéis aterradores, e o sangue jorra de meu corpo em fontes nos lados do monte para baixo. Salomé curva-se sobre meus pés e os envolve com seus cabelos negros. Fica muito tempo assim deitada. De repente ela grita: “Eu vejo luz!” Realmente ela enxerga, seus olhos estão abertos. A serpente cai de meu corpo e jaz como morta no chão. Passo por cima dela e me ajoelho aos pés do profeta, cujo semblante brilha como chama.

E: “Tua obra está acabada aqui. Outras coisas virão. Procura incansavelmente e sobretudo escreve fielmente o que vês”. (Jung, 2013, p. 117)

Elias, como uma das personificações da figura de sabedoria, indica a Jung que, embora, naquele momento, seu sacrifício chegara a termo, isto é, Salomé começa a enxergar (cura-se de seu ferimento), outros desafios virão. Salomé pode agora indicar o caminho para Jung, pois ela vê. Ela, como uma das personificações da alma, faz a *ponte* entre a consciência racional de Jung e o caminho para o inconsciente. Jung, agora, tem maior chance de reconhecer seus caprichos emocionais inconscientes, tem maior chance de acesso à sua sensibilidade.

Além disso, outra indicação importante de Elias: que Jung escreva “fielmente” o que vir. Esse é, no nosso entendimento, um dos meios pelos quais se pode relacionar com o inconsciente. O ato da escrita faz a conexão com a consciência e com o pensamento racional. Cria um ponto de apoio, de reflexão e diálogo. Ao registramos os sonhos e relê-los, podemos acompanhar e notar as transformações simbólicas das imagens. De igual importância, esse empenho do registro vale para as imaginações ativas, para as pinturas espontâneas e toda expressão simbólica. Além disso, ao personificar os conflitos e dialogar com eles, podemos libertar a consciência do jugo das emoções inconscientes avassaladoras. Caminho já trilhado por Jung e no qual sua *alma* deixou claras orientações:

Acreditai-me: não é nenhuma doutrina nem alguma instrução que vos dou. Onde haveria de buscar para querer instruir-vos? Eu vos informo o caminho dessa pessoa, seu caminho, mas não o vosso foi caminho. Meu caminho não é o vosso caminho, portanto/não vo-lo [*sic*] posso ensinar. O caminho está em nós, mas não em deuses, nem em doutrinas, nem em leis. Em nós está o caminho, a verdade e a vida.
 Ai daqueles que vivem segundo exemplos! A vida não está com eles. Se viveis segundo um exemplo, viveis então a vida do exemplo, mas quem deve viver vossa vida a não ser vós mesmos? Portanto, vivei a vós mesmos. (Jung, 2013, p. 114)

Ainda sobre o recorte anterior – a imagem da serpente comparada à de Cristo, que, ao mesmo tempo, figura-se como uma representação do *si-mesmo* – assevera Jung sobre o símbolo do *peixe* e da *serpente*:

[...] são, com efeito, símbolos populares, empregados para designar movimentos ou experiências psíquicas que emergem, de forma surpreendente, assustadora ou salvadora, do fundo do inconsciente. É por isto que aparecem expressos, com tanta frequência, no tema dos animais auxiliares. (Jung, 2000a [1951], § 291)

Já o sacrifício de Jung, tal qual ao sacrifício de Cristo, aponta para o processo de individuação. Sacrificar *aqui* o conhecido, o seguro em busca de algo maior, do desconhecido e da totalidade psíquica. Ele sacrifica as verdades absolutas do ego, em favor do caminho intermediário; entre o sim e o não, figura-se o provável e o improvável. Quando Jung, em sua obra, fala da imitação de Cristo, está dizendo deste lugar humano de torna-se a si mesmo, de abrir mão da zona conhecida da família de origem, dos cargos profissionais, dos papéis sociais em busca da própria interioridade e realização.

Em *Aion*, Jung (2000a [1951], § 370) fala a respeito dessa relação com a *sombra*, desse fascínio que exerce o inconsciente e que, para a maioria de nós, é um caminho temeroso e pouco aceito:

Da mesma forma que a maioria dos indivíduos não tem consciência da própria sombra, assim também a serpente corresponde ao totalmente inconsciente e incapaz de atingir a consciência; este fator, no entanto, possui, como inconsciente coletivo e como instinto, uma sabedoria própria e um conhecimento considerados, frequentemente, como sendo de caráter sobrenatural. É este o “tesouro” que a serpente (ou o dragão) guarda, e, ao mesmo tempo, o motivo pelo qual estes significam, de uma parte, o mal e a tenebrosidade e, de outra, a sabedoria.

Uma outra passagem apresenta a intensidade dessa experiência numinosa: o desdobramento após Izdubar ter sido colocado dentro de um ovo, a fim de que pudesse ser curado. Vejamos:

À noite do terceiro dia, ajoelhei-me novamente no tapete e abri cuidadosamente o ovo. Qual fumaça isto saiu de dentro, e de repente está Izdubar de pé diante de mim, enorme como um gigante, transformado e perfeito. Seus membros estão sadios, e eu não encontro neles vestígio do dano sofrido. É como se ele despertasse de um sono profundo [...]

Uma luz indizível sai de seu corpo, uma luz que meus olhos não podem suportar. Tenho de cobrir meu rosto e protejo-o no chão. Eu: “Tu és o sol, a luz eterna – perdoa, poderosíssimo, que minha mão te tenha carregado” [...].

Aconteceu que eu abri o ovo e que o Deus saiu do ovo. Estava perfeitamente bem e brilhava em constituição transformada; eu me ajoelhei como criança e não consegui entender o milagre. Ele que jazia comprimido no casulo do princípio, levantou-se e não se encontrou nele nenhum vestígio de doença. E quando eu imaginei que havia prendido o Forte e segurado no côncavo da mão, era o próprio sol [...].

Mas enquanto ele nasce, eu chego ao ocaso. Enquanto eu sujeitava o Deus, sua força fluía para mim. Mas enquanto o Deus descansava no ovo e esperava seu começo, minha força passou para ele. E enquanto se erguia reluzente, eu estava prostrado sobre meu rosto. Ele tomou minha vida consigo. Toda minha força estava com ele. Minha alma nadava como peixe em seus mares de fogo.¹²⁷ (Jung, 2013, p. 273-5)

Experiências como essas refletem na psique o *mysterium fascinans* ou *tremendum*, ou seja, a emoção ambivalente de beatitude e ao mesmo tempo de pavor, fascinação e temor. Estes, por sua vez, remetem a um sentimento mais profundo, graças à percepção da existência de algo maior em relação ao indivíduo e cuja presença é avassaladora. Eles determinam, assim, o que Otto (2007 [1917]) denominou, a partir da experiência com o sagrado, de numinoso.

