

Contribuições da dialética hegeliana e pós-hegeliana ao método da amplificação na Psicologia Analítica

Pablo Rwany Batista Ribeiro do Vale

RESUMO

Para além de um método investigativo, a dialética é uma forma de entender a natureza em sua dinâmica, em um movimento de superação da rigidez aparente dos processos naturais que os situa na história. O pensamento dialético evidencia as interconexões e transformações do objeto estudado, evitando posturas isolacionistas e, principalmente, essencialistas. Frente a esses potenciais, este estudo busca explorar as possibilidades e limites de um possível diálogo entre a dialética enquanto método e a Psicologia Analítica. A investigação se dá em cinco etapas progressivas, sendo elas: I) Uma breve introdução sobre as impressões de Jung acerca da dialética; II) uma sucinta história da dialética desde seus primórdios a Hegel; III) uma apresentação do materialismo histórico dialético como sucessor do pensamento hegeliano e possibilidade para a Psicologia; IV) os fundamentos filosóficos do método da Amplificação na Psicologia Analítica e seus principais conceitos e V) as possibilidades da dialética enquanto método complementar à amplificação junguiana.

Palavras-chave: Psicologia analítica, dialética, amplificação, arquétipo, método.

ABSTRACT

Hegelian and post-hegelian dialects contributions to amplification method in Analytical Psychology

Beyond an investigative method, dialectics is a way of understanding nature in its dynamics, overcoming the apparent rigidity of natural processes and situating them in history. Dialectical thinking underlines the interconnections and transformations of the object in question, avoiding isolationist and, above all, essentialist positions. In view of these potentials, this study seeks to explore the possibilities and boundaries of a possible dialog between dialectics as a method and Analytical Psychology. The investigation takes place in five progressive stages: I) a brief introduction to Jung's views on dialectics; II) a brief history of dialectics from its beginnings to Hegel; III) a discussion of dialectical historical materialism as a successor to Hegelian thought and a potential avenue for psychology; IV) the philosophical foundations of the Amplification method in Analytical Psychology and its main concepts; and V) the possibilities of dialectics as a complementary method to junguian amplification.

Keywords: Analytical Psychology, dialectics, amplification, archetype, method.

Sobre o Autor

P.R.B.R.V.
orcid.org/0000-0002-8830-7116
Universidade Federal do Pará
(UFPA) – Belém, PA
Universidade Federal de São João
del Rei (UFSJ, MG) – São João
del Rei, MG
psipablodovale@gmail.com

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 FANTASMA DE HEGEL

Afora de suas inúmeras representações na história da Psicologia, a figura de Carl Jung evoca sobretudo a ideia de abertura epistemológica. Seu projeto de psicologia, bem como sua trajetória de pesquisa e elaboração teórica são fortemente calcados em diálogos e intercâmbios epistêmicos. As parcerias traçadas por Jung vão desde campos como a física moderna, por meio do diálogo com Wolfgang Pauli, à sinologia, com contribuições de Richard Wilhelm, para além das já bem conhecidas trocas temporárias com Sigmund Freud e a breve conversa com William James. Seu projeto de Psicologia buscava ampliar o escopo fenomênico do pensamento científico abraçando fenômenos ditos marginais que pouco se enquadravam nos métodos investigativos usados em sua época. Mais ainda, Jung pleiteava também a construção de uma *Psicologia Enciclopédica* que abarcasse os múltiplos fenômenos, teorias e métodos da ainda alvorecente ciência psicológica. O curso da história demonstrou que o projeto enciclopédico não se concluiu e a Psicologia Analítica acabou sucumbindo à crise das múltiplas ciências psicológicas e tornou-se com o tempo uma das mais importantes escolas de Psicologia (Shamdasani, 2005).

