

Psicologia analítica: fenomenologia e método

Maddi Damião Junior

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo discutir a teoria junguiana, a perspectiva de Carl Gustav Jung, fundador da psicologia analítica, nas suas bases epistemológicas e metodológicas. Os esforços estão concentrados em viabilizar a discussão em torno do pensamento e da experiência, baseando-se no levantamento bibliográfico da obra de Jung. A relevância do tema permanece atual, sobretudo para a psicologia e quem se dedica a estudar a constituição do psiquismo. As conclusões alcançadas no trabalho deixam, em aberto, a necessidade de permanecer estudando a obra junguiana, para que se alcance maior aprofundamento nas bases epistemológicas de sua teoria.

Palavras-chave: Experiência, fenomenologia, hermenêutica, Jung, psicologia clínica

ABSTRACT

Analytical psychology: phenomenology and method

This article aims to discuss Jungian theory, specifically the perspective of Carl Gustav Jung, the founder of analytical psychology, focusing on its epistemological and methodological foundations. Efforts are concentrated on facilitating a discussion of thought and experience, based on a bibliographic review of Jung's work. The relevance of the topic remains current, especially for psychology and those dedicated to studying the constitution of the psyche. The conclusions reached in this work leave open the need for continued study of Jung's work to achieve a deeper understanding of the epistemological foundations of his theory.

Keywords: Experience, phenomenology, hermeneutics, Jung, clinical psychology

Sobre os Autores

M. D. J,
orcid.org/0000-0003-0826-1929
Universidade Federal Fluminense
(UFF) – Rio das Ostras, RJ
maddidamiao@id.uff.br

Direitos Autorais

Este é um artigo aberto e pode ser reproduzido livremente, distribuído, transmitido ou modificado, por qualquer pessoa desde que usado sem fins comerciais. O trabalho é disponibilizado sob a licença Creative Commons CC-BY-NC.



O termo fenomenologia começou a ser utilizado por Jung na década de 1930, quando ele reconhece a relevância para a formulação do método à abordagem fenomenológica (Clarke, 1992/1993, p. 59). Este termo será utilizado constantemente por Jung para identificar de alguma forma o método. O suíço entendia a fenomenologia como um conceito limite, que restringia o campo de indagação. Assim, em um sentido negativo, é como se a psicologia não pretendesse fazer nenhuma alegação ou estabelecer algum pressuposto (Clarke, 1992/1993). No sentido positivo, é a “experiência pura” – “a percepção direta que um indivíduo tem de si mesmo e do mundo, anterior a qualquer teorização [ênfase adicionada]” (Clarke, 1992/1993, p.59).

Para Jung, a fenomenologia está restrita a um conceito que indica a prevalência e a importância do reconhecimento da experiência imediata, como o dado fundamental da psicologia, sendo possível a apreensão desses dados sem qualquer pré-conceito anterior (Clark, 1992/1993). Isto se observa, por exemplo, na afirmação de que os “fatos são fatos e não contêm falsidade. É o nosso juízo de valor que introduz o elemento de burla” (Jung como citado em Clarke, 1992/1993, p. 55) e, por conseguinte, “a interpretação deve acautelar-nos contra o uso de quaisquer outros pontos de vista que os manifestamente dados pelo próprio conteúdo” (Jung como citado em Clarke, 1992/1993, p. 59).

Os “fatos” e a “experiência” determinam qualquer atitude do indivíduo; este seria o sentido da intenção de Jung em fazer da psicologia um estudo puro da psique, sem referência à teoria, seja ela científica ou metafísica. Tal identificação de fenomenologia como um conceito limite pode ser criticada, pois Jung não possui a ingenuidade de acreditar ser possível a apreensão dos pronunciamentos imediatos da consciência em si. Ele observa que tanto filósofos como cientistas reconhecem que toda experiência, por mais básica que seja, é sempre carregada de teorias, que dados e teorias são mutuamente inextricáveis e que não há maneira significativa que permitisse distinguir entre eles (Clarke, 1992/1993).

Quando se trata de pronunciamento da consciência, a compreensão e explicitação, seja por palavras ou pelo comportamento, seriam impossíveis de serem separados dos pré-conceitos pessoais e pressupostos do observador em relação aos fatos observados. A experiência; nossa maneira de ver, e a própria compreensão das coisas, são condicionadas pelo que somos. Os citados pressupostos determinarão a apreensão da experiência e a construção de um modelo de indivíduo e de mundo que, ao invés de aproximar “natureza e espírito”, contribuem para um maior esquecimento da dimensão originária da experiência.