Jung retoma essa ideia e a traduz na experiência vivida com o inconsciente: o totalmente *Outro*. Diz ele que excluímos, no entanto, “apenas os aspectos verbais, *não os fatos psíquicos responsáveis pelo nascimento dos deuses*”; ou seja, “ainda estamos [...] possuídos pelos conteúdos psíquicos autônomos, como se estes fossem deuses. Atualmente eles são chamados: fobias, obsessões, e assim por diante; numa palavra, sintomas neuróticos” (Jung, 1983b [1929], p. 50).

No entanto, Jung, mesmo sem parâmetros que o pudessem guiar externamente, tinha a convicção de que precisava entender qual a relação entre consciente e inconsciente. Precisava conhecer e se relacionar com aqueles dois mundos:

Se permaneceres dentro dos limites arbitrários e artificialmente criados, andas como entre dois grandes muros: não enxergas a incomensurabilidade do mundo. Mas se derrubas os muros que limitam tua visão... desperta em ti o antiquíssimo adormecido... No turbilhão do caos moram os eternos milagres. Teu mundo começa a ficar maravilhoso. A pessoa não faz parte só de um mundo ordenado,

¹²⁷ Está passagem está retratada na Figura 4.

mas pertence também ao mundo maravilhoso de sua alma. (Jung, 2013, p. 205)

Figura 4 – “Çatapatha-brâhmana 2,2,4”



Fonte: Shamdasani *in* Jung, 2010, p. 286.

Assim foram algumas das experiências com o inconsciente descritas em *Liber Novus*. Jung entrou em contato com imagens não apenas de cunho pessoal, mas de caráter impessoal e coletivo, universais. Conheceu o caos e vivenciou os eternos milagres da psique. Por meio de imagens que provieram não só de seus complexos, mas que surgiram e persistem há milênios na alma humana e, por isso, carregadas de energia arcaica. Isto é, vivas e com a força potencial capaz de produzir um efeito que “se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador” (Jung, 1988 [1940], § 6).

5.3 A CURA DA CISÃO

Segundo a teoria de Jung, o que chamamos cura é, na verdade, o equilíbrio dinâmico e dialético da vida. Segundo nosso autor, na psique humana, tal qual na natureza – posto que a *psique é natureza e natureza é vida criadora*¹²⁸ –, o desenrolar dos processos se dá em parâmetros de movimento. Isto quer dizer que a cura não é um alvo a ser alcançado, estável. Ao contrário, entre o sim e o não, o ontem e o amanhã, tem uma infinidade de semitons possíveis de serem vividos em sua totalidade. A vida é total. A natureza é total. O processo de autorrealização também está em busca dessa totalidade.

O termo *cura* é um conceito deveras complexo. Pensamos que, dentro dessa dinâmica de totalidade e onde os opostos caminham juntos, podemos representar e queremos destacar essa ideia. Para tanto, transcrevemos o trecho a seguir:

A doença de dissociação de um mundo é ao mesmo tempo um processo de cura ou, melhor, é o ponto alto da gravidez, traduzido pelas dores do parto. Um tempo de dissociação, como o do Império Romano, é também uma época de nascimento. Não é à toa que datamos nossa era a partir de César Augusto, pois foi no seu tempo que aconteceu o nascimento daquela figura simbólica do Cristo que foi invocado pelos cristãos primitivos como peixe, isto é, como senhor do mês mundial (era) de peixes que apenas começara e que se tornou o espírito-guia de um período que já dura 2.000 anos. Brotou do mar por assim dizer, como o lendário mestre babilônico da sabedoria, *Oannes*, quando a noite primitiva inchou e estourou, uma era do mundo. Ele dizia: “Não vim trazer a paz, mas a espada”. Mas

¹²⁸ Estamos, neste trecho, parafrazeando Jung. Não colocamos referência específica pois esta afirmação encontra-se por toda a obra dele, e seria extenso colocar todas as edições. Além disso, ao longo desta tese foram citadas partes em que essas afirmações aparecem diversas vezes (referenciadas).

o que traz a divisão gera a união. Por isso a doutrina dele era a do amor que tudo une. (Jung, 1993a [1939], § 293)

Esta *cura* para a cisão, isto é, a reconexão do humano com a sua natureza ctônica, tanto em termos simbólicos como em termos civilizacionais, ou ainda, entre a consciência e o inconsciente, o racional e o inconcebível, atravessa nossas pesquisas, o *Liber Novus*, a teoria e inclusive a experiência pessoal de Jung. Acreditamos, com base no que já lemos do autor que ele intuiu, desde cedo, que a cura para a neurose individual e coletiva está justamente em olhar, ver em si e se reconectar com essa *profundeza*. Esta que se espraia para além do indivíduo e que encontra o mundo, o outro, o Totalmente Outro. O sentido de existir é *ser* e isto implica em integridade, em totalidade. A cura está em tornar unido o que foi separado: o sagrado e o profano, o masculino e o feminino, a consciência e o inconsciente, o ego e o *Self*.

Tiramos de todas as coisas seu mistério e sua numinosidade e nada mais é sagrado. Mas como a energia nunca desaparece, também a energia emocional que se manifesta nos fenômenos numinosos não deixa de existir quando ela desaparece do mundo da consciência. Como já afirmei, ela reaparece em manifestações inconscientes, em fatos simbólicos que compensam certos distúrbios da psique consciente. (Jung, 1994, p. 94)

Este é um caminho no qual cada um, dentro de sua individualidade, tem a possibilidade e condição de buscar o sentido. No entanto, não é um caminho que se possa seguir pela leitura racional dos livros. Em entrevista à McGuire e Hull (1898/1987, p. 365), quando perguntado se “a sua explicação do homem e do mundo é compreensível para as pessoas simples ou reservada para a elite intelectual”, Jung responde fazendo uma distinção entre o saber técnico e sua cosmovisão. Diz que “o uso da psicoterapia é reservado aos especialistas médicos – nem todos podem andar por aí mexendo com isso – mas aquilo a que você chama a ‘explicação’ alcança muito mais gente do que eu próprio julguei ser possível” (Jung *in* McGuire; Hull 1898, p. 365). Lembra ainda um caso *sui generis*, a seguir:

Recordo sempre uma carta que recebi certa manhã, um simples pedaço de papel, na realidade, de uma mulher que me queria ver apenas uma vez em sua vida. A carta causou-me uma profunda impressão, não sei exatamente porquê. Convidei-a a visitar-me e ela veio. Era muito pobre... pobre intelectualmente, também. Não creio

que ela tivesse concluído a escola primária. Tomava conta da casa com um irmão e viviam de uma pequena banca de jornais. Perguntei-lhe amavelmente se entendia os meus livros, que ela dizia ter lido. E ela respondeu-me desta maneira extraordinária: “Os seus livros não são livros, Herr Professor, são pão”. (Jung *in* McGuire; Hull, 1982, p. 365-6).