Visando contribuir para o fomento da pesquisa em Psicologia Analítica, este escrito se aproveita da posição de abertura epistemológica como princípio fundamental da Psicologia Junguiana para tecer diálogos, críticas e possíveis contribuições entre o método investigativo delineado por Carl Jung, denominado de *amplificação* e a dialética hegeliana e pós-hegeliana enquanto princípio filosófico metodológico. Jung fechou-se para Hegel de um modo severo e muitas vezes injustificável, tal como fizera em poucas ocasiões e com poucos autores (Pylkkö, 2019). Nesse sentido, é notável uma passagem sobre Hegel presente no texto *Considerações Teóricas sobre a Natureza do Psíquico*, onde Jung (1946/2013a), ao discutir os limites da razão e do conhecimento humano nos sistemas de Hegel e Kant, afirma que:

A vitória de Hegel sobre Kant significa uma ameaça para a razão e o futuro do desenvolvimento espiritual do povo alemão, sobretudo se levarmos em conta que Hegel era um psicólogo camuflado e projetava as grandes verdades da esfera do sujeito sobre um cosmo por ele mesmo criado (p. 115).

Alguns parágrafos à frente, o comentário que pressupunha um tom analítico e psicológico, apesar de dramaticamente profético, toma as faces de um personalismo sardônico, para então culminar no ponto mais baixo do psicologismo, um diagnóstico psiquiátrico:

Uma filosofia como a de Hegel é uma autorrevelação de fatores psíquicos situados nas camadas profundas do homem e, filosoficamente, uma presunção. Psicologicamente ela equivale

a uma irrupção do inconsciente. A linguagem singular e empolada de Hegel coincide com esta concepção. Ela nos faz lembrar a "linguagem de poder" dos esquizofrênicos que usam palavras encantatórias vigorosas para submeter o transcendente a uma forma subjetiva ou conferir à banalidade o encanto da novidade ou fazer passar insignificâncias por sabedoria profunda. Uma terminologia assim afetada é sintoma de fraqueza, de inépcia e de falta de substância (p. 116).

Para além do texto citado, os escritos de Jung sobre Hegel consistem em cinco parágrafos distribuídos ao longo de *Tipos Psicológicos* (Jung, 1949/2012a), sendo três no texto nuclear, um no glossário de definições, onde é explicada a noção de *ideia* (Jung, 1949/2012b) e mais um parágrafo na transcrição da conferência *Tipos Psicológicos* (Jung, 1925/2012c), ministrada originalmente em 1923. No volume 2 de *A vida Simbólica*, há uma breve menção no resumo de uma conferência denominada *A Hipótese do Inconsciente Coletivo* (Jung, 1933/2012d), e mais uma menção superficial no *Prefácio ao livro de Mehlich: I. H. Fichtes Seelenlehre und ihre Beziehung zur Gegenwart* (Jung, 1935/2012e). Quanto aos teóricos dialéticos que lhe eram contemporâneos, mesmo nomes promissores do campo da Psicologia, como Wallon, Rubinstein, Vigotski, Luria, Leontiev etc. também não são mencionados ao longo das obras coligidas (Jung, 2011).

A DIALÉTICA DE (OU PARA) JUNG

As críticas a Hegel e a ausência de comunicação com autores dessa tradição não implicam na completa ausência de ideias similares aos princípios dialéticos nos escritos de Jung. Sabe-se que os conceitos e noções relativos à dialética atravessaram e ainda atravessam diversas tradições filosóficas e literárias, criando, em alguns casos, apropriações específicas da ideia de dialética que, é claro, se justificam no estilo do autor que as emprega (Adorno, 2022).

Por exemplo, no texto-conferência *Princípios Básicos da Psicoterapia*, ao se referir ao método mais recente por meio do qual ocorre o processo psicoterápico, Jung (1935/2012f) o descreve como: "[...] um tipo de procedimento dialético, isto é, de um diálogo ou discussão entre duas pessoas" (p. 13). E, ao aprofundar em sua explicação, conclui: "Não se trata de uma mera evolução de teorias e práticas anteriores, mas muito mais de uma renúncia total a elas, em favor da atitude menos preconcebida possível" (p. 18). Esse método descrito por Jung, pode ser, em certa medida, denominado de dialético, ainda que esteja mais próximo ao que se define em filosofia por diálogo ou prática dialógica, isto é, "uma conversa, uma discussão, um perguntar e responder entre pessoas unidas pelo interesse comum da busca" (Abbagnano, 2007, p. 275), caracterizada pela pluralidade de ideias, na qual coexistem "diversas possibilidades de interpretação" (Jung, 1935/2012f, p. 19) e todas podem ser consideradas corretas. Tal método, conforme a letra de Jung, gira em torno de uma postura de abertura advinda do exercício denominado, em