A “fenomenologia” de Jung possui, assim, a intenção de tentar ultrapassar a cisão entre “natureza e espírito”, e criar “uma visão mais tolerante” em que essa “irracionalidade”, ou a experiência imediata, possa ser integrada dentro de conceitos e pela razão, desdobrando e integrando a

experiência em sua totalidade dentro de seu domínio, apontando também para questões ligadas à limitação da hermenêutica em só falar de experiências imediatas.

A partir da apreensão de Jung da experiência e dos fenômenos, seria possível dizer que o método do psiquiatra e a maneira de ver correspondem a uma fenomenologia hermenêutica – método de compreensão que, mesmo não sendo explícito, perpassa a forma de abordagem operacionalmente por completo (Brooke, 1991). Descrever o método como fenomenológico aponta tanto para a experiência que quer compreender, quanto ao método que possibilita a compreensão.

A FENOMENOLOGIA

A fenomenologia¹ como método e busca pela “essência” dos fenômenos possui quatro características fundamentais: descrição, redução fenomenológica, a busca das essências (ou redução eidética) e intencionalidade. Descrever o fenômeno é o exercício de um constante retorno à experiência, para que, através de reconstituição e revigoração, ela possa se mostrar em todas as facetas, com riqueza e profundidade de sentido.

A descrição fenomenológica possibilita que a síntese da percepção se reconstitua e se mostre na natureza de incompletude, a razão, ou o logos do fenômeno, que a fenomenologia busca, não se reduz a uma dedução no sentido matemático ou lógico. Os fatos aos quais se atém a descrição, que levam à redução fenomenológica, não estão ali para confirmar ou seguir hipóteses, não conduzem a um princípio que os explique ou institua a primazia de um fato em relação ao outro, não se elevando, assim, acima do próprio fenômeno.

A interpretação e a razão, que se originam no próprio ato da experiência, devem se ater aos fenômenos como forma de possibilitar, a cada novo ato de compreensão, o vigor da experiência. Ao identificar o próprio método como fenomenológico, Jung defende a necessidade de uma abordagem descritiva que evitasse as asserções filosóficas e psicanalíticas (Brooke, 1991), as quais consideradas por ele com uma forma de apreensão de mundo e experiência centrada na razão. Identifica a fenomenologia como a mera classificação e acumulação de experiência (Brooke, 1991), mas se ele considera a fenomenologia como apenas isso, também abre a possibilidade de investigação e de discurso que seria mais próxima à experiência psicológica.

Ao apontar para a “complexidade do campo” da experiência (Brooke, 1991), o autor acentua que a busca por explicações, seja da história de vida, de sonhos ou da obra de arte, desencaminha do sentido que permanece imanente. Faz uma crítica à explicação como busca de causas primeiras ou cristalização dos fenômenos, que se contrapõem à geração de sentido, que indicaria a necessidade da construção de

uma narrativa, que se dá como história que é contada a respeito do fenômeno, possibilitando a integração de toda diversidade e dinâmica da experiência.

No método de interpretação onírica — trabalho em que eminentemente se lida com imagens e símbolos — pode-se constatar uma abordagem fenomenológica. Ao longo de sua obra, Jung não sistematiza a abordagem do fenômeno dos sonhos, mas pode-se aí identificar o uso da “descrição” na importância dada por ele à “situação” do sonhador; ao invés de estimular a “livre associação”, atém-se à imagem onírica e busca todas as associações possíveis à imagem dada, sempre retornando a ela.

Jung prefere associações “menos livres” (Boudoin, 1993), menos soltas em todos os sentidos, mais centradas em torno dos elementos do sonho, sobre as quais ele conduziria a atenção do sujeito, falando tanto em contexto do sonho quanto de amplificação, distinguindo de “associação livre”. O ato de se fazer “amplificação” é decorrente da necessidade de estabelecer o texto do sonho em termos de estrutura, examinando em sua completude. Essa estrutura é o contexto do sonho, o material situacional no qual o sonho é embebido, incluindo as associações pessoais, informações do ambiente do sonhador e os paralelos arquetípicos (Matoon, 1978).

Esta abordagem, feita por Jung, bem como a ênfase na descrição de todos os elementos do sonho e do contexto dele, só seriam possíveis considerando que, para ele, os símbolos e imagens oníricas são fenômenos que se bastam por si-mesmos; torna-se, assim, necessário criar certa “disposição” que possibilite o surgimento ou a criação de sentido, a partir desses próprios fenômenos.

Assim, “o sonho é o que ele é inteiramente e somente o que ele é, ele não é uma fachada, ele não é alguma coisa de fato, algo não natural, alguma ilusão, mas uma construção acabada (A ideia que o sonho dissimula algo é uma ideia antropomórfica)” (Jung, 1980/1962, p. 323).