Esta passagem demonstra a percepção de uma pessoa que lê Jung a partir do interior, isto é, por um crivo que não seja unicamente racional. Obviamente, ao lê-lo, podemos fazer diversas críticas ao seu pensamento. Questões, por exemplo, relacionadas às terminologias usadas em sua época, hoje obsoletas e mesmo tidas como preconceituosas, como é o caso, por exemplo, ao citar tribos originais, Jung denominava-as como *primitivas* (embora os conteúdos que seguiam aos pronunciamentos destes termos demonstrassem claramente que ele não os via como inferiores, mas como primevos). Outrossim, a questão da *anima* e do *animus* e a necessidade de uma atualização de gênero. Além de alguns comentários que precisam ser atualizados acerca do papel social da mulher e do feminino, entre outros.

Mas, o que se quer dizer aqui, de fato, é que o modo como Jung construiu sua teoria, com base em seus experimentos n’*Os Livros Negros* e no *Liber Novus*, é uma mostra direta desse funcionamento. Ele teve por matéria-prima sua própria experiência com o inconsciente. A matéria de fundo de sua teoria foi o encontro com o inconcebível, com o inconsciente, o qual não se pode dominar por um esmero racional. E, além disso, entendemos que tal material provoca em seu leitor, àquele aberto à experiência dessa leitura, algum nível de afetamento, isto é, de ressonância interior e conseqüente transformação psíquica. Embora nossa afirmação não seja cabalmente comprovável pelos meios científicos de nossa época, não são poucos os relatos de pessoas que, ao lerem seus escritos, digam sentirem-se tocadas de uma maneira sensível, ou melhor, para além do conhecimento intelectual, provocando reflexões profundas de cunho existencial.

Ademais, hoje, cada vez mais vemos a interligação do conhecimento alquímico, mítico, com a linguagem do inconsciente defendida por Jung. Confirmamos, também, que o material desta pesquisa é, por assim dizer, uma representação dessa expressão imagética da alma – inerente ao discurso de Jung sobre a psique e coerentemente fundamentada em sua teoria. Não se trata,

portanto, de concordar ou não com o que Jung postulou, mas de buscar compreender como ele chegou a tais afirmações. E, mesmo assim, contudo, não temos ainda qualquer garantia de tê-lo compreendido.

Fiquemos, então, com a imagem do *pão*, em seu sentido profundo, isto é, do *pão* que alimenta o espírito. Pois, ao que parece, esta percepção valorativa da obra deste autor tem sido recorrente em diversos outros autores que pesquisam e divulgam o pensamento junguiano. Edinger (2008, p. 7) é um desses, diz ele sobre a obra de Jung após o *Liber Novus*: “ela foi escrita a partir da magnitude de uma experiência psíquica e de uma profundidade de visão que nenhum de nós pode igualar”.

É importante enfatizar neste momento que não se trata apenas de uma avaliação sintônica à obra de Jung, pois, com isso, perde-se a clareza crítica. À cada crítica o seu lugar. É inegável verificar, na trajetória de Jung, coragem, disciplina, perseverança para dar conta de, além de optar por seguir suas indagações interiores, tê-las registrado e fazer delas sua obra intelectual e seu material de trabalho. Do ponto de vista psicológico, notamos nele capacidade e estrutura psíquica, pela ousadia de abdicar de seu papel social à época, diríamos confortável, em termos de prestígio e realização intelectuais, a fim de encontrar seu mito pessoal.

Para Jung, o enfoque na experiência direta com o inconsciente, como um método de produção de conhecimento, foi levado a sério. Conseqüentemente, assim deve ser para compreensão de seus escritos, de acordo com alguns autores junguianos atuais. Edinger, por exemplo, em um de seus textos mais importantes, nos dá algumas pistas sobre como percorrer o material tardio de Jung. Ele diz: “vocês realmente precisam ter tido alguma experiência da psique para que possam saber a respeito do que Jung está falando” (Edinger, 2008, p. 12).

Em outro texto, esse mesmo autor, em parceria com Deborah Wesley, afirma que “o método de Jung é calculado para nos ensinar a pensar tematicamente, de modo que, quando percebemos um tema ou imagem, a amplificação dele leva a imagens relacionadas, e assim por diante, em um agrupamento cada vez maior”¹²⁹

¹²⁹ No original: “Jung’s method is calculated to teach us to think thematically, so that when we perceive one theme or image, amplification of it leads to related images, and so on, into an increasingly larger cluster.”

(Edinger; Wesley, 1996, p. 6, tradução nossa). Esse proceder forma, progressivamente, redes de conexões cada vez mais amplas e complexas.

Assim, vemos que o material imagético do *Liber Novus* estende-se em toda a obra de Jung. Ao pesquisar sobre uma imagem que se apresenta nessa obra, vê-se conexões e desdobramentos com diversos outros temas simbólicos, refletidos de forma ampliada ao longo de seus escritos clínicos, acadêmicos e científicos.

Podemos fazer uma analogia entre o *Mysterium coniunctionis* (1990) e o *Liber Novus*. O primeiro trata do resultado teórico, a anatomia da psique, dos fatores opostos que se unem e formam a fenomenologia paradoxal do *Self*. Fatores esses que ultrapassam a percepção do ego, indicando um caráter que transcende à consciência. Já o *Liber Novus* foi a matéria-prima, incandescente¹³⁰, por meio da qual Jung tornou sólido esse tomo de sua obra, tão sólido quanto uma imagem pode ser. Jung vivenciou o conflito entre tais polaridades e, assim, possibilitou a emergência de uma terceira configuração conciliadora: a cura criativa da alma.

Contudo, um alerta se faz necessário, esse diálogo da Psicologia Analítica com o campo acadêmico merece esmero. No nosso entender, é preciso zelar para que o pensar mensurável e conceitual não nulifique as fantasias que estão na base da própria teoria. O estudo de Jung é literalmente um estudo da própria psique. Jung deixou muita coisa em aberto. Natural, ele foi apenas um indivíduo estudando a psique através de si mesmo, além claro de todas as suas pesquisas teóricas e clínicas. O fato importante é que há muito para ser estudado ainda neste campo *vivo*.

Voltando à analogia entre as duas obras supracitadas, ambas fazem parte, inclusive, do mesmo processo. Desde a infância, podemos olhar a partir da lembrança do *falo subterrâneo*, passando pela psiquiatria, a construção de uma carreira promissora, o abandono, de certa forma, do reconhecimento de seu sucesso... A partir dali, Jung *desceu* um degrau, voltou ao profundo na psique. *Como se fora* um cômodo do *andar de baixo*, reconheceu certa *mobília* e descobriu, pela *experiência*¹³¹, que este andar *inferior* se expande a perder de vista. Jung não lhe conheceu os limites desse espaço, em outras palavras, os conteúdos do

¹³⁰ Relembrando a frase de Jung sobre o material do *Liber Novus* em *Memórias*. “foram como que uma lava ardente e líquida a partir da qual se cristalizou a rocha que eu devia talhar” (Jaffé; Jung, 1975, p. 20).

¹³¹ E isso é o seu diferencial, é o que lhe dá consistência.

inconsciente não podem ser mensurados. E funcionam, ainda, como uma vasta base e fundamento para o *andar de cima* (a consciência), sem a qual árvore nenhuma chega à luz. Poderíamos dizer que no *Liber Novus* estão algumas raízes da alma...

Como caminho? Ah... a Psicologia Analítica, pode ser um caminho. E como nominá-la? Complexa? Profunda? Podemos descobrir muitos *Jungs* na forma como captamos sua teoria. Como diz Shamdasani (2003, p. 15):

Ocultista, cientista, profeta, charlatão, filósofo, racista, guru, antissemita, libertador das mulheres, misógino, apóstata de Freud, gnóstico, pós-modernista, polígamo, curador, poeta, falso artista, psiquiatra e antipsiquiatra – do que C. G. Jung ainda não foi chamado? Mencione o nome dele para alguém e é provável que você escute um desses rótulos, pois Jung é alguém a cujo respeito as pessoas têm alguma opinião, consistente ou não. A rapidez do tempo de reação indica que as pessoas reagem à vida e à obra de Jung como se fossem suficientemente conhecidas. Entretanto, a própria proliferação de “Jungs” nos leva a questionar se, de fato, todos estariam falando de uma mesma criatura.

Com tudo isso, o que fica é o caminho. Como diz a voz: “o caminho está em nós. Em nós está o caminho, a verdade e a vida [...]. Vivei a vós mesmos” (Jung, 2013, p. 115). E assim queremos deixar, por fim, um trecho sobre esse *caminho* trilhado por Jung. Cada um poderá interpretar com suas próprias ferramentas e enxergar conforme sua própria cosmovisão:

Prados cordiais de flores e amoráveis florestas de primavera orlavam meu caminho. Mas na terceira noite veio o pesado. Como um monte de pedras, cheio de deserto triste, ficou diante de mim, e tudo queria me desencorajar de prosseguir lá o caminho de minha vida. Mas eu encontrei a entrada e o caminho estreito. O sofrimento era grande, pois não foi à toa que eu afastei de mim os dois decrepitos e degenerados. O que eu rejeito, eu o aceito em mim confiadamente. O que aceito, isto vai para a parte de minha alma que eu conheço; o que rejeito vai para a parte de minha alma que desconheço. O que aceito, eu mesmo o faço; o que rejeito, isto é feito a mim. Portanto, o caminho de minha vida conduziu-me apesar de tudo por sobre os opostos rejeitados, que unidos numa estrada por demais escorregadia e – ah – tão dolorosa estavam diante de mim. Pisei neles com os pés, mas eles queimaram e gelaram as plantas de meus pés. E assim alcancei o outro lado. Mas o veneno da cobra, cuja cabeça esmagaste, entra em ti através da ferida no calcanhar, e assim a cobra fica mais perigosa para ti agora do que era antes. Pois, o que rejeito também está em minha natureza. Acho que estava fora e por isso acreditei que poderia

destruí-lo. Mas está em mim e só assumiu forma exterior transitória e veio ao meu encontro. Destruí sua forma e acreditei ser um vencedor. Mas eu ainda não me venci. (Jung, 2013, p. 253-4)

REFERÊNCIAS

ANTAL, A. A god of convalescence. Telesphorus/Genius cucullatus in Roman Dacia. *Acta Museum Napocensis. Prehistory-Ancient History-Archaeology*, Transilvania, v. 51, n. 1, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/30401309/A_god_of_convalescence_Telesphorus_Genius_Cucullatus_in_Roman_Dacia. Acesso em: 15 abr. 2024.

ARZT, T.; STEIN, M. *O Livro Vermelho de C. G. Jung para o nosso tempo*. v. 2. Petrópolis: Vozes, 2022.

AZEVEDO, F. F. *Dicionário analógico da língua portuguesa*. Ideias afins – thesaurus. 3. ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2016.

BARCELLOS, G. *Psique e imagem*. Um estudo de psicologia arquetípica. Petrópolis: Vozes, 2012.

BAZIN, N.; SHAMDASANI, S. *Livre Rouge de C.G. Jung – récits d'un voyage intérieur*. Textes de L'exposition au musée des arts asiatiques guimet. London: University College, 2011. Disponível em: <https://www.guimet.fr/publications/catalogues/le-livre-rouge-de-c-g-jung-recits-dun-voyage-interieur/>. Acesso em: 17 jun. 2019.

BERRY, P. *O corpo sutil de Eco: Contribuição para uma psicologia arquetípica*. Petrópolis: Vozes, 2014.

BOECHAT, W. F. Cuidado, atenção e escuta em psicoterapia. Novas abordagens possíveis e a totalidade corpo-mente. *In: SIMPÓSIO DA LINHA RACIONALIDADES MÉDICAS*, 9., Rio de Janeiro, IMS-UERJ, 2000. *Anais [...]*. Rio de Janeiro: IMS-UERJ, 2000.

BOECHAT, W. F. Os processos criativos do Liber Novus e os futuros da psicologia analítica. *In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA ASSOCIAÇÃO JUNGUIANA DO BRASIL*, 18., Curitiba, 2010. *Anais [...]*. Curitiba: Associação Junguiana do Brasil, 2010. Disponível em: <https://ijpr.org.br/anais-de-congressos/>. Acesso em: 15 dez 2021.

BOECHAT, W. F. *O livro vermelho de Carl Gustav Jung*. Jornada para profundidades desconhecidas. Petrópolis: Vozes. 2014.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de símbolos*. Mitos, sonhos, costumes, gestos formas, figuras, cores, números. 19 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

CHODOROW J. *Jung on Active Imagination*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.

DAMIÃO JR., M. *Psicologia da Matemática e Matemática da Psicologia: Uma discussão epistemológica entre psicologia analítica, matemática e teoria das*

estranhezas. 2003. Tese (Doutorado em Psicologia Cognitiva, Social e da Personalidade) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

DANTAS, A. *Psicologia dialética: Uma crítica interna à psicologia junguiana*. São Paulo: Clube de Autores, 2019.

DEHING J. The Transcendent Function: A Critical Re-Evaluation. In: MATTOON, M. A. (org.). *The Transcendent Function: Individual and Collective Aspects*. Einsiedeln: Daimon Verlag, 1992.

DIDI-HERMAN, G. *Diante do tempo. História das artes a anacronismo das imagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

DROB, S. *Reading the Red Book*. An interpretive guide to C. G. Jung's *Liber Novus*. 2 ed. Londres: Routledge, 2023.

EDINGER, E. F. *The creation of consciousness*. Jung's myth for modern man. Toronto: Inner City Books, 1984.

EDINGER, E. F. *Ego e arquétipo*. São Paulo: Cultrix, 1995.

EDINGER, E. F. *O mistério da coniunctio*. Imagem alquímica da individuação. São Paulo: Paulus, 2008.

EDINGER, E. F. *The Mysterium lectures*. Uma jornada pelo Mysterium coniunctionis de C. G. Jung. 2018. [Tradução informal de Augusto Reis adquirida em um grupo de profissionais psicólogos junguianos.]

EDINGER, E. F.; WESLEY, D. A. *The Aion Lectures: Exploring the Self in C.G. Jung's Aion Studies*. Canada: Inner City Books, 1996.

ELLENBERGER, H. F. *EL descubrimiento del inconsciente: história y evolución de la psiquiatria dinámica*. Madrid: Editorial Gredos, 1976.

FORDHAM, M. *A criança como indivíduo*. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix Ltda. 2006.

FORDHAM M. *Explorations into the Self: The Library of Analytical Psychology*. Londres: Routledge, 2019.

FORDHAM M. *The self and autism*. Londres: Society of Analytical Psychology Ltd, 1976.

FRANZ, M. L. V. O processo de individuação. In: JUNG, C. G. (org.). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

FRANZ, M. L. V. *C. G. Jung, seu Mito em nossa época* São Paulo: Cultrix, 1997.

FRANZ, M. L. V. *Psicoterapia*: São Paulo: Paulus, 1999.

FREITAS, Z. O. Energia Psíquica. *Quatérnio – Revista do Grupo de Estudos C. G. Jung*, Rio de Janeiro, n. 7, 1996.

FREITAS, Z. O. *Estudos antropológicos junguianos: Reflexões sobre um paralelo entre o arcaico e o moderno*. 1997. Trabalho Apresentado na Disciplina Aspectos Culturais do Pensamento de Jung no curso de pós-graduação em Psicologia Analítica. Instituto Brasileiro de Medicina e Reabilitação, Rio de Janeiro, 1997.

FREITAS, Z. O. *Livros negros: questões éticas no confronto com o inconsciente*. In: BOECHAT, W. Org. et al. *Os Livros Negros de C.G. Jung e a descoberta da alma*. Petrópolis, Vozes – (no prelo).

GALLARDO, C. The Mechanics of the Transcendent Function. The Centrality of the Transcendent Function in Analytical Psychology. *The Guild of Analytical Psychology and Spirituality*, 2004. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/167066583/Transcendent-Function>. Acesso em: 20 maio 2020.

GEWEHR, R. B. Entre filosofia e ciência: O problema do naturalismo na psicologia de Carl Gustav Jung. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 30, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pusp/a/vxxDjKqJfw8XTXy5Kkt9M8w/?lang=pt>. DOI: 10.1590/0103-6564e20160020> Acesso em: 15 abr. 2024.

GUGGENBÜHL-CRAIG, A. A imagem arquetípica do médico ferido. *Junguiana – revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, Petrópolis, n. 1, 1983.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

HANNAH, B. Aprendendo a imaginação ativa. In: ABRAMS, J.; ZWEIG, C. (orgs.). *Ao encontro com a sombra*. O potencial oculto do lado escuro da natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1999.

HANNA, B. *Jung, vida e obra*. Uma memória biográfica. São Paulo: Artmed, 2003.

HENDERSON, J. L. Os mitos antigos e o homem moderno. In: JUNG, C. G. (org.). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

HILLMAN, J. *Ficções que curam*. Psicoterapia, imaginação em Freud, Jung e Adler. São Paulo: Verus, 1981.

HILLMAN, J. *Uma investigação sobre a imagem*. Petrópolis: Vozes, 2018.

HILLMAN, J.; SHAMDASANI, S. *O lamento dos mortos*. A psicologia depois de o livro vermelho de Jung. Petrópolis, Vozes, 2015.

HUMBERT, E. G. *Jung*. 2. ed. São Paulo: Summus, 1985.

JACOB, J. *Complexos, arquétipos e símbolos na psicologia de C. G. Jung*. São Paulo: Cultrix, 1990.

JAFFÉ, A, JUNG C. G. *Memórias, sonhos e reflexões*. 12. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

JOSEPH, S. M. Presence and Absence Through the Mirror of the Transference: A Model of the Transcendent Function. *Journal of Analytical Psychology*, v. 42, n. 1, p. 139-56, 1997.

JUNG, C. G. A árvore filosófica. *In: JUNG, C. G. Estudos alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 1983a [1945; 1954].

JUNG, C. G. Comentário Europeu de C. G. Jung. *In: JUNG, C. G. O segredo da flor de ouro*. Petrópolis: Vozes, 1983b [1929].

JUNG, C. G. Análise psicológica da trindade. *In: JUNG, C. G. Psicologia a Religião oriental e ocidental*. A interpretação psicológica do dogma da trindade. Petrópolis: Vozes, 1984 [1940].

JUNG, C. G. A função transcendente. *In: JUNG, C. G. A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1985a [1916; 1958].

JUNG, C. G. A estrutura da alma. *In: JUNG, C. G. A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1985b [1928].

JUNG, C. G. A energia psíquica. *In: JUNG, C. G. A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes. 1985d [1928].

JUNG, C. G. Aspectos gerais da psicologia dos sonhos. *In: JUNG, C. G. A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1985e [1928].

JUNG, C. G. Considerações gerais sobre a teoria dos complexos. *In: JUNG, C. G. A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1985f [1934].

JUNG, C. G. Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. *In: JUNG, C. G. A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1985g [1946].

JUNG, C. G. Da essência dos sonhos. *In: JUNG, C. G. A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1985h [1945].

JUNG, C. G. Espírito e vida. *In: JUNG, C. G. A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1985i [1926].

JUNG, C. G. O problema fundamental da psicologia contemporânea. *In: JUNG, C. G. A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1985j [1931].

JUNG, C. G. O real e o supra-real. *In: JUNG, C. G. A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes. 1985k [1933].

JUNG, C. G. O significado da constituição e da herança para a psicologia. *In: JUNG, C. G. A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1985l [1929].

JUNG, C. G. Psicologia analítica e cosmovisão. *In: JUNG, C. G. A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1985m [1927; 1931].

JUNG, C. G. A técnica de diferenciação entre o eu e as figuras do inconsciente. *In: JUNG, C. G. O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1985n [1952].

JUNG, C. G. Tentativas de libertar a individualidade da psique coletiva. *In: JUNG, C. G. A natureza da psique*. Petrópolis: Vozes, 1985o [1928].

JUNG, C. G. Apêndice: a interpretação psicológica dos processos patológicos. *In: JUNG, C. G. Psicogênese das doenças mentais*. Petrópolis: Vozes, 1986a [1914].

JUNG, C. G. Complexo de tonalidade afetiva e seus efeitos gerais sobre a psique. *In: JUNG, C. G. Psicogênese das doenças mentais*. Petrópolis: Vozes, 1986b [1906].

JUNG, C. G. Psicogêneses da esquizofrenia. *In: JUNG, C. G. Psicogênese das doenças mentais*. Petrópolis: Vozes, 1986c [1906].

JUNG, C. G. A dupla mãe. *In: JUNG, C. G. Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 1986d [1912].

JUNG, C. G. Prefácio à segunda edição. *In: JUNG, C. G. Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 1986e [1912].

JUNG, C. G. Sobre o conceito de libido. *In: JUNG, C. G. Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 1986f [1912].

JUNG, C. G. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 1986g [1912].

JUNG, C. G. Comentário a obra de Suzuki: a grande libertação. *In: JUNG, C. G. Psicologia e religião oriental*. Petrópolis: Vozes, 1987a [1939].

JUNG, C. G. Considerações em torno da psicologia da meditação oriental. *In: JUNG, C. G. Psicologia e religião oriental*. Petrópolis: Vozes, 1987b [1948].

JUNG, C. G. A autonomia do inconsciente. *In: JUNG, C. G. Psicologia e religião oriental*. Petrópolis: Vozes, 1987c [1939].

JUNG, C. G. História e psicologia de um símbolo natural. *In: JUNG, C. G. Psicologia e religião oriental*. Petrópolis: Vozes, 1987d [1939].

JUNG, C. G. A *coniunctio*. *In: JUNG, C. G. Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Petrópolis: Vozes, 1988a [1945].

JUNG, C. G. Autonomia do inconsciente. *In: JUNG, C. G. Psicologia e religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1988b [1940].

JUNG, C. G. O inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo. *In: JUNG, C. G. Psicologia do inconsciente*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1989a [1958].

JUNG, C. G. O método sintético e o construtivo. *In: JUNG, C. G. Psicologia do inconsciente*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1989b [1958].

JUNG, C. G. O problema dos tipos de atitude. *In: JUNG, C. G. Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1989c [1916].

JUNG, C. G. A divergência entre Freud e Jung. *In: JUNG, C. G. Psicologia do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1990a [1929].

JUNG, C. G. Introdução à “psicanálise” de W. M. Kranefeldt. *In: JUNG, C. G. Freud e a psicanálise*. Petrópolis: Vozes, 1990b [1930].

JUNG, C. G. A conjunção. *In: JUNG, C. G. Mysterium Coniunctionis*. v. 2. Petrópolis: Vozes, 1990c [1956].

JUNG, C. G. Adão e Eva. *In: JUNG, C. G. Mysterium Coniunctionis*. v. 2. Petrópolis: Vozes, 1990d [1956].

JUNG, C. G. Rex e Regina. *In: JUNG, C. G. Mysterium Coniunctionis*. Vol. 2. Petrópolis: Vozes, 1990e [1956].

JUNG, C. G. As ideias de Schiller sobre o problema dos tipos. *In: JUNG, C. G. Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1991a [1921].

JUNG, C. G. Definições. *In: JUNG, C. G. Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1991b [1921].

JUNG, C. G. O problema dos tipos na arte poética. *In: JUNG, C. G. Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1991c [1921].

JUNG, C. G. O problema dos tipos na história do pensamento medieval. *In: JUNG, C. G. Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1991d [1921].

JUNG, C. G. Epílogo. *In: JUNG, C. G. Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1991e, [1951].

JUNG, C. G. Introdução à problemática da psicologia religiosa da alquimia. *In: JUNG, C. G. Psicologia e alquimia*. Petrópolis: Vozes, 1991f [1951].

JUNG, C. G. Tipologia Psicológica. *In: JUNG, C. G. Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1991g [1928].

JUNG, C. G. Medicina e psicoterapia. *In: JUNG, C. G. A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 1992a [1945].

JUNG, C. G. Os objetivos da psicoterapia. *In: JUNG, C. G. A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 1992b, [1929; 1950].

JUNG, C. G. Princípios básicos da prática da psicoterapia. *In: JUNG, C. G. A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 1992c [1935].

JUNG, C. G. Psicoterapia e visão de mundo. *In: JUNG, C. G. A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 1992d [1942].

JUNG, C. G. A importância para a psicologia para a época atual. *In: JUNG, C. G. Psicologia em transição*. Petrópolis: Vozes, 1993a [1939].

JUNG, C. G. O problema psíquico do homem moderno. *In: JUNG, C. G. Psicologia em transição*. Petrópolis: Vozes, 1993b [1928].

JUNG, C. G. Sobre o inconsciente. *In: JUNG, C. G. Psicologia em transição*. Petrópolis: Vozes, 1993c [1918].

JUNG, C. G. (org.). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

JUNG, C. G. A fenomenologia do espírito nos contos de fada. *In: JUNG, C. G. Arquétipos do inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 1996a [1945].

JUNG, C. G. Aspectos psicológicos do complexo materno. *In: JUNG, C. G. Arquétipos do inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 1996b [1939].

JUNG, C. G. Aspectos psicológicos da core. *In: JUNG, C. G. Arquétipos do inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 1996c [1939].

JUNG, C. G. Consciência, inconsciente e individuação. *In: JUNG, C. G. Arquétipos do inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 1996d [1939].

JUNG, C. G. Estudo empírico do processo de individuação. *In: JUNG, C. G. Arquétipos do inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 1996e [1933; 1950].

JUNG, C. G. O conceito de inconsciente coletivo. *In: JUNG, C. G. Arquétipos do inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 1996f [1936].

JUNG, C. G. Fundamentos da psicologia analítica. *In: JUNG, C. G. A Vida Simbólica*. Petrópolis: Vozes, 1997 [1935].

JUNG, C. G. Jung e a fé religiosa. *In: JUNG, C. G. A vida simbólica*. v. 2. Petrópolis: Vozes, 1998a [1958].

JUNG, C. G. Técnica de mudança de atitude a serviço da paz mundial. *In: JUNG, C. G. A vida simbólica*. v. 2. Petrópolis: Vozes, 1998b [1948].

JUNG, C. G. *Aion* – Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis: Vozes, 2000a [1951].

JUNG, C. G. Considerações gerais sobre a psicologia do simbolismo alquímico cristã. *In: JUNG, C. G. Aion* – Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis: Vozes, 2000b [1948].

JUNG, C. G. *Cartas* – Vol. 1: 1906-1945. Petrópolis: Vozes, 2001.

- JUNG, C. G. *Cartas* – Vol. 2: 1946-1955. Petrópolis: Vozes, 2002.
- JUNG, C. G. *Cartas* – Vol. 3: 1956-1961. Petrópolis: Vozes, 2003.
- JUNG, C. G. *The red book*. Liber Novus. Philemon Series. Londres: WW. Norton e Company, 2009b.
- JUNG, C. G. *O livro vermelho*: Liber Novus. Petrópolis: Vozes, 2010.
- JUNG, C. G. *O livro vermelho*: Liber Novus. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, C. G. *Seminário sobre psicologia analítica*. Petrópolis: Vozes, 2014a [1925].
- JUNG, C. G. Sobre os arquétipos do inconsciente coletivo. *In*: JUNG, C. G. *Os arquétipos do inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2014b [1934].
- JUNG, C. G. *Os Livros Negros*. Cadernos de transformação. Livro 1. Petrópolis: Vozes, 2020a.
- JUNG, C. G. *Os Livros Negros*. Cadernos de transformação. Livro 2. Petrópolis: Vozes, 2020b.
- JUNG, C. G. *Os Livros Negros*. Cadernos de transformação. Livro 3. Petrópolis: Vozes, 2020c.
- JUNG, C. G. *Os Livros Negros*. Cadernos de transformação. Livro 6. Petrópolis: Vozes, 2020d.
- JUNG, C. G. *Os Livros Negros*. Cadernos de transformação. Livro 7. Petrópolis: Vozes, 2020e.
- JUNG, C. G. *Psychology of Yoga and Meditation Lectures: Lecture 1*. Zurich: Princeton University Press, 2020f [1938].
- JUNG, C. G. *A psicologia da ioga kundalini*. Petrópolis: Vozes, 2022 [1932].
- Jung, C. G. *O Zaratustra de Nietzsche*. Petrópolis. Vozes. 2023 [1834].
- KALFF, D. M. *Sandplay: A Psychotherapeutic Approach to the Psyche*. California: Sigo Press, 1980.
- KASLCHED, D. *O mundo interior do trauma*. Defesas arquetípicas do espírito pessoal. São Paulo: Paulus, 2013.
- KASLCHED, D. *Trauma and the Soul: A Psycho-Spiritual Approach to Human Development and Its Interruption*. Londres; Nova York: Routledge, 2013.
- KAST, V. *A dinâmica dos símbolos*. Fundamentos da psicoterapia junguiana. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- KEMPIS, T. *A imitação de Cristo*. Petrópolis: Vozes, 1969.
- KUGLER, P. The Subject of dreams. *Dreaming: the publication of the association for studies of dreams*, Nova York, v. 3, n. 2, p. 4, 1993.

MCGUIRE, W.; HULL, R. F. C. C. G. *Jung: entrevistas e encontros*. São Paulo: Cultrix. 1977.

MERCHANT, C. *The Death of Nature*. San Francisco: Harper, 1993.

MINULESCU, M. The Role of Creative Function in Analytical Therapy: Transcendent Function Activation. *Romanian Journal of Experimental Applied Psychology*, v. 7, n. esp. 1 (PSIWORLD 2015 Proceedings), ago. 2016 Disponível em: https://www.academia.edu/44776397/The_role_of_creative_function_in_analytical_therapy_transcendent_function_activation. Acesso em: 15 abr. 2024.

NEUMANN, E. *Psicologia profunda e Nova Ética*. São Paulo: Paulinas, 1991.

NANTE, B. *O livro vermelho de Jung*. Chaves para compreensão de uma obra inexplicável. Petrópolis: Vozes. 2018.

OTTO, R. *O Sagrado*. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional Petrópolis: Vozes, 2007 [1997].

OWENS, L. S, HOELLER S. A. Carl Gustav Jung and the Red book: Liber Novus. In: *Encyclopedia of Psychology and Religion*. 2. ed. Dordrecht, London: Springer Reference, 2014. Disponível em: <http://www.springerreference.com/docs/html/chapterdbid/306661.html>. Acesso em: 24 nov. 2021.

PARACELSUS. *The hermetic and alchemical writings of Paracelsus*. Trad. A. E. Waite. New Hyde Park, Nova Iorque: University Book, 1967.

PENNA, E. M. D. Processamento simbólico-arquetípico. In: *Pesquisa em Psicologia Analítica*. São Paulo: Educ/Fapesp, 2014.

PENNA, E. M. D. Processamento simbólico-arquetípico. In: *Diretrizes básicas para a pesquisa em psicologia analítica*. São Paulo: Educ/Fapesp, 2017.

PHILEMON FOUNDATION. <https://philemonfoundation.org/current-projects/the-original-protocols-for-memories-dreams-reflections/>. Acesso em: 8 set. 2022.

PIERI, P. F. *Dicionário junguiano*, São Paulo: Paulus, 2002.

PRIBERAM, Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. <https://dicionario.priberam.org/fenomenal>. Acesso em: 7 out. 2023.

POWELL, S. A Bridge to Understanding: The Transcendent Function in the Analyst. *Journal of Analytical Psychology*, v. 30, p. 29-4, 1985.

SAMUELS, A.; SHORTER, B.; PLAUT, F. *Dicionário crítico de análise junguiana*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1988.

SAINT-EXUPÉRY, A. *O pequeno príncipe*. Rio de Janeiro: Agir, 1980.

SHAMDASANI, S. Memories, Dreams and omission. *In: BISHOP, P. Jung in Contexts. A reader.* Londres; Nova York: Routledge, 1999.

SHAMDASANI, S. *Jung e a construção da psicologia moderna – O sonho de uma ciência.* São Paulo: Ideias & Letras, 2005.

SHAMDASANI, S. After Liber Novus. *Journal of Analytical Psychology*, v. 57, 2012.

SHAMDASANI, S. Jung's practice of the image. *Journal of Sandplay Therapy*, v. 24, n. 1, 2015.

SHAMDASANI, S, BEEBER, J. Jung becomes Jung: A dialogue on *Liber Novus (The Red Book)*. *Psychological Perspectives*, v. 53, n. 4, p. 410-36, 2010. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00332925.2010.524110>. DOI: 10.1080/00332925.2010.524110. Acesso em: 15 abr. 2024.

SILVEIRA, N. *Jung – Vida e obra.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

SOLOMON, H. M. *A escola desenvolvimentista.* *In: Young-Eisendrath P., Dawson T. Manual de Cambridge para estudos junguianos.* Porto Alegre: Artmed Editora, 2002.

SOUZA, L. M. F. *O Livro Vermelho de Jung: as polaridades da psique e as concepções de Deus.* 2015. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

SPANO, M. V. *The Red Book: Some Notes for the Beginner.* The Jung Page, 27 out. 2013. Disponível em: <https://jungpage.org/learn/articles/analytical-psychology/928-the-red-book-some-notes-for-the-beginner>. Acesso em: 14 abr. 2024.

STEINMANN, R. M. *Spiritualität – die vierte Dimension der Gesundheit.* Berlin: LIT, 2008.

STEWART, L. H. A Brief Report: Affect and Archetype. *Journal of Analytical Psychology*, v. 32, n. 1, p. 35-46, 1987a.

STEWART, L. H. Affect and Archetype in Analysis. *In: SCHWARTZ-SALANT, N.; STEIN, M. (ed.). Archetypal Processes in Psychotherapy.* [S. l.]: Chiron Publications, 1987b. p. 131-62.

STORN, A. *As ideias de Jung.* São Paulo: Cultrix, 1993.

TACEY, D. *The Spirituality Revolution.* Londres: Routledge, 2004.

THOMAS, M. *Care of the Soul: a guide for cultivating depth and sacredness in everyday life.* Nova York: Harper Perennial, 1994.

WHITE, L. A. The red book. Liber Novus. Spirit of the times and spirit of the depths. 2020. PhD Thesis – Ubiquity University & Academy of Inner Sciences. California, 2020. Disponível em: <https://www.studocu.com/vn/document/truong-dai-hoc-su-pham-thanh-pho-ho-chi-minh/tam-ly/the-red-book-by-carl-jung/28147016>. Acesso em: 14 abr. 2024.

WHITMONT, E. *A busca do símbolo*. São Paulo: Cultrix, 1990.

ZOJA, L. *História da arrogância*. Psicologia e limites do desenvolvimento humano. São Paulo: Axis Mundi, 2000.

ANEXO

Appendix A

Editors Preface to The Transcendent Function

Written by James Hillman

This is James Hillman's preface from A.R. Pope's original translation. Printed privately for students in 1957 at the Jung Institute in Zurich.

This essay, which has not before appeared in print either in English or German, was written in 1916. Because it has not been revised by Dr. Jung, but stands in its original form, this note may serve to place the essay within its historical context.

In 1916, Dr. Jung was working out those two fundamental formulations of analytical psychology which, after many revisions, are now known in English as "Two Essays on Analytical Psychology." The first of these essays, in its 1916 version (see: *Collected Papers on Analytical Psychology*, 2nd ed., 1917, Chap. 14), mentions the transcendent function, which comes about as a result of "a new method of treating psychological materials such as dreams and phantasies." Since he had discovered that dreams and fantasies had a prospective aspect which could not be reduced to past events, the reductive methods of the Vienna School became only partial methods. Therefore, it had become necessary to evolve this new synthetic or constructive method to deal with these prospective aspects. As a detailed description of this new method of the Zurich School in its relation to the transcendent function, this paper fits in as an important complement to the work of that period. The term "transcendent function", used here for the "union of the conscious and unconscious", is not so much in use today, having been replaced in a wider sense by the self and in a narrower sense by the concept of the reconciling symbol, both of which are prefigured in this paper, thereby giving us further witness to the logical and empirical development of Dr. Jung's ideas. Also, as Miss Barbara Hannah points out in her short summary of this hitherto unpublished manuscript (see: "Some Remarks on Active Imagination", Spring 1953), we have here an early and very clear account of active imagination as available nowhere else in Dr. Jung's writings.

In addition to its historical value, the essay is also highly up-to-date. Active imagination is here discussed in terms of the compensatory relationship of the conscious and unconscious, that is the transcendent function is presented in terms of the psyche as a self-regulating system. This view is analogous to later ideas of self-regulation which are now much in vogue in contemporary psychology: the concept of homeostasis in physiology (Cannon, 1932) and the concept of the feed-back circuit in cybernetics (Wiener, 1948). Those views, however, the self-regulation is a biological or mechanical process. As such, the coming into balance (homeostasis) of self-steering (cybernetics) can not only be experienced, but also influenced by consciousness. Furthermore, as this paper shows, this influence of consciousness is necessary, because in civilized man self-regulation cannot be taken for granted as an automatic process. Without the participation of consciousness, there occurs an accelerated one-sidedness comparable to the physiologist's description of run-away, positive feedback, i.e. "a machine, whose speed regulation is so insensitive that it can continue to function to a point of self-injury" to use the remarkably contemporary words of Dr. Jung (p. 14 below). Seen in the light of these current ideas, active imagination, as an instance of the transcendent function of self-regulation, becomes a way of directly influencing psychological balance, and so it can have far-reaching significance, particularly for the field of psycho-somatics.

Because of the importance of this essay, the students are very proud and grateful that Dr. Jung gave us the honor of bringing it to print. We thank Dr. Jung most cordially for entrusting it to us. We also want to thank Miss Barbara Hannah most warmly for her generous help in going through the translation, and Mrs. Aniela Jaffe for her kind cooperation in many ways.