fenomenologia, de ἐποχή (epoché) – que se traduz em uma suspensão de juízos e preceitos que permite ao fenômeno manifestar-se tal como ele é (Jovanovic, 2024) – esse movimento aproxima o método de Jung da fenomenologia e, por consequência, do domínio da psicologia filosófica (Castañon, 2012).

Ainda no mesmo texto, Jung aborda relações antinômicas referentes ao humano enquanto fenômeno, tais como os pares genérico e autêntico, social e individual, consciente e inconsciente etc. Outros exemplos de antinomias aparecem também em *A Energia Psíquica* (Jung, 1928/2012g), no princípio de equivalência energética, de conservação de energia e nos movimentos de introversão e extroversão. Também, ao longo de *Psicologia e Alquimia* (Jung, 1951/2012j) os pares antinômicos surgem na descrição do fenômeno de *enantiodromia*, isto é, tensão entre opostos. De um modo geral, a Psicologia Analítica é marcada por essa diferença de potencial gerada por pares conflitantes, um tema tradicionalmente dialético. E, obviamente, no sistema de Jung (1946/2013a) há formas específicas de lidar com essas paridades. *Cum grano salis*, pode-se dizer, sem pecar, que essas construções carregam possibilidade dialéticas.

A partir disso, ressalta-se que classificar um movimento enquanto dialético não implica necessariamente em identificá-lo na tradição Hegeliana e, ainda, não comungar de tal tradição não implica em ser antidialético (Abbagnano, 2007). Todavia, é preciso evitar que à noite todos os gatos pareçam pardos. Assim, enquanto proposta de estudo que busca precisão conceitual, segue-se aqui a boa – e óbvia – tradição filosófica expressa na pena de Abbagnano (2007, p. 284): “Na filosofia moderna e contemporânea a palavra Dialética tem, na maioria das vezes, o significado hegeliano”. Isto posto, o termo geral: *dialética*, neste escrito, referir-se-á à tradição hegeliana. Quanto à topografia, as contribuições complementares da dialética aqui propostas concernem especificamente ao método da *amplificação*.

DAS VÁRIAS DIALÉTICAS ATÉ HEGEL

Certa anedota histórica conta que durante uma festa, em Weimar, Goethe pediu para que seu amigo Hegel lhe explicasse de forma sucinta o que, afinal de contas, é a dialética. Nessa ocasião, Hegel, ainda que versado em História da Filosofia, respondeu em seus próprios termos: a dialética é, pois, “o espírito antinômico regulado e formado metodologicamente, que inabita em cada ser humano” (Ludwig, 2017, p. 38). Deste ponto, especula-se se o diálogo em questão não teria influenciado algumas passagens em Fausto, onde Mephistopheles diz (Von Goethe, 1862, p. 50): “Ich bin der Geist, der stets verneints! Und das mit Recht; denn alles, was entsteht, Ist wert, daß es zugrunde geht” – Eu sou o espírito que tudo nega. E com razão; pois tudo o que surge deverá perecer (*Tradução nossa*).

O termo dialética aparece em diversas tradições filosóficas, desde os primórdios do pensamento grego, e seus sentidos mais modernos são atribuídos a partir de Platão e Aristóteles (Mascaro, 2016). É provável que o “pai” da dialética seja o filósofo chinês Lao Zi (2024), autor de *Dao de Jing* (O Livro do Tao). Na obra que data de quatro séculos antes de Cristo, o fundador do Tao propõe a iluminação através de provérbios construídos sobre os recursos da contradição, analogia e movimento, como mostra o recorte seguinte: “Assim, haver e não-haver geram-se um no outro, difícil e fácil complementam um no outro, longo e curto formam-se um no outro, alto e baixo medem-se um no outro [...]” (p. 41).