Com o objetivo de ser propriamente descritiva, a fenomenologia teria que ultrapassar preconceitos filosóficos e teóricos. Isso envolve uma espécie de “salto mental” (Brooke, 1991) conhecido como redução fenomenológica, que envolve uma desconstrução/epoché, ou seja, a ruptura de uma “atitude natural”, aquela na qual todos se encontram como possuidores de algum saber. Isso possibilita “o retorno a nossa mais original experiência do mundo mais original” (Brooke, 1991, p. 33) e pode ser considerado como o processo de redução fenomenológica, cada um implicando o outro.

O cerne da fenomenologia pode ser caracterizado por esse processo de redução, pois essa se encaminha ao logos dos fenômenos através de uma “destruição da representação e dos objetos teóricos” (Levinas, 1968, p. 89). A fenomenologia requer, assim, o retorno aos atos, em que se revela a presença da própria experiência, como

homem/mundo, pondo fim, então, ao “equivoco” da abstração, do pensamento representativo e da parcialidade em relação aos entes.

Esse retorno não é algo que possa ser feito de forma definitiva, pois o indivíduo se encontra constituído, existindo, em uma situação dada e intransponível. A redução não é um simples processo de transcendência. Torna-se necessário que essa situação — a forma de compreensão natural, na qual se encontra o indivíduo — seja “reduzida”, que ele reconheça seus “pré-conceitos”; que reconheça, também, que só pode falar desta experiência “ante-predicativa” usando os recursos que lhe são dados nesta situação.

Diante disso, pretende-se mostrar o quanto, operacionalmente, Jung compreende a importância do que se designa por redução para o entendimento e compreensão da experiência. Na epistemologia, a fenomenologia perpassa a forma de orientação e o horizonte de compreensão. A redução não é um processo intelectual, mas uma disposição que abre o acesso à emergência do sentido. Não é, consequentemente, um labor intelectual, dirigido pela razão e conceitos, mas existencial.

Para realizar a *epoché* fenomenológica, Jung ultrapassa as premissas históricas do materialismo e do racionalismo. O senso histórico conduz além da rigidez do pensamento metafísico contemporâneo e aprofunda a compreensão desta metafísica, situando-a historicamente.

A crítica de Jung aos pré-conceitos culturais é uma possibilidade de limitá-los; coloca-os entre parênteses, indicando que o sentido da experiência psicológica emerge historicamente. Ele, ao contextualizar o pensamento metafísico de sua época, relativiza-o, indicando assim, não ser este o único possível, nem o melhor para compreender a “experiência imediata”.

A historização da vida psíquica feita por Jung e os exemplos indicariam que ele não fala de um passado dado. À luz da fenomenologia, a história da qual fala seria uma forma de colocar em evidência o mundo, dando-se como disponibilidade de sentido e delimitando uma forma de compreensão que se encontra vigente no homem moderno — a história, não em um sentido serial ou temporal (passado/presente/futuro), mas como imagens e metáforas de modos de ser variados, que se acham imanentes e presentes como multiplicidade de existência e compreensão possíveis.

Ao trabalhar com sonhos e fantasias, Jung se concentra sobre as imagens tais como elas aparecem, rejeitando asserções racionalistas, que considerariam a obscuridade dessas imagens como causadas pelo ocultamento de algum sentido, anterior ou além delas próprias (Boudoin, 1993, p. 81).

As diversas interpretações possíveis de um fenômeno podem ser vistas como a multiplicidade de sínteses a serem

constituídas. Ampliando o que Jung diz a respeito do psiquismo, a vida e os fenômenos são polimorfos, não havendo uma unicidade de sentido em uma imagem ou na experiência. Cada sentido ou interpretação é tanto determinada pelo contexto, quanto esse será determinado a partir da compreensão, advinda da experiência originária. Existiria, assim, a possibilidade de diversos níveis de hermenêutica, tendo cada qual a verdade fundada em seu ser e na correspondência à origem; na totalidade inapreensível do fenômeno.

Ao adotar a “dialética” (1935), Jung procura ultrapassar os pré-conceitos teóricos e os conceitos que cristalizem a experiência, sendo essa abordagem central para a caracterização de uma fenomenologia hermenêutica. Ele reconhece a impossibilidade de se compreender algo ou fazer afirmações que transcendam a situação, reconhecendo, desta forma, que a historicidade do homem limita a extensão da compreensão, a redução fenomenológica nunca se acaba.

Desse modo, “o ideal deveria ser naturalmente não se ter nenhuma ideia pré-concebida. Mas isto é impossível mesmo quando se exercita a mais rigorosa autocrítica, pois alguém é para si mesmo o maior pré-conceito, e o é com a maior das consequências” (Jung, 1951, p. 109).

Ele imprime maior rigor a essa afirmação e ao reconhecimento do limite da compreensão, ao ratificar que o “eu sou” envolve as ideias filosóficas e culturais que guiam o indivíduo, tanto quanto o “tipo psicológico” e os “complexos” os quais considera como a maior limitação para a compreensão dos fenômenos; esses últimos poderiam ser compreendidos como os mais fortes pré-conceitos que determinam o indivíduo.

O método de Jung possui muito em comum, também, com a pesquisa pela essência fenomenológica (Brooke, 1991). Se Jung identifica a si mesmo como fenomenologista — na tentativa de quebrar a “atitude natural” e retornar ao “mundo-da-vida” — ele também se aproxima da hermenêutica, mesmo não explicitando o método especificamente como hermenêutico, pois trata dos sonhos, sintomas, expressões pictóricas e do comportamento como se fossem textos, ao qual o método hermenêutico da filologia é aplicado.

Se a redução fenomenológica situa o fenomenologista no mundo da vida, a busca pelas essências diferencia em uma maneira articulada e sistemática as estruturas essenciais — que são postas sob investigação. A essência de algo não deve ser confundida com as propriedades fatuais. A essência é dada, porém, pela “intuição imaginativa” da consciência, que discrimina a essência das contingências empíricas.

Com o auxílio da memória, das modificações da percepção e, especialmente, dos atos da fantasia, investiga-se cuidadosamente quais mudanças podem ser feitas numa amostra de um fenômeno do qual se parte. Com as mudanças e variações realizadas, pressupõe-se que o

complexo de características necessárias e imutáveis — sem as quais a “coisa” não pode ser concebida — manifesta a si mesmo. Através dessa apreensão, a imagem única e imutável, que governa todos os fatos ou fenômenos individuais desta espécie, se apresenta diante da mente (Brooke, 1991, p. 37).

A partir da diferenciação feita das contingências empíricas, a essência do fenômeno é dada nas coisas. As essências devem ser intuídas por uma consciência ingênua, através da redução, da desconstrução da atitude natural, o que implica a variabilidade eidética. São reveladas através da “imaginação” — a fantasia de uma consciência passiva e vazia, que receberia os dados do mundo externo, é abandonada. No “mundo-da-vida”, essas essências são relações significativas, se dão como intencionalidade, no reconhecimento que todas as possibilidades de atributos e características do fenômeno são modos de compreensão e existência.

A partir de 1914, Jung contenta formular uma descrição do próprio método, o qual descreve como sendo um método “sintético” ou “construtivo”. Ele se refere à necessidade de se fazer “paralelos com outros fenômenos típicos” e insiste na não-redutibilidade destes fenômenos a outros elementos externos. Tal ênfase, em um método sintético ou construtivo, demonstra a orientação em direção a uma psicologia em que vigore a questão do sentido. A ênfase seria dada na possibilidade de se constituir uma compreensão da situação e atitude do indivíduo, compreensão vivida, o que a fenomenologia designa por “experiência ante-predicativa”.

Por volta de 1916 (Jung, 1981), o método “construtivo de Jung encontra seu horizonte metodológico em uma epistemologia baseada na hermenêutica e ele permanecerá dentro destes parâmetros até o fim de sua vida” (Brooke, 1991, p. 39). Ao falar de símbolos, ele considera ser a hermenêutica como o método apropriado para elucidar o sentido.

Esse método possibilita ligar a vida psicológica do indivíduo à vida coletiva, à experiência significativa da coletividade e à cultura. Faz emergir uma variedade de orientação e sentido que não se restringem à subjetividade, mas deslocam dessa a referência discriminativa, ao trazer a primazia de um horizonte de sentido, que se dá como possibilidade constitutiva, seja do indivíduo ou da coletividade.

O método comparativo, tal qual descrito por Jung, em que a interpretação surge de um diálogo entre indivíduo e mundo, provoca uma descentralização do indivíduo como fonte do logos sobre a experiência. A “experiência típica” e a variedade de sentido emergem a partir da aproximação entre homem e mundo; a escuta da “voz” do mundo se torna disponível, passando esse a ser um interlocutor e portador de sentido para o homem ou que irá determinar e esclarecer a intenção

terapêutica de Jung, tanto quanto a compreensão do indivíduo; fundamento da orientação terapêutica.

Assim, o método hermenêutico pode ser visto ao tratar de fenômenos tais como a criança, o espírito, transferência, entre outros. Essa abordagem tem importância para a psicologia por não se restringir à leitura de textos, tarefa originária da hermenêutica; ao ampliar a perspectiva, expande-a para descrevê-la como uma forma de apreensão das estruturas da vida psíquica.

Em 1935, Jung dá uma descrição do método, denominado como “amplificação”², em contraste com a associação livre, que afasta o fenômeno em questão para longe da situação própria do indivíduo, ao esquecer a origem. No caso dos complexos, Jung diz que a preocupação é com o sentido do fenômeno nele próprio.

Os paralelos amplificatórios são dados pelas associações do analisando, ou seja, do indivíduo, em relação aos sonhos e imagens, como também pelas analogias provenientes do analista ou da experiência histórico-cultural. A interpretação surge e se constrói a partir de um constante diálogo, em que a intervenção do analista pode até mesmo parecer abusiva, “sem pudor” (Boudoin, 1993, p. 75), em certos momentos que se colocam “a delirar a dois” (Boudoin, 1993, p. 75). Um “delírio a dois” que é mantido dentro do horizonte do próprio sonho, situado dentro do texto, criado pela série de sonhos ou imagens vivenciadas.

Essa técnica, a qual Boudoin chama de “despudorada” (1993, p. 75), é similar ao método da variação imaginativa da fenomenologia. Ambas usam a imaginação na tentativa de delimitar ou demarcar um sentido ao fenômeno, elucidar o contexto de aparecimento do próprio fenômeno e alcançar o núcleo, através de uma aproximação “circumambulatoria” (Jung, 1970/1943), de significado próprio da experiência.

Não se perde o fenômeno, assim, neste diálogo, mas se mantém através dele, com toda carga semântica, estando o indivíduo nela implicado e, ao mesmo tempo, deslocada a subjetividade do analisando enquanto única instância capaz de prover juízos de valor ou sentido à experiência.

Há, portanto, um movimento de descentramento da subjetividade, dado pelo diálogo com o outro e, concomitantemente, o enraizamento nesta nova forma de se orientar, pois o sentido é dado através dele. Jung reconhece, desta forma, que a interpretação permanece, obrigatoriamente, “como se” (Jung, 1971/1940, p. 156), pois as metáforas, pelas quais o fenômeno se revela, sempre e necessariamente, o ocultam.

Torna-se relevante o reconhecimento de uma “história da linguagem”, pois, conforme a compreensão, podemos nos afastar ou aproximar das “imagens” ou “motivos” que vigoram em sua origem (Jung, 1934). O autor utiliza de uma linguagem não usual para o tempo, trazendo à tona novas percepções.

A linguagem conceitual e representativa perpetua a alienação do homem moderno, isolando-o de toda a possibilidade que se encontra vigorando na experiência. Jung possuía consciência disso, algo que pode ser observado nas descrições de intervenções feitas em nível terapêutico, em que diz que contar uma história ou cantar uma música possui maior eficácia do que uma explicação ou interpretação que “esclareça” a situação do analisando.

A preocupação em ser acurado na descrição das experiências — ser fenomenologicamente acurado — nos próprios termos, é um esforço terapêutico (Jung, 1991/1931). Como qualquer forma de experiência pode ser considerada uma ruptura, cisão entre homem-mundo, entre possibilidade e circunstancialidade, o vigor da linguagem — da metáfora — reconduz ao vigor do sentido no fenômeno em toda a polifonia.

Preso ao mundo de forma ingênua, o homem se atém ao modo de compreensão que reifica a vida. Torna-se o que Jung chama de “manco” (Jung, 1970/1943), aleijado, fixo em uma única forma de interpretação, ao invés de buscar o sentido. Compreende-se, por conseguinte, a preferência de Jung em falar de Jeová ao invés de “super-ego” (1929). Ou, de forma mais polêmica, ao dizer que “para a psique, o espírito não deixa de ser espírito por ser chamado de sexualidade” (Jung, 1929, p. 52).

Essa afirmação é interessante, pois indica a necessidade de considerar o espírito, assim como a sexualidade, não como uma entidade circunscrita, mas com uma dimensão ou qualidade que impregna a vida humana. Não se trata de uma substância ou um ente reificado, mas de uma síntese da experiência que se dá na essência como espírito ou sexualidade, a ênfase, sendo assim, tal como a metáfora indica, no caráter adjetivo da linguagem, ao invés do substantivo. São muito menos coisas em-si-mesmas, do que dimensões essenciais do relacionamento humano.

A intencionalidade não é um aspecto do método fenomenológico, mas uma ideia fundamental para se compreender a tarefa da fenomenologia e a constituição do homem como tal. É uma característica estrutural da consciência e a consciência se dá como intencionalidade. Isso quer dizer que a consciência se dá, sempre e necessariamente, em relação, como síntese, direcionada a algo que não é reconhecido como a própria consciência. A consciência é sempre consciência de algo, ou seja, compreensão e existência. Vale ressaltar que a consciência não é uma ponte ou algum tipo de ligação entre duas entidades.

CORPOREIDADE DA PSIQUE³

Ao falar de intencionalidade e da consciência, não se fala de uma consciência autocentrada ou subjetivista, que teria a capacidade de representar os objetos ou o mundo, que lhes

seria alheia. Pode-se considerar a consciência como o fundamento ontológico do “aí”, da abertura de mundo, que torna possível algo ser e a consciência é compreendida como pertencente a alguém.

A consciência fenomenológica é uma ocorrência não opcional, irreduzível e possibilita a quebra da visão voluntarista da subjetividade e das noções de interno e externo, decorrentes de um modo de compreensão representativo. Se a consciência se dá como relação, como tecitura de mundo/homem, a experiência é anterior a qualquer determinação de um “espaço” interno ou externo, rompendo com a distinção entre sujeito e objeto.

Na tecitura da consciência, mundo e homem vem a ser, não como uma entidade encapsulada e fechada em si. Como ser-no-mundo a consciência é a clareira do ser (Heidegger), em que se desvelam homem e mundo. O poder constitutivo é tal que o mundo é colhido, reunido em historicidade e indeterminação, simultaneamente com as peculiaridades da vida do indivíduo, e é a partir deste recolhimento que se dá a compreensão do indivíduo tal como ele é.

Embora a consciência como intencionalidade seja a característica definitiva da existência humana, não se confunde com as definições ou descrições dadas pela psicologia analítica ou com qualquer forma de visão psicológica; essas formas seriam modos de compreensão ou explicitação do fenômeno originário da consciência.

A análise fenomenológica da consciência conduz à apreensão de que a consciência não é, necessariamente, consciência autorreflexiva. Não é algo genuinamente pessoal. Não é um atributo ou função da subjetividade, mas sim um processo que pode ser descrito como pré-pessoal.

Situado como relacionamento de mundo e homem, este vigor da consciência é o fundamento do horizonte de apropriação e reflexão, descrito como subjetividade ou um indivíduo particular. Intencionalidade significaria, assim, que a fenomenologia não utiliza a forma substantiva “a consciência”, pois essa designaria como o substantivo, o que também significaria que a existência humana se manifesta como o mundo no qual se vive como coisas e imagens.

Assim, a fenomenologia hermenêutica é um método que possibilita descrever e interpretar a experiência como ela se desvela no mundo da vida. Pela reconstituição do fenômeno, a partir da descrição dele, encaminha-se para atualização e para que se possa ouvir, compreender a experiência vivida, possibilitando a emergência do sentido e transformação do modo de ser.

CONSIDERAÇÕES CONTEXTUALISTA

PARA UMA EPISTEMOLOGIA

Ao falar, então, na importância da consciência, pode parecer que Jung se atém a uma compreensão do indivíduo

como subjetividade, doadora de sentido ou espelho do mundo, mas se torna visível que ele reconhece a participação do homem na constituição desta síntese de sentido, a qual chama de consciência. Indica, inclusive, que tanto homem e mundo participam da criação desta realidade objetiva, compondo uma unidade.

Concomitantemente isto, faz com que haja um deslocamento e uma desconstrução de um modo de compreensão, baseado em um modelo metafísico, que torna o homem e o mundo objetos, de certa maneira, “máquinas”. A partir do instante do desvelamento dessa nova condição, a partir desta intuição, o sentido é dado no ato da experiência, tendo na consciência a clareira do ser. Dessa perspectiva, está colocada a questão da identidade psicológica do homem moderno, o senso de si como uma identidade autocontida e um sujeito pré-existente, senhor e controlador de um mundo “concreto” e, com isso, o modelo de conhecimento baseado na representação e em uma cisão entre interno e externo, ou idealismo e empirismo.

Uma obra importante para a apreensão da questão da intencionalidade em Jung e na qual ele tenta sistematizar uma visão epistemológica do indivíduo é “Tipos Psicológicos” (1921/1976). Tal obra pode ser considerada como uma tentativa de descrição e determinação de uma estrutura constante, uma essência que determinaria a vida psíquica. Jung, após uma longa descrição de “casos” históricos, utilizando-se da comparação entre tipos (extrovertido e introvertido), postula a existência de padrões de constituição da personalidade. Poderia parecer uma tentativa “ingênuas” e reificadora de Jung, reduzindo o indivíduo a alguns componentes básicos.

A partir de uma perspectiva hermenêutica, essa obra possui uma grande relevância, tanto epistemologicamente, quanto ontológica. Como o próprio Jung diz em Tipos Psicológicos (1921/1976), o mundo percebido é sempre um mundo para alguém, circunscrito por um tipo particular. Assim, não há consciência de mundo que não seja tipologicamente limitada e não há consciência que não seja relação com mundo. Consciência e mundo formam uma unidade estrutural.

Muito de “Tipos Psicológicos” é escrito sob a metáfora da libido, o que constitui um problema a ser levantado, pois, com este conceito, ele tenta se fundamentar a partir de uma concepção energética, proveniente de um modelo das ciências da natureza. Jung diz que na teoria da libido pretendia dar à psicologia uma visão exata e lógica, tal como é dada nas ciências físicas pela teoria energética (Jung, 1986/1961). Enq ausse tipo de compreensão persiste em diversos autores junguianos, os quais tendem a reificar as metáforas utilizadas para descrever o processo psíquico, Jacobi (1959), por exemplo, fala em “leis” dos processos psíquicos.

A energia de uma psicologia dinâmica são forças motivacionais e não energia no sentido das ciências naturais. Assim, trabalha-se com um conceito de energia mais antigo do que o das ciências, um conceito que possui base na experiência “subjetiva” interna e não se refere a uma realidade objetiva mensurável.

Outra questão, o que possibilitaria também a perda da coexistência e interdependência de homem/mundo é o conceito de introversão, utilizado por Jung.

“Introversão significa um voltar-se para dentro da libido, no sentido de uma relação negativa entre sujeito e objeto. O interesse não se move na direção do objeto, mas se retira deste para o sujeito. Todos que têm uma atitude introvertida pensam, sentem e atuam de uma maneira que demonstra claramente que o sujeito é o fator motivador primordial e o objeto é de importância secundária” (Jung, 1976, p. 528)

Dessa maneira, a relação com o mundo se torna algo contingente, o “ser-no-mundo” deixa de ser compreendido como a estrutura fundamental do indivíduo, tornando-se uma função da extroversão, um ato voluntário que tem origem no sujeito.

Nessa descrição, feita por Jung, da dinâmica da libido, o autor não estaria apenas descrevendo a introversão como o resultado de um afastamento ou retraimento da libido de fora para dentro, mas como o processo de mudança da atenção, da síntese da consciência, do mundo em direção àquele que o percebe, tematizando o poder constitutivo da consciência, enquanto síntese da experiência.

Não se encontrariam, assim, duas entidades determinadas ou separadas, duas categorias gerais de personalidade, uma que estaria determinada pelos conteúdos, “objetos”, de um “mundo interno” e outra pelos “objetos” de um “mundo externo”, constituindo cada quais dois espaços diferentes.

Considerando-se a questão da intencionalidade como presente nas ideias de Jung, bem como a noção de inconsciente coletivo, no qual o indivíduo se acha enraizado, o uso de conceitos como interno e externo se tornam insuficientes para a compreensão da descrição dos tipos; todas as funções estariam sempre presentes e a hipertrofia de uma acarretando o aparecimento da outra, de forma inconsciente, não integrada na síntese da percepção.

Haveria sempre um processo dinâmico entre homem e mundo, o que quer dizer que a consciência, o indivíduo, se acha numa inter-relação com mundo. Não como um processo de representação dos objetos, nem do sujeito, mas em que o mundo/homem se apresentaria como consciência em diferentes modos de ser. Assim, a diferenciação entre “introvertido” e “extrovertido”, como modo de compreensão de algo que, referindo a Merleau-Ponty (1945), está no que poderia ser chamado de uma pré-subjetividade.

Se a atitude psicológica e as funções psíquicas são determinadas como uma estrutura de inter-relacionamento — engajamento de homem/mundo, a cada momento — a noção da psique como um “mundo interno” e a noção de subjetividade e sujeito do conhecimento. Os conceitos com os quais Jung descreve o indivíduo apontam, não explicitamente, para a noção de inter-relacionamento e inter-determinação de homem/mundo. Dentro de uma perspectiva hermenêutica, se poderá tanto ter uma compreensão integrada da obra do autor, quanto um aprofundamento das ideias dele.

É possível afirmar que a tipologia de Jung é uma forma de delinear os modos típicos de ser-no-mundo, descrevendo os parâmetros existenciais (ônticos) para a vida psicológica, a psique ou o inconsciente coletivo. Esses parâmetros existenciais são os modos de compreensão e interpretação, dispostos dentro de um horizonte histórico e circunstancial, determinado por uma cultura, história ou perspectiva, que tornam possíveis a criação de um modo de orientação do homem no mundo, simultaneamente, possibilitando, através desses mesmos parâmetros, o logos, o sentido e a interpretação se manifestarem.

Por fim, deve-se citar que o conceito de fantasia será fundamental para a compreensão da relação da obra de Jung e suas intenções referentes à constituição do indivíduo. Pois é a fantasia, a “imaginação verdadeira” que constitui o elo entre uma atitude típica da personalidade com a realidade arquetípica, a “psique objetiva”. Ao falar de fantasia e imaginação, Jung utiliza estes conceitos como análogos aos de símbolo e experiência simbólica; sendo sempre o meio através do qual as funções psicológicas serão integradas, trazendo o vigor constitutivo e integrador de indivíduo e mundo. Deste modo, vale o estudo aprofundado sobre a fantasia no trabalho de Jung, pois o reconhecimento, a consciência desta forma de experiência originária e sua aceitação e vivência marcarão o que Jung chama por “processo de individuação”.

AGRADECIMENTOS

Este ensaio teve sua origem na minha orientação de mestrado defendida na PUC-RJ, onde busquei pensar a relação da psicologia analítica com a fenomenologia hermenêutica ao considerar que a epistemologia da psicologia analítica possui uma interlocução com a fenomenologia, como método e como modo de compreensão da experiência. Para tal foi fundamento o encontro com o livro de Roger Brooke (conferir na bibliografia), as aulas de filosofia com o prof. Emmanuel Carneiro Leão e Gilvan Fogel. Minha dissertação se intitula “A criação do indivíduo na obra de C. G. Jung”, entendo que toda teoria é um modo de compreensão da experiência do humano, ou que toda epistemologia se sustenta em uma ontologia.

DECLARAÇÃO DE CONFLITOS DE INTERESSES

O autor declara que não há conflitos de interesse no manuscrito submetido.

REFERÊNCIAS

- Boudoin, C. (1993). *L'ouvre de Jung et la psychologie complexe*. Éditions Payo.
- Brooke, R. (1991). *Jung and Phenomenology*. Routledge.
- Clarke, J.J. (1993). *Em busca de Jung: indagações históricas e filosóficas* (R. Jungmann, Trad.). Ediouro. (Trabalho original publicado em 1992)
- Corbin, H. (1981). *Théologie au bord du lac*. Editions de L'Herne.
- Jacobi, J. (1989) *Complexos, Arquétipos e Símbolos*. Cultrix (Obra original publicada em 1959)
- Jung, C. G. (1970). *Psychologie et alchimie*. Buchet/Chastel. (Obra original publicada em 1943)
- Jung, C. G. (1971). The psychology of the child archetype. In *Collected Works* (Vol. 9, Part 1). Princeton University Press. (Obra original publicada em 1940)
- Jung, C. G. (1976). *Tipos psicológicos*. Zahar. (Obra original publicada em 1921)
- Jung, C. G. (1981). O eu e o inconsciente. In *Obras completas* (Vol. 7). Vozes. (Obra original publicada em 1916)
- Jung, C. G. (1980). *L'homme à la découverte de son âme*. Payot. (Obra original publicada em 1962)
- Jung, C. G. (1986). *Memórias, Sonhos e Reflexões*. Nova Fronteira (Obra original publicada em 1961)
- Jung, C. G. (1991). As etapas da vida humana. In *Obras completas* (Vol. 8). Vozes. (Obra original publicada em 1931)

Mattoon, M. A. (1993). *The transcendent function: individual and collective aspects*. Daimon Verlag

Merleau-Ponty, M. (1992). *Phenomenologie de la perception*. Gallimard. (Obra original publicada em 1945)

NOTAS

1. Quando abordada a fenomenologia estou me referindo à fenomenologia hermenêutica que tem suas origens em Husserl como método e desdobra-se em Heidegger. Não se trata de qualquer abordagem existencialista ou existencialismo. A fenomenologia hermenêutica pode ser considerada como um projeto de compreensão dos entes tendo como base o horizonte do ser. O que se verá é que do ponto de vista metodológico a psicologia analítica corresponde ao método fenomenológico e entenderá a experiência demandando sua compreensão. Como vemos em Jung a questão da compreensão e da enunciação desta compreensão são fundamentais para que compreendamos seu método.

2. §173 “Portanto, antes de mais nada, quando os senhores abordarem um sonho, pensem: ‘Não entendo uma palavra do que está aqui’. Recebo muito bem essa sensação de incompetência, pois então sei que será preciso um bom trabalho em minha tentativa de entender o sonho. O que faço é o seguinte: Adoto o método do filólogo que está bem longe de ser livre associação, aplicando um princípio lógico – a amplificação, que consiste simplesmente em estabelecer paralelos”.

3. Jung reforça e lembra que a psique é corpo em várias passagens, vejamos no “O espírito Mercurius” (in Estudos Alquímicos, OC 13 Petrópolis, Ed. Vozes, 2011), conferência publicada pela primeira vez em 1953, em que fala da necessidade para nossa época de resgatar o espírito na matéria, trazer a matéria ao espírito e vice-versa, ou seja desfazer a cisão entre corpo e “alma” ou a dicotomia que marca a modernidade dada por René Descartes entre duas substâncias distintas como fundamento ontológico da subjetividade.

Recebido em: 29/09/2024

Primeira decisão editorial em: 27/04/2025

Aceito em: 03/02/2026