



Joseph Wright/Domínio público/WikiArt

Individuação e imaginação simbólica em C. G. Jung – Um diálogo possível com o neo-Iluminismo

Marco Heleno Barreto

resumo

A indisfarçável têmpera romântica da psicologia analítica forjada por C. G. Jung poderia, à primeira vista, torná-lo um pensador estranho a um evento que celebra o Iluminismo como valor. No entanto, uma consideração mais detida e livre de simplificações preconcebidas do pensamento de Jung (e do próprio Romantismo) pode descortinar perspectivas que podem e devem ser integradas em uma posição neo-iluminista crítica e consequente. Pretendo mostrar essa possibilidade examinando a concepção de individuação em Jung, compreendida segundo o ângulo da problemática universalidade-particularidade.

Palavras-chave: Jung; individuação; imaginação simbólica; Romantismo; neo-Iluminismo.

abstract

The unmistakable romantic temperament of the analytical psychology forged by C. G. Jung could, at first glance, make him a thinker who is alien to an event that celebrates the Enlightenment as a value. However, a more detailed consideration, free from preconceived simplifications, of Jung's thought (and of Romanticism itself) can reveal perspectives that can and should be integrated into a critical and consistent neo-Enlightenment position. I intend to demonstrate this possibility by examining Jung's conception of individuation, understood from the angle of the universality-particularity problem.

Keywords: Jung; individuation; symbolic imagination; Romanticism; neo-Enlightenment.

INTRODUÇÃO: UM “ESTRANHO NO NINHO”

A referência ao pensamento psicológico de Carl Gustav Jung em um evento que celebra o Iluminismo como valor requer de partida justificação. Ao contrário da psicanálise freudiana, que recebeu consistente e importante atenção por parte da filosofia, não se pode dizer que tenha acontecido uma verdadeira recepção filosófica da psicologia analítica. No máximo pode-se registrar algumas menções esparsas, via de regra cercadas de cautela e discrição, no escalo superior da filosofia contemporânea. Por exemplo: Henri Bergson era admi-

rador confesso do pensamento de Jung, tendo afirmado a um correspondente que em Jung “a psicanálise encontrou a sua filosofia”¹; Gaston Bachelard apoia-se claramente em Jung na primeira fase de sua vertente noturna (e sua *Psicanálise do fogo*, de 1938, que abre sua reflexão estética, pouco tem de psicanálise freudiana propriamente falando, sendo muito mais aparentada a *Wandlungen und Symbole der Libido*, o livro que selou a rup-

1 Em carta de 15 de junho de 1922, a Adolf Keller, citado em Shamdasani (2003, p. 230). (A tradução de obras em outras línguas é de minha responsabilidade.)

MARCO HELENO BARRETO é professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Faje) e autor de, entre outros, *Pensar Jung* (Edições Loyola).

tura entre Jung e Freud)²; Paul Ricoeur arrola Jung entre os pensadores que buscam ultrapassar a crítica pela crítica, “por uma crítica não mais redutora, mas restauradora” (Ricoeur, 1988, p. 482), em que o mito-explicação é substituído pelo mito-símbolo; Gilles Deleuze é tributário de Jung, e inclusive dele toma emprestado um icônico termo-chave de seu pensamento: “rizoma”³. Mas não se vai muito além disso.

Podemos indicar algumas razões para a cautela e discrição notadas nos filósofos que pelo menos perceberam a presença de Jung no panorama contemporâneo das ideias, e *a fortiori* para o amplo desinteresse da filosofia por seu pensamento psicológico. Em primeiro lugar, ao contrário da elegância e do estilo científico/racional e literário bem cultivado de Freud, Jung expressa-se frequentemente em uma linguagem obscura, em um estilo desconcertante, que torna a leitura de suas obras principais uma tarefa exigente e desafiadora. Além disso, ele cometeu o pecado de interessar-se e levar a sério, embora segundo o ponto de vista estritamente psicológico, temas tabus para a mentalidade racionalista e científica predominante: fenômenos parapsicológicos e/ou paranormais, discos voadores,

eventos sincronísticos (mera superstição irracional para o Freud do determinismo psíquico absoluto, como aparece em *A psicopatologia da vida cotidiana*⁴), alquimia, astrologia, hermetismo, artes divinatórias exóticas (escreveu um prefácio para a tradução alemã do *I Ching*, livro sapiencial e oracular chinês, feita pelo sinólogo Richard Wilhelm). Como se não bastasse, em contraste com Freud e seu positivista *O futuro de uma ilusão*, Jung sustenta uma perspectiva distinta sobre a religião, afirmando a “religiosidade natural da alma humana”, o que lhe valeu a fama de “místico”, duvidosa e mesmo caricatural em meios acadêmicos. Por fim, como um traço característico e revelador de sua concepção psicológica abrangente, Jung vai estabelecer uma forma *imaginativa* de relação com as produções inconscientes do psiquismo (a chamada “imaginação ativa”), que não encontra equivalente na psicanálise (exceção talvez feita ao Winnicott de *O brincar e a realidade*) e que ultrapassa a atitude de uma interpretação ancorada apenas na razão psicanalítica.

Se somarmos a isso as críticas continuadas (e via de regra mal compreendidas) de Jung ao “racionalismo moderno”, entende-se como seu pensamento pôde sofrer uma absorção selvagem em movimentos contraculturais, desaguando na New Age, cujo contraste com o espírito das Luzes não poderia ser maior. Entende-se também como nos meios junguianos menos afeitos à reflexão crítica encontra-se uma celebração irresponsável, pitá-

2 Aliás, Bachelard enviou um exemplar da *Psychanalyse du feu* a Jung, que respondeu elogiosamente em 12 de dezembro de 1938, dizendo: “É exatamente desse gênero de livros que nós precisamos, isto é, escritos sobre motivos simbólicos, pois encontramos esses simbolismos em nosso trabalho diário com nossos pacientes” (citado em Shamdasani, 2003, p. 265, nota 166).

3 Slavoj Žižek considera que há um vínculo profundo entre o pensamento de Deleuze e Jung, dizendo que “uma admiração por Jung é o esqueleto no armário de Deleuze” (Žižek, 2004, p. 682).

4 Sobre esse ponto, cf. Barreto (2008, pp. 318-9).

cista e obtusa do “irracional”. De tudo isso resulta, então, a imagem de “irracionalismo” atribuída a Jung.

Não pretendo contestar sumariamente tal imagem, pois ela tem sua razão de ser, apesar das distorções e exageros que frequentemente acarreta, reforçando a incompreensão do *spiritus rector* do pensamento de Jung. Parece-me mais produtivo analisar esse aspecto de aparente “irracionalismo”⁵ para compreender sua verdadeira natureza, e pensar qual contribuição Jung tem a oferecer a uma consciência genuinamente moderna que, como tal, é filha da crítica e, portanto, não pode simplesmente abdicar dos valores iluministas *in toto*.

RAÍZES E SENTIDO DO “IRRACIONALISMO” DE JUNG

Jung foi educado nos meios neokantianos europeus. Leitor assíduo de Kant – ícone máximo da *Aufklärung* –, reivindicava alinhar-se epistemologicamente à *Crítica da razão pura*, o que bastaria para pôr sob suspeita a pecha simplificadora de “irracionalista”. Jung demonstra uma consciência refinada do problema epistemológico em psicologia, e reiteradamente reflete sobre esse tema em seus escritos. Além disso, acompanhando de perto as transformações da noção de *ciência* no século XX, especialmente após a revolução na física pelo advento do paradigma einsteiniano da relatividade, Jung supera

a concepção kantiana de ciência (tributária do paradigma newtoniano) e adota uma concepção cética probabilística do conhecimento científico. Intuindo a fronteira em que dialogam a nova física e a psicologia profunda (como ele a entende), discute os problemas comuns entre as duas disciplinas com matemáticos e físicos, dentre eles, Wolfgang Pauli, Prêmio Nobel de Física, um dos mais ativos impulsores da física quântica (que, como é sabido, ultrapassará a posição inicial inflexivelmente mantida por Einstein).

No que diz respeito à filosofia, Jung considerava que a filosofia “séria” da tradição findava em Kant, e avaliava como “romantismo” ou “filosofia inautêntica” o que veio a seguir – aí incluindo Hegel, por cujo pensamento sentia verdadeira aversão, sem sequer ter se dado ao trabalho de ler o texto hegeliano diretamente. Subscovia dogmaticamente, assim, o ceticismo metafísico sustentado por Kant. Só tardiamente, e com evidentes embaraço e desconforto, ele irá reconhecer as “afinidades” de sua psicologia com o Romantismo alemão, e então tratará de explicá-las psicologicamente:

“Não se pode negar que certas premissas significam reassumir ideias que são características do tempo do Romantismo. Mas não são tanto os pressupostos ideais que justificam esta visão histórica, e sim o ponto de vista fenomenológico, chamado moderno, da [pura] experiência’ que não apenas foi antecipado de certo modo pelo Romantismo, mas que realmente pertence à sua verdadeira natureza. É mais próprio do Romantismo ‘experimentar’ a psique do que ‘investigá-la’. Foi novamente a

5 Veja-se a exposição sobre os sentidos de “irracional” em Jung em Barreto (2012, pp. 13-25).

época dos médicos filósofos, um fenômeno que se manifestou pela primeira vez na época pós-Paracelso, sobretudo na alquimia filosófica, cujos representantes mais importantes eram médicos. Correspondendo ao espírito pré-científico da época, a psicologia romântica do início do século XIX foi filha da filosofia romântica da natureza. [...] O paralelismo com minhas concepções psicológicas justifica designar minhas ideias como ‘românticas’. Pesquisa semelhante [sobre seus antecedentes filosóficos] também justificaria esta designação, pois toda psicologia que conhece a psique como experiência é ‘romântica’ e ‘alquimista’ [do ponto de vista] da história” (Jung, 1998, p. 358 [§§ 1.739-1.740])⁶.

A expressão de instâncias românticas fundamentais na psicologia de Jung (como também na psicanálise) é hoje fato estabelecido por estudiosos como Henri Ellenberger, Sonu Shamdasani, Suzanne Kirschner e outros. Considerando o embaraço e as resistências de Jung a admitir tal fato, Paul Bishop (2000, p. 10) nele vê um “romantismo relutante”, indeciso entre o reconhecimento das “afinidades românticas” da psicologia analítica e seu reivindicado enraizamento epistemológico na teoria do conhecimento de Kant. Com efeito, na sequência da passagem citada anteriormente, após reconhecer o para-

lelismo de suas concepções psicológicas com o Romantismo, por conhecer a psique como experiência, Jung arremata: “Mas, abaixo do nível da experiência, minha psicologia também é científico-racionalista, fato que gostaria que o leitor não esquecesse” (Jung, 1998, p. 358 [§ 1.740]).

Ora, por paradoxal que possa parecer, é justamente a indisfarçável têmpera romântica da psicologia analítica forjada por Jung que lhe confere as credenciais para participar de um colóquio dedicado ao neo-Iluminismo hoje. Assumir o espírito do Iluminismo em nosso momento histórico, tarefa urgente em face da escalada mundial de tendências realmente irracionais, obscurantistas, truculentas e totalitárias em todo o espectro político, exige pensar criticamente o próprio Iluminismo em sua realização histórica. Essa atitude já está presente na *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, e se expressa em sua sentença famosa: “A terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 19).

Pois bem: uma crítica consistente e bem fundamentada à posição iluminista setecentista emerge justamente nos círculos românticos, especialmente no Romantismo alemão. A fidelidade ao espírito iluminista nos exige e recomenda a honestidade intelectual na consideração das críticas românticas endereçadas à razão iluminista precedente. E, em boa medida, o assim chamado “irracionalismo” notado no pensamento psicológico de Jung deriva justamente das afinidades românticas constatáveis na psicologia analítica (ou em suas “premissas”). Assim, do conjunto de tais afinidades destacarei apenas duas, referen-

6 Cito as obras de Jung na edição brasileira. As partes entre colchetes são modificações feitas a partir da edição inglesa e, no caso das *Memórias*, da edição alemã. Ao fim das citações das *Obras coligadas*, coloco entre colchetes os números dos parágrafos, para facilitar o cotejo com as edições alemã e inglesa.

tes à concepção do indivíduo e à valorização cognitiva da imaginação simbólica. Elas permitirão vislumbrar a contribuição potencial da psicologia analítica de Jung a uma posição neo-iluminista, como também justificar sua relevância em uma discussão sobre o tema das relações entre universalidade e particularidade hoje. Contudo, para levar a bom termo essa reflexão, é preciso deixar de lado os clichês caricaturais sobre a oposição simples entre o “iluminista racionalista” e o “romântico irracionalista”, para nos concentrarmos nos pontos fecundos dessa relação.

INDIVÍDUO, INDIVIDUAÇÃO

No Romantismo, opõe-se à concepção iluminista de um sujeito definido estritamente segundo a uniformidade da razão a experiência singular individual subjetiva, transgressora daquela uniformidade e assentada na função transracional do *sentimento*. Não custa lembrar que o sentimento aqui não deve ser confundido com “emoção”, nem deve ser tomado como índice de um “irracionalismo” que rejeita a razão: como mostra muito bem Andrew Bowie (2003), o “sentimento” aparecia na reflexão romântica para dar conta da captação e expressão de *sentidos* que escapam à formulação linguística ordinária, ultrapassando assim o âmbito do *logos*, da racionalidade discursiva. O caso paradigmático que se encontra no centro dessa reflexão dos românticos é a música, que, em sua concatenação de temas ou ideias propriamente musicais, indubitavelmente expressa um sentido não passível de transcrição nos códigos da razão. Daí ser melhor qualificar a função sentimento como

transracional e não irracional. Além disso, convém lembrar também que, nos círculos do Romantismo alemão, a meditação sobre a terceira crítica de Kant – a *Crítica da faculdade do juízo* – e especialmente sobre certas passagens da *Analítica do sublime* será decisiva na abertura do novo espaço em que floresce o espírito romântico. Nessa medida, algumas perspectivas típicas do Romantismo serão tributárias de Kant, podendo ser consideradas como desenvolvimentos a partir de ideias primeiramente avançadas por Kant, e não simplesmente como reação indiscriminada ao Iluminismo.

Retornando ao problema do indivíduo: na oposição romântica à conformação da individualidade pela uniformidade da razão, tem lugar uma decidida valorização da diferença – que em nossos dias atinge uma virulência unilateral e quase canônica em várias correntes filosóficas. Desenha-se então a cisão entre uma universalidade abstrata e uma particularidade fragmentada, que incide diretamente sobre a (auto)compreensão do indivíduo, com consequências preocupantes para suas relações com o outro, com o mundo e consigo mesmo. Nessa situação, a perspectiva oferecida por Jung, nesse ponto claramente herdeira da sensibilidade romântica, pode representar uma fértil via de reflexão sobre o problema posto.

Em Jung, encontra-se a valorização indiscutível da experiência singular individual subjetiva, sendo este um evidente “paralelismo” com uma concepção cara ao espírito romântico. Articulada a essa valorização, surge uma noção axial da psicologia analítica, sem equivalente nos quadros da teoria psicanalítica freudiana: a noção de *processo de individuação*. De um

ponto de vista filosófico, a individuação deve ser interpretada segundo a categoria antropológico-filosófica da autorrealização, a realização da individualidade única que é própria da pessoa. Mas a individualidade segundo Jung não é o somatório das características totalmente idiossincráticas de um indivíduo, devendo ser entendida “como uma combinação única, ou como uma diferenciação gradual de funções e faculdades *que em si mesmas são universais*. Cada rosto humano tem um nariz, dois olhos etc., mas tais fatores universais são variáveis e é essa variabilidade que possibilita as peculiaridades individuais” (Jung, 1978, pp. 163-4 [§ 267], grifos meus). Assim, na noção junguiana de individualidade conjugam-se universalidade e particularidade. É isso que permite compreender que Jung descreva o processo de individuação como realização do si-mesmo (*Selbst*) e ao mesmo tempo conceba este si-mesmo como um *arquétipo*, vale dizer, como um universal antropológico. Essa universalidade corresponde ao Homem integral, *totus homo*, ao qual se refere o adágio alquímico: *Ars totum requirit hominem* (em que a “arte” é interpretada por Jung justamente como o processo de individuação). Jung vai percorrer os mais diversos universos imaginário-simbólicos das mais diferentes culturas (incluindo a moderna)⁷ para neles encontrar as repre-

sentações simbólicas correspondentes ao si-mesmo arquetípico. Confirma, assim, pelo método comparativo, a universalidade de uma estrutura arquetípica bem determinada do espírito humano em suas produções imaginativas.

A individuação é, pois, a realização da *humanidade* em um indivíduo. Se Jung tivesse frequentado sem preconceitos o texto de Hegel, certamente concordaria que o recurso às categorias da dialética hegeliana ajuda a esclarecer este ponto: a individuação como realização do si-mesmo arquetípico é a realização do “universal concreto” ou “singularidade”. Se a particularidade entregue a si, e em si enclausurada, caracteriza-se pela fragmentação, a singularidade ou individualidade representa a superação da fragmentação pela unidade, o restabelecimento da universalidade em um nível superior. Na fenomenologia psíquica, a unidade aparece nos símbolos do si-mesmo, estudados extensamente por Jung, e o processo de unificação representa-se como *coniunctio oppositorum*.

Para Jung, o arquétipo do si-mesmo, que representa a totalidade humana, põe em movimento o processo de individuação e é a meta deste.

“A meta do processo de individuação é a síntese do si-mesmo. Observado por outro ponto de vista, prefere-se o termo ‘entelêquia’ ao de ‘síntese’. Há uma razão empírica pela qual a expressão ‘entelêquia’ [é, em certas condições,] mais adequada: os símbolos da totalidade ocorrem frequentemente no início do processo da individuação e até podem

7 O ensaio de Jung sobre os discos voadores – *Ein moderner Mythos: Von Dingen, die am Himmel gesehen werden* [Um mito moderno: das coisas vistas no céu] –, publicado em 1958, deveria ser lido por quem quer que se interesse pela compreensão psicológica das consequências da fragmentação moderna da consciência e do impacto de tal fragmentação no modo de ser-no-mundo correlativo a esta consciência.

ser observados nos [primeiros sonhos da infância remota]. Esta observação intercede a favor de uma existência [*a priori* da totalidade potencial], razão pela qual o conceito de *enteléquia* é recomendável. Na medida, porém, em que o processo de individuação [ocorre, empiricamente falando,] como uma síntese, é como se paradoxalmente algo já existente [estivesse sendo reunido]. Desse ponto de vista, o termo ‘síntese’ também é aplicável” (Jung, 2000, pp. 165-6 [§ 278])⁸.

Portanto, a aparente oposição entre a particularidade do indivíduo empírico e a universalidade abstrata do arquétipo meramente potencial é resolvida pelo processo de individuação como “síntese do si-mesmo”. Há aqui uma analogia com o processo de formação do sujeito ético (Vaz, 1988, pp. 11-35) e com a vida ética em geral. Poderíamos dizer que o processo de individuação descrito por Jung corresponde ao aspecto psicológico da realização ética. Não por acaso ele considera a individuação justamente como uma “realização moral”⁹.

8 Vale lembrar que, em Aristóteles, a noção de *enteléquia* é sinônimo de *ato*, e também de *forma e energia* (cf. Reale, 1995, pp. 88-9 – verbete “enérgeia”). Além disso, na aitiologia aristotélica a causa final está inscrita na causa formal, que tem preeminência sobre todas as demais causas.

9 Cf. a exposição sobre este ponto em “A dimensão ética da psicologia analítica: individuação como ‘realização moral’”, em Barreto (2012, pp. 83-101). Como ensina Henrique Vaz: “Os atos que traçam o itinerário de uma vida que se realiza são atos que procedem do homem pensado na integralidade da sua estrutura e tendo diante de si o horizonte inteiramente aberto das suas relações fundamentais. [...] a unidade existencial do homem, síntese da sua unidade estrutural e dos seus atos – *existentis enim est agere* –, edificando-se sobre

Pois bem: considerando a individuação, sob o prisma psicológico, como “experiência da psique”, é imperioso assinalar que não se trata de uma entrega ingênua e temerária às forças irracionais do psiquismo, mas de uma consideração (*Betrachtung*) atenta de todo o material que emerge das camadas inconscientes da psique, em que cabe à consciência um papel fundamental, na atitude de confronto (*Auseinandersetzung*) com o inconsciente. A experiência-modelo na qual se baseia a concepção de individuação em Jung é a sua “crise criativa” após a ruptura com Freud, na qual ele voluntária e conscientemente deixa acontecer (*geschehenlassen*) a manifestação espontânea (e angustiante para o sujeito da consciência) dos conteúdos provenientes do inconsciente. A elaboração consciente dessa experiência, trabalho fundamental no processo de individuação, comporta dimensões estéticas, intelectuais e éticas. A experiência em si, registrada nos famosos *Livros negros* e no *Livro vermelho* elaborados por Jung, é uma forma de acesso e exposição aos conteúdos inconscientes. Mas a integração de tais conteúdos é trabalho intransferível da consciência, que recebe assim um alto valor na perspectiva psicológica proposta por Jung. Em suas *Memórias*, ele comenta sobre sua experiência:

um fundamento *ontológico*, tem necessariamente um coroamento *ético*. A unificação da própria vida não é, para o homem, um processo que se desenrola apenas na ordem do *ser*, mas que se perfaz sob o signo do *dever-ser*, e nela tem lugar a passagem permanente da necessidade *ontológica* para a necessidade *moral*. O homem é um ser constitutivamente *ético* e essa eticidade é ou deve ser o primeiro predicado da sua unidade existencialmente em *dever* – ou do imperativo da sua autorrealização” (Vaz, 1992, pp. 145-6).

“A elaboração estética do *Livro vermelho* foi-me necessária, por maior que tenha sido a irritação que às vezes me causou; através dela cheguei à compreensão da responsabilidade ética em relação às imagens. Esta atitude influenciou a conduta de minha vida de modo decisivo. Compreendi que nenhuma [linguagem], por mais perfeita que seja, pode substituir a vida. Se procurar fazê-lo, não somente ela se deteriorará, como também a vida. Para conseguir a liberação da tirania dos condicionamentos do inconsciente, duas coisas são necessárias: *desincumbirmo-nos de nossas responsabilidades intelectuais e também de nossas responsabilidades éticas*” (Jung, 1981a, p. 167, grifos meus)¹⁰.

Fica evidente que Jung confere às “responsabilidades intelectuais e éticas” uma primazia sobre a elaboração estética no confronto com o inconsciente, cerne do processo de individuação do ponto de vista da psicologia profunda. Em uma posição contrária a certo esteticismo de derivação romântica, Jung declara: “Se eu tivesse [tomado] as fantasias do inconsciente por manifestações artísticas, tê-las-ia contemplado com meu olho interior ou deixado que elas se desenrolassem como um filme. Não seriam mais convincentes do que qualquer percepção dos sentidos e, por outro lado, não teriam despertado em mim qualquer vestígio de dever moral” (Jung, 1981a, p. 166).

10 No confronto com o material inconsciente da psique “é necessário compreender intelectual e emocionalmente as imagens, a fim de integrá-las [à consciência], não só racional mas também moralmente” (Jung, 1981b, p. 48 [§ 111]).

Convenhamos: nada disso se parece com uma atitude meramente “irracionalista”. Reconhecer a importância e a inevitabilidade da presença de dimensões irracionais e transracionais no processo de autorrealização/individuação e no conhecimento de si mesmo não significa uma demissão inconsequente da racionalidade. Para não dar margem a dúvidas, Jung afirma: “Estou longe de desejar menosprezar o dom divino da razão, a mais alta faculdade humana. Mas no papel de tirana absoluta ela não tem sentido – não mais do que o teria a luz num mundo em que estivesse ausente sua contrapartida, a obscuridade” (Jung, 2000, p. 103 [§174]). Em outras palavras: a crítica de Jung ao “racionalismo moderno” visa tão somente a essa “tirania absoluta da razão”, que em certo momento apresentou-se de fato como parte integrante do projeto iluminista originário (provocando, não raras vezes, caricaturas risíveis¹¹), mas que, diante da “calamidade triunfal da terra totalmente esclarecida”, deve ser objeto de uma autocrítica do espírito das Luzes hoje.

Por isso, acredito que o cerne original da concepção psicológica de Jung, que pode ser expresso sinteticamente no

11 Recorde-se aqui a ironia de Goethe sobre tal tipo de postura caricatural (em alusão ao iluminista Christoph Friedrich Nicolai), representada pela figura do Proctofantasmista em seu *Fausto*: diante da presença de fantasmas e espíritos na Noite de Valpúrgis, ele vocifera indignado: “A que vos atreveis, vil crápula, ralé!/ Há muito se provou, de modo concludente,/ Que nunca espíritos estão de pé;/ E vos vejo a dançar como se fôsseis gente!”. E como os espectros persistissem, ele brada: “É o cúmulo! Ainda aqui? Súcia de demos!/ Sumi-vos, afinal! Já tudo esclarecemos!/ Não seguem leis aqueles sem-vergonhas!/ Tão sábio sou, e ainda há fantasmas e visonhas!” (Goethe, 2016, pp. 463-5).

par conceitual si-mesmo – individuação em que se articulam consistentemente a universalidade do processo arquetípico e a particularidade da situação individual em um determinado *locus* histórico-cultural – pode ser acolhido em uma posição neo-iluminista, desde que esta não se limite à uniformidade simples da razão (universalidade abstrata), mas leve em consideração as exigências concretas da realização do *totus homo*. Mas como tais exigências podem ser captadas? Aqui se revela o valor de outra afinidade romântica da psicologia analítica.

A VALORIZAÇÃO COGNITIVA DA IMAGINAÇÃO SIMBÓLICA

É sobejamente conhecido o alto valor dado no Romantismo à imaginação criadora. Mas a primazia da imaginação não significa necessariamente um descaso com a razão. E é importante lembrar que a imaginação exerce, dentre outras, uma função *cognitiva* na perspectiva do espírito romântico. Nesse ponto, a posição do Romantismo, em franca oposição a Hegel, sustenta que há dimensões do real que não são acessíveis diretamente pela razão, necessitando, pois, de uma mediação – e cabe à imaginação fazer tal mediação. Aqui, mais uma vez, Kant será o inspirador dos românticos. Na *Crítica da faculdade do juízo*, ao tratar da relação essencial entre imaginação e gênio, Kant dará a contrassenha para os desenvolvimentos românticos dessas noções. Na estética kantiana, a imaginação é a faculdade de apresentar *ideias estéticas*, que Kant atribui ao gênio. Para ele, uma

ideia estética é “aquela representação da faculdade da imaginação que dá muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é, *conceito*, possa ser-lhe adequado, que conseqüentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível” (Kant, 1995, p. 159 [§49]). Especificando ainda mais, Kant diz que

“[...] tais representações da faculdade da imaginação podem chamar-se *ideias*, em parte porque elas pelo menos aspiram a algo situado acima dos limites da experiência, e assim procuram aproximar-se de uma apresentação dos conceitos da razão (das ideias intelectuais), o que lhes dá a aparência de uma realidade objetiva; por outro lado, e na verdade principalmente porque nenhum conceito pode ser plenamente adequado a elas enquanto intuições internas” (Kant, 1995, pp. 159-60 [§49]).

A partir da recepção da *Crítica da faculdade do juízo* nos círculos idealistas e românticos, a imaginação poética converte-se em *poder intuitivo cognoscente*, superior ao conhecimento empírico. O gênio será concebido como a capacidade sintética que universaliza e transubstancia, alcançando pela intuição aquilo que é inacessível ao conhecimento racional: será, assim, o órgão da *intuição intelectual*, que no Romantismo vai ser especificado como *intuição artística*.

Referimo-nos à experiência fundacional de Jung no seu “confronto com o inconsciente”. Experiência consciente das manifestações provenientes da dimensão inconsciente da alma humana, esse confronto apoia-se visceralmente na ima-

ginação produtora de símbolos e mitos. Portanto, cabe à imaginação simbólica um papel insubstituível no processo de individuação, na realização da individualidade humana, no conhecer-se a si mesmo para tornar-se o que se é, situando-se melhor na existência. Pois, para Jung, as profundidades inconscientes da pessoa pertencem àquelas dimensões do real que só podem aparecer à consciência pela mediação do símbolo¹².

Aqui chamo Paul Ricoeur, como uma espécie de intercessor em apoio à acolhida filosófica da posição de Jung. Em sua conclusão da *Symbolique du Mal*, a que ele dá o kantiano título de “O símbolo dá a pensar”, Ricoeur defende que a razão, sem renunciar ao seu compromisso originário de tudo compreender, tudo submeter à reflexão crítica, não precisa recusar a perspectiva de que há zonas ou dimensões do real às quais ela não tem acesso imediato ou direto – por exemplo, a experiência profunda do mal, da falibilidade do livre-arbítrio humano, diante de cujo *mistério*, aliás, “a Filosofia e a Ética se declaram impotentes” (Vaz, 2000, p. 135). A razão necessita então da

imaginação simbólica para levar a cabo seu compromisso radical (cf. Ricoeur, 1988, pp. 479-80) – e, neste sentido, o símbolo dá a pensar. E Ricoeur, fazendo a apologia de uma filosofia que se instrui pela mediação dos símbolos, enuncia sua aposta: “[...] aposto que compreenderei melhor o homem e o laço entre o ser do homem e o ser de todos os entes se seguir a *indicação* do pensamento simbólico” (Ricoeur, 1988, p. 486).

O conteúdo de tal aposta coincide exatamente com a posição que estrutura a experiência e o pensamento de Jung. Não por acaso, o último livro que coordenou, e que pretende ser uma exposição abrangente e compreensível de seu pensamento psicológico, chama-se justamente *O homem e seus símbolos*. Em sua velhice, após ditar suas memórias para Aniela Jaffé, décadas após a sua experiência inaugural do confronto com o inconsciente, Jung redige um prólogo para essa biografia *sui generis*, em que afirma:

“O que se é, mediante uma intuição interior e o que o homem parece ser *sub specie aeternitatis* só pode ser expresso através de um mito. Este último é mais individual e exprime a vida mais exatamente do que o faz a ciência, que trabalha com noções médias, genéricas demais para poder dar uma ideia justa da riqueza múltipla e subjetiva de uma vida individual. Assim, pois, comecei agora, aos 83 anos, a contar o mito de minha vida. No entanto, posso fazer apenas constatações imediatas, *contar histórias*. Mas o problema não é saber se são verdadeiras ou não. [A questão] é somente [esta]: é

12 Marc Girard, partindo da classificação comparativa das diferentes espécies de símbolo, propõe três domínios privilegiados aos quais se aplica o processo de simbolização: 1) o mistério do homem, a que corresponderá o simbolismo antropológico e psicológico; 2) o mistério do todo, referido ao simbolismo cósmico; e 3) o mistério das forças superiores, que se expressa no simbolismo religioso e no simbolismo ponerológico (relativo, este, ao mistério do Mal). Cf. Girard (1997, p. 39). Na mesma linha, Gilbert Durand define o símbolo como “epifania de um mistério”: a imagem simbólica transfigura uma representação concreta para evocar a infigurável transcendência, sendo que a área predileta do simbolismo cobrirá “o não sensível em todas as suas formas – inconsciente, metafísica, sobrenatural e suprarreal” (Durand, 1988, p. 15).

a *minha* [história], a *minha* verdade?” (Jung, 1981a, p. 19).

O mito-símbolo permite, portanto, o acesso à individualidade humana, e à consideração desta *sub specie aeternitatis*. O próprio título da biografia de Jung – *Memórias, sonhos, reflexões* – traz cifrada a perspectiva que comanda sua compreensão da vida individual: as memórias dos fatos acontecidos cobram sentido a partir dos eventos interiores (“sonhos”), e este sentido informa as “reflexões” que ele oferece, sempre pensando a partir da interioridade. Ainda no mesmo Prólogo das *Memórias*, Jung afirma:

“[No fundo] só me parecem dignos de ser narrados os acontecimentos de minha vida através dos quais o mundo eterno irrompeu no mundo efêmero. Por isso falo principalmente das [vivências] interiores. [A elas pertencem] meus sonhos e [imaginações], que constituíram a matéria original de meu trabalho científico. [...] Diante dos acontecimentos interiores, [desvanecem] as outras lembranças, viagens, [pessoas], ambiente. [...] A lembrança dos fatos exteriores de minha vida, em sua maior parte, esfumou-se em [mim] ou então desapareceu. Mas os encontros com a outra realidade, o embate com o inconsciente, se impregnaram de maneira indelével em minha memória. [...] Mesmo aquilo que em minha juventude, ou mais tarde, veio do exterior [e se tornou significativo para mim] estava colocado sob o signo da vivência interior. Muito cedo cheguei à convicção de que [se] as respostas e as soluções das complicações da vida não vêm do íntimo, isto quer dizer

que pouco significam. As circunstâncias exteriores não podem substituir as de ordem interior. Eis por que minha vida foi pobre em acontecimentos exteriores. Não me estenderei sobre eles, pois isto me pareceria vazio e [não essencial]. Só posso compreender-me através das experiências interiores. São aquelas que constituem a [singularidade] de minha vida e é delas que trata minha ‘autobiografia’” (Jung, 1981a, p. 20).

Fica claro que o “embate com o inconsciente”, com destaque para “sonhos e imaginações”, envolve o “eterno” e o “efêmero”. Jung quer compreender e narrar sua experiência de vida *sub specie aeternitatis*. Para ele, tal perspectiva só se atinge a partir da interioridade, e a experiência desta é eminentemente *simbólica*. Lembrando que a matéria de um símbolo arquetípico é particular, mas a sua estrutura é universal (ou universalizável), podemos dizer que a compreensão da experiência que Jung vai narrar – “Minha vida é a história de um inconsciente que se realizou” (Jung, 1981a, p. 19) – reivindica uma relevância e um sentido (o “eterno” que irrompe no “efêmero”) para além da particularidade biográfica do indivíduo Carl Gustav Jung. Ela se propõe como a realização singular de uma experiência subjetiva em sua exemplaridade universal concreta, em sua singularidade (no sentido hegeliano apontado anteriormente). Por isso, as *Memórias* de Jung não se enquadram no gênero tão em voga das autobiografias contemporâneas, em que se trata apenas de relatar os episódios que compõem a exterioridade banal e em nada exemplar da vida das celebridades

do momento. *Memórias, sonhos, reflexões*, em certo sentido na linhagem das *Confissões* de Agostinho, pretende apontar para a realização singular da humanidade em uma vida individual, para o processo de individuação concretamente vivido (“um inconsciente que se realizou”) e para o papel da interioridade imaginante/imaginativa do espírito humano na autorrealização e no autoconhecimento, reivindicando implicitamente um valor antropológico abrangente.

Este é o sentido profundo da perspectiva psicológica criada por Jung. Em 1956, ele escrevia a um correspondente: “[...] uma relativização do racionalismo é necessária, mas não um abandono da razão, pois o razoável para nós é nos voltarmos ao Homem interior e suas necessidades vitais” (Jung, 1976, p. 286 [carta 8 jan. 1956, a Eugen Böhler]). Tal interioridade, com suas necessidades vitais, que será determinante de todas as expressões humanas nas várias esferas de relações e atividades, só pode ser captada e conhecida através dessa faculdade simbólica, que dá muito a pensar: a imaginação. Nesse sentido, a “relativização do racionalismo” referida por Jung pode ser acolhida dentro de uma posição racionalista que não seja “tirânica” e, por isso mesmo, paradoxalmente irracional. O “romantismo da imaginação” não me parece, portanto, ser irreconciliável com uma posição neo-iluminista.

PARA CONCLUIR RESUMINDO: POR QUE JUNG?

Tratar hoje das relações entre universalidade e particularidade requer a

consideração “romântica” – ou psicológica! – das condições concretas da particularidade, da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) que determina as manifestações da individualidade, das “necessidades vitais do Homem interior”, para que o discurso da universalidade não permaneça irremediavelmente enclausurado na abstração desvinculada da vida, para que justamente não seja apenas uma “linguagem” que em vão pretenda “substituir a vida” (cf. Jung, 1981a, p. 167). Toda a contribuição de Jung, firmemente enraizada na experiência vivida (“memórias”) e conscientemente refletida (“reflexões”) da individuação e da imaginação simbólica (“sonhos”), mostra aqui o seu valor para uma posição neo-iluminista sóbria e autocrítica. Estou convencido de que somente a humildade da autocrítica iluminista coerente terá alguma chance de persuadir o irracional extremismo da diferença, vigente hoje nas virulentas ideologias identitárias, a realmente abrir-se ao diálogo e considerar a possibilidade do valor vital da perspectiva da universalidade para uma pacificação dos conflitos que explodem em virtude da própria lógica de uma diferença radicalmente cindida de qualquer referência à universalidade excluída (é o que nos ensina com total lucidez Sérgio Paulo Rouanet, por exemplo, em “A coruja e o sambódromo”: cf. Rouanet, 2003, pp. 46-95). Estou igualmente convencido de que, em face de tamanho desafio e das incertezas dessa complexa abertura de um diálogo possível com o mundo, Jung tem a dar uma contribuição, por modesta que seja. E – quem sabe? – não seja, paradoxalmente, aquilo que no pensamento

de Jung o tornou tão atraente à contracultura e ao movimento New Age que o qualifique como um parceiro respeitável para a construção de uma perspectiva

neo-iluminista, que não seja insensível às intimações profundas do espírito que agita nossa atormentada modernidade em seu conturbado mal-estar?¹³

13 Convém lembrar que as aspirações de fundo que indicam os rumos de uma configuração histórico-cultural frequentemente aparecem em primeira instância sob forma “popular” ou culturalmente “marginal”, ridícula ou extravagante, se considerarmos as expressões superiores da cultura em um dado momento. Foi assim na época do cristianismo primitivo. Na altura do século X, eram as mesmas aspirações que iriam transformar a cristandade latina medieval e que insuflavam tanto a importante e fatídica reforma cluniacense quanto as subseqüentes heresias de caráter popular e social, desaguando finalmente na criação das Ordens Mendicantes (franciscanos e dominicanos). Algo similar pode estar acontecendo em nosso tempo. Mas para abrir-se a essa possibilidade, reconheço que muitas vezes é preciso dominar a náusea e o tédio diante de manifestações estéticas e intelectualmente precárias, como o movimento New Age, por exemplo. Para uma consideração mais generosa, seletiva e despida de preconceitos da religiosidade encarnada nesse movimento, tão maciçamente desprezado por nossa consciência esclarecida e cultivada, veja-se Terrin (1996).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento. Fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- BARRETO, M. H. *Pensar Jung*. São Paulo, Loyola, 2012.
- BARRETO, M. H. *Símbolo e sabedoria prática. C. G. Jung e o mal-estar da modernidade*. São Paulo, Loyola, 2008.
- BISHOP, P. *Synchronicity and intellectual intuition in Kant, Swedenborg and Jung*. Leiston, Edwin Mellen Press, 2000.
- BOWIE, A. *Aesthetics and subjectivity. From Kant to Nietzsche*. Manchester and New York, Manchester University Press, 2003.
- DURAND, G. *A imaginação simbólica*. São Paulo, Cultrix/Edusp, 1988.
- GIRARD, M. *Os símbolos na Bíblia. Ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. São Paulo, Paulus, 1997.
- GOETHE, J. W. *Fausto. Primeira parte*. Trad. Jenny Klabin Segal. São Paulo, Editora 34, 2016.
- JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. Petrópolis, Vozes, 1981b.
- JUNG, C. G. *A vida simbólica. Escritos diversos*. V. 2. Petrópolis, Vozes, 1998.
- JUNG, C. G. *Estudos sobre psicologia analítica*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- JUNG, C. G. *Letters 2*. Ed. Gerhard Adler e Aniela Jaffé. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1976.
- JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões*. Ed. Aniela Jaffé. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981a.
- JUNG, C. G. *Os arquétipos do inconsciente coletivo*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- KANT, E. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro, Forense, 1995.
- REALE, G. *História da filosofia antiga. Vol. V: Léxico, índices, bibliografia*. São Paulo, Loyola, 1995.
- RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté II: finitude et culpabilité*. Paris, Aubier, 1988.
- ROUANET, S. P. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- SHAMDASANI, S. *Jung and the making of modern psychology. The dream of a science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- TERRIN, A. N. *Nova Era. A religiosidade do pós-moderno*. São Paulo, Loyola, 1996.
- VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica II*. São Paulo, Loyola, 1992.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia II. Ética e cultura*. São Paulo, Loyola, 1988.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia V. Introdução à ética filosófica 2*. São Paulo, Loyola, 2000.
- ŽIŽEK, S. "Notes on a debate 'From Within the People'". *Criticism* 46 (4), 2004, pp. 661-6.