No ocidente, Aristóteles atribui o emprego mais antigo do conceito ao pré-socrático Zenão de Eléia. E em verdade impera em todos os paradoxos zenonianos uma série de princípios o quais, *latu sensu*, podem ser chamados de genuinamente dialéticos, como por exemplo, a argumentação ao absurdo, a negação do que é assumido como verdadeiro e a negação baseada no pensamento conceitual. Ao destacar os aspectos contraditórios da assunção da pluralidade e do movimento dos entes, o pensador de Eléia tenta conduzir a razão ao improvável e paradoxal princípio enunciado por seu tutor Parmênides: o ser é uno e, portanto, destituído de movimento. Esse exemplo destaca o princípio histórico primeiro da dialética, a negação em ruptura com a experiência imediata, que pode ser também enunciado como: o caráter negativo do pensar como caminho para verdade (Marcuse, 2022).

Na obra de Heráclito de Éfeso, a oposição surge de modo generalizado, Deus é dia e noite ao mesmo tempo, inverno e verão, além de abundância e fome, calmaria e guerra. Nesse sistema, a dialética começa a ser desenhada enquanto contraposições ordenadas que contingenciam o movimento da vida (Ludwig, 2017). Heráclito afirmava que a mudança do mundo é a única coisa que há de permanecer em constância, sendo o movimento a qualidade fundamental dos entes, isto é, a sua essência. O mundo de Heráclito é um constante devir protagonizado pela luta de opostos onde um extremo se transforma no outro sucessivamente (Gadotti, 1995).

No decorrer do tempo, o aspecto paradoxal da dialética foi desligado de sua relação investigativa com a natureza da verdade, o que fez do exercício dialético uma mera técnica retórica, um argumento apologético voltado para uma causa particular qualquer. Nesse cenário, as contradições práticas – principalmente as contradições entre ideias e ideais (como justiça, ética, lei, moralidade etc.) e suas execuções – são tidas indiscriminadamente como índices da relatividade da verdade, tal como ela se manifesta nas doutrinas sofisticadas do direito do mais forte, mais esperto e mais sábio. Ainda assim a dialética manteve sua potência crítica em relação à crítica da ideologia manifesta como *status quo*. Pode-se dizer que no pensamento dialético há a desconfiança eminente de

todo e qualquer direito positivo, há a rejeição das exigências a priori. Eis o espírito que a tudo nega. Pois o que se pressupõe corajoso, não é a coragem, o que se afirma ser pio não é a piedade e o que se assume enquanto justo, não é a justiça (Marcuse, 2022).

Em Platão, a dialética retorna como uma disciplina da razão e do pensar que visa impedir a manipulação sofisticada. Platão sustenta a tese de que só se é possível discursar racionalmente sobre algo desde que se conheça minimamente o objeto. Nesse sentido, a dialética é reapropriada como um dispositivo que visa superar (*überwinden*) – por meio da organização do pensamento conceitual – a mera aparência de uma discussão sobre conceitos (Adorno, 2022). O vocábulo grego *διαλέγειν* (*dialegein*) corresponde a algo próximo de “entreler”, *διαλέγεσθαι* (*dialegesthai*) é “refletir”, que tem o seu correspondente em alemão no termo *überlegen*, uma construção de *über* e *legen*, correspondente a uma espécie de “sobreposição”, isto é, no ato, além de ordenar os argumentos, deve-se “entreter-se” sobretudo. Essa natureza se faz evidente quando pensamos sobre a palavra “diálogo” e suas relações com dialética. Seguindo o mesmo raciocínio, chegamos ao termo *τεχνή διαλεκτική* (*technē dialektikē*), cujo significado é “arte da interlocução”, correspondente ao recurso empregado nos diálogos socráticos escritos por Platão (Ludwig, 2017).

Assim, a dialética se realiza em Platão como método filosófico e, ao mesmo tempo, uma estrutura determinada que deve ser tomada como critério diretivo para a condução das considerações filosóficas. Isso quer dizer que, em Platão, o pensamento filosófico não se mantém vivo a menos que se movimente, ele deve circular pela mente daquele que pensa. “A dialética platônica é a doutrina da correta ordenação dos conceitos, a doutrina da elevação desde o concreto ao que há de superior e mais universal” (Adorno, 2022, p. 67).

Em Aristóteles, a dialética é um aparato da filosofia, uma atividade crítica, por assim dizer, que opera uma lógica provável. Para ele, a dialética não acarreta o conhecimento, mas auxilia na disputa, na probabilidade e na opinião. A teoria aristotélica do ato e da potência conciliou os até então imiscíveis Heráclito e Parmênides; as mudanças existem – afirma Aristóteles – mas não passam de atualizações das potencialidades já preexistentes. Assim, o educando já é potencialmente educado (Gadotti, 1995).

No séc. III a.D. o platonismo é a reavivado e com ele o debate em relação à dialética. E, apesar de um filósofo da importância de Plotino considerá-la uma parte da filosofia, a perspectiva da dialética enquanto mera disciplina metodológica predominou ao longo da idade média. Ao lado da retórica e da gramática, a dialética se constituiu como arte liberal, isto é, uma técnica para discernir entre o verdadeiro e o falso. A sociedade estratificada e quase imóvel do mundo feudal somada à pacata vida monástica dos doutores da

igreja em busca por uma harmonia do mundo e o interesse das classes dominantes em manter o *status quo* em relação ao funcionamento da sociedade e os costumes vigentes reduziram a dialética a uma variante da lógica, isto é, a lógica das aparências. O resgate da disciplina ocorre no séc. XIV a.D. com as mudanças na organização social e o pensamento de Guilherme de Occam ao sustentar que tudo no mundo é contingente e pode vir a ser algo diferente do que é, justamente porque Deus é todo-poderoso e sua vontade não conhece limites; assim a teologia não deveria intervir na investigação dos entes no mundo empírico (Konder, 2008).

Em Descartes e Kant a dialética ainda se limitava ao silogismo, a lógica das aparências. A concepção histórica da dialética começa a tomar forma em Rousseau ao pensar a relação entre o desenvolvimento humano e a organização social. Ainda assim, é apenas a partir de Hegel que a dialética reconquista sua posição enquanto tema central da filosofia (Gadotti, 1995). Nessa via, Hegel constitui uma teoria geral centrada no tema filosófico da transformação, da metamorfose, da mudança, logo, da história. Teoria essa muito diversa do pensamento Kantiano, à medida que este – fundado nos propósitos iluministas que buscam as orientações universais e eternas – se pauta no que podemos chamar de uma filosofia do “um”, filosofia que busca por uma verdade imutável assentada em estruturas necessárias e não históricas. Hegel busca compreender a causa e a forma das mudanças, pois é na transformação que se pauta o mundo (Mascaro, 2016).

Hegel pode ser pensado como o diluidor da tradição alemã, pois não edifica seu sistema sobre a dicotomia entre o mundo da razão e o mundo real. Em verdade, na filosofia de Hegel o plano da ideia e o da realidade são interligados; se a mente é capaz de se apropriar da realidade, é porque ela própria também está inserida na realidade (Mascaro, 2016). Tal princípio se afirma em um de seus mais famosos aforismas: “O que é racional é real e o que é real é racional” (Hegel, 1997, p. XXXVI). Ao identificar o real com o racional, Hegel não descarta o empirismo, ele, na verdade, deduz sua filosofia da própria realidade (Adorno, 2022).

A dialética hegeliana é o entendimento das contradições, não enquanto obstáculo, mas como motor das transformações históricas. Nesse sistema não há saber em repouso, o movimento do pensamento ocorre através da superação das contradições, assim a razão se atualiza no contato com o objeto e supera a certeza sensível – isto é, a aparência imediata das coisas – formulando conceitos (Adorno, 2022). Nesse sistema, a ordenação das contradições constitui, portanto, uma ontologia, pois, partindo das determinações mais abstratas do Ser, da simples ideia de que algo é, o entendimento é enriquecido dialeticamente (Prado, 2022a).

O MATERIALISMO (E O MÉTODO) DIALÉTICO

No sistema de Karl Marx (1867/2023), o idealismo de Hegel é (in) vertido em um realismo materialista indireto no qual a concretude da materialidade é, para a reflexão científica, tanto o ponto de partida, enquanto certeza sensível, quanto o de chegada, enquanto totalidade apreendida. Nesse processo os objetos são observados em sua dinâmica, isto é, na luta de seus contrários. Assim, o materialismo dialético não toma a matéria e o pensamento como dicotomia, mas como aspectos indivisíveis de uma mesma natureza que se expressa de duas formas diferentes: uma material e outra ideal; nessa perspectiva a forma da ideia durante a investigação é tão concreta quanto a forma da natureza (Gadotti, 1995). Assim sendo, Marx (1867/2023, pp. 117-8) escreve:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente o seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo [...]. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. [...] A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico.

Esse método de investigação se espalha em duas direções: por um lado, sua identidade dialética o leva ao estudo das leis gerais da realidade, desde a natureza física ao pensamento; e, ao mesmo tempo, enquanto perspectiva filosófica materialista, o método carrega o princípio de que o mundo é uma realidade material na qual o homem está inserido, podendo conhecê-la e transformá-la (Gadotti, 1995). Esse espalhamento se converge em uma concepção do mundo e de seus fenômenos enquanto processualidade e totalidade. Nessa perspectiva, as abstrações agem como mediadores do pensamento na superação das representações primeiras, isto é, da certeza sensível, pois a essência do fenômeno está para além de sua aparência, não bastando a mera descrição, para conhecer, é necessário desvelar as mediações – as relações entre o objeto e o mundo – e suas contradições internas (Kosik, 1976). Sendo a dialética uma propriedade da natureza, a lógica e a epistemologia que propõem conhecer a realidade em suas conexões e propriedades íntimas devem ser orientadas pela busca de revelar a interpenetração dialética do fenômeno (Pasqualini & Martins, 2015).

Nesse sentido, Henry Wallon (1942/2015, p. 10) destaca a importância da investigação dialética materialista em Psicologia. Deve-se – diz o autor – observar “os fatores em jogo, sua sucessão e sua ação recíproca”, pois comparar não é equivalente a identificar. Ao focarmos na contradição interna, percebemos que em muitos casos as diferenças servem melhor à análise do que as semelhanças. Mais além,

as próprias semelhanças não implicam invariavelmente em processos sobreponíveis. Assim sendo, uma análise pautada nas contradições integra o objeto de estudo na realidade, porque se realiza justamente quando o objeto interage com as leis naturais. Pois nada pode existir senão em constante interação com o mundo e, ainda, nada permanece sem que tenha antes triunfado sobre o conflito e alcançando, portanto, um novo estado de equilíbrio, uma nova forma de existência. A contradição entre meio e ser vivo é inexorável, assim como a antinomia nas relações entre o pensamento e as coisas.

A investigação se inicia, portanto, através do contato imediato com o objeto, o que denominamos de certeza sensível ou concreto caótico – dizemos caótico pois os determinantes e os componentes do objeto ainda não nos é conhecido. A partir desse contato imediato é feito um movimento de abstração guiado pela contradição interna do objeto, isto é, a partir de sua contradição, a concretude do objeto é negada e voltamos nossa atenção à imagem mental formada a partir desse movimento (Duarte, 2000). Sobre essa imagem é realizada a operação de fragmentação do objeto em categorias visando alcançar a sua unidade mínima. Denomina-se de unidade o menor componente possível que conservará as características do todo. E, partindo da unidade, faz-se o movimento de retorno à totalidade, identificando as categorias do fenômeno enquanto componentes lógico-epistemológicos e os determinantes históricos e relacionais que atuam sobre essas categorias. Esse movimento se realiza em uma constante troca entre o concreto e o abstrato, entre o objeto e a abstração, trata-se de um contínuo movimento de negação da negação: o abstrato enquanto negação do concreto e o retorno ao concreto enquanto negação da abstração. Assim é feito o percurso do complexo ao simples e, depois, do simples ao complexo. No decorrer dessa dialética é possível conceber uma abstração que se aproxima o máximo possível da concretude, a essa construção intelectual denominamos concreto real. É importante ressaltar que o movimento dialético não finda, isto é, a cada nova série de abstrações há a percepção de novas categorias e determinações (Vigotski, 2009/1934). A dialética é o movimento de algo em si ainda indiferenciado que diferenciar-se-á no contato com o sujeito e com o mundo, na tensão com um saber que, uma vez edificado, passa a fazer do fenômeno sujeito de si mesmo. É um movimento reflexivo de “retorno a si mesmo passando pelo outro” (Prado Jr., 2022b, p. 115). É, portanto, um movimento de “tornar consciente” e mergulhar em um assunto em questão (Giegerich, 2020).

FILOSOFIA, MÉTODO E EXPERIÊNCIA EM JUNG

Não é mera coincidência o dado de que no sistema junguiano há uma impossibilidade de transcrever a natureza transcendental do inconsciente em termos discursivos conscientes, ao mesmo modo em que ocorre com as noções

de Vontade (*Wille*) e Representação (*Vorstellungen*) em Schopenhauer. Na filosofia schopenhauriana, a Vontade é uma energia experiencial primígena e inconsciente, uma essência, por assim dizer, impassível de tradução e subjuogo a qualquer sistema de representações conceituais (*Vorstellungen*) (Janaway, 2012). No sistema de Kant há princípios semelhantes, dentre eles é possível elencar o *giro copernicano*, ou seja, a ideia de que os objetos da consciência devem se conformar à cognição que os confronta e não o contrário, devendo o investigador preocupar-se com a forma que a cognição deve adotar para poder contemplar o mundo. Há também a distinção em relação ao modo como as coisas são vivenciadas, Kant as separa em *fenômenos*, que são as representações da coisa, e *númeno*, que é a coisa tal como é em si. *Númeno* é, pois, um conceito limítrofe que circunscreve as pretensões da sensibilidade e do conhecer. O *númeno* está na dimensão do incognoscível, isto é, aquela instância na qual o conhecimento não mais avança, não mais se traduz em categorias, em nossas noções universais *a priori*. Kant e Schopenhauer exercem grande influência sobre o sistema de Jung e daí podemos analisar diversos paralelismos que explicam tanto os conceitos quanto o método na Psicologia Analítica (Shamdasani, 2005).

No pensamento de Jung (1933/2012d), o inconsciente possui intensidade maior que a consciência, o que reflete em sua postura epistemológica que, como a de Kant, se baliza pelas possibilidades e limites do conhecimento. Para Jung (1946/2013a), conhecemos o inconsciente indiretamente, por meio de suas manifestações na consciência, ao mesmo tempo em que recorremos à própria consciência para entendê-lo, ou seja, lidamos o tempo todo com uma assimetria em que a mão esquerda, o inconsciente, é dominante em relação à direita, a consciência (Miller, 2009). O mesmo princípio vale para os componentes estruturais do inconsciente coletivo, aos quais chamamos de arquétipos. Os arquétipos são padrões perceptivos que tendem para uma resposta coordenada, são, pois, tendências de funcionamento que estão ligadas à filogênese (Jung, 1963/2012i). Os arquétipos são os motores da fantasia criativa, mas não são perceptíveis ou assimiláveis em si, suas manifestações os são e podem se dar em dois modos, como comportamento instintual ou como imagem arquetípica. Uma imagem arquetípica é um conteúdo psíquico que se manifesta frente a uma experiência e carrega em sua constituição motivos mitológicos e simbólicos, da ordem do que Kant chamaria de numinoso. Essas imagens se repetem com certa variação em diversos povos e diversas culturas, compõem o acervo de motivos autóctones que fundamentam a cosmologia desses povos. É justamente a semelhança entre diversas imagens sobre um mesmo tema que nos permite inferir a existência dos arquétipos (Jung, 1946/2013a).

Frente a esse conjunto fenomênico, Jung (1935/2013b) funda um método bastante engenhoso, denominado de

amplificação, para lidar com a natureza das manifestações arquetípicas, descrito da seguinte maneira:

O que faço é o seguinte: adoto o método filológico, [...] a *amplificação*, que consiste simplesmente em estabelecer paralelos. Por exemplo, no caso de uma palavra muito rara, com a qual nunca antes nos defrontamos, tenta-se encontrar passagens de textos paralelos, se possível, aplicações paralelas onde a palavra ocorra (p. 99).

A lógica desse método reside no princípio de que uma vez que há uma estrutura inacessível que subjaz no inconsciente e essa estrutura gera imagens acessíveis, ao colocar as múltiplas imagens geradas em paralelo, é possível obter correspondências que carregam informações sobre a estrutura primeira, isto é, o arquétipo. Jung (1951/2012j), traça um paralelo entre o seu método de trabalho e os fazeres alquímico e filológico que, diante do desconhecido, emparelham o mistério àquilo de semelhante que já é conhecido. Mesmo que o método da amplificação forneça uma série de entendimentos sobre as manifestações arquetípicas, ainda é crucial, no sistema de Jung (1950/2013c), as informações advindas da experiência do sujeito com as imagens, isto é, suas associações e sentimentos em relação ao que lhe é manifesto. Essa pujante relação de Jung (1916/2013d) com a primazia da experiência numinosa e seu foco na assimetria entre o inconsciente e a vida desperta – explícitos nas seguintes letras: “Não devemos nos identificar com a própria razão, pois o homem não é apenas racional, não pode e nunca vai sê-lo.” (p. 84) – bem como suas influências filosóficas, o aproximam do Romantismo Alemão, enquanto movimento de crítica ao racionalismo e iluminismo francês, enquanto um coletivo de jovens gênios (*Junge Genies*) opositores da tecnocracia e amantes das expressões imediatas e espontâneas das emoções, das canções populares e da vida espiritual e bucólica (Rosenfeld, 1969).

É notável o dado de que no ano de 1935, Carl Jung escreve o prefácio para o livro de Rose Mehlich sobre a obra de Fichte, onde a autora afirmava que Jung era o proponente de uma Psicologia Romântica. Nesse escrito, Jung procurou distanciar o seu trabalho do Romantismo e afirmou que até então não havia sabido sobre ou presenciado tal caráter em seu sistema. A mesma proposta em vincular Jung ao romantismo ressurgiu em outro livro do mesmo ano: *Transformação do Problema do Sonho dos Românticos até o Presente*, por Olga von Koenig-Fachsenfeld. Dessa vez, porém, Jung reagiu de modo diverso e afirmou ser compreensível que algumas premissas da Psicologia fossem uma espécie de reapresentação de ideias românticas (Shamdasani, 2005). Escreve o próprio Jung: “O paralelismo com minhas concepções psicológicas justifica designar minhas ideias como românticas [...] pois toda psicologia que conhece a psique como experiência é “romântica” e “alquimista” no sentido da história (Jung, 1935/2012h, p. 385)”.

Os trabalhos C. G. Carus e E. von Hartmann também exerceram grande influência sobre Jung, pois são autores notáveis do romantismo alemão. E, ao remeter a seus textos, Jung ora se refere à dupla como filósofos e ora como psicólogos, o peso de suas contribuições para a psicologia também oscila no decorrer da obra junguiana. Tais alternâncias demonstram que o âmago da relação entre Jung e a filosofia é habitado por tensões. Em diversas oportunidades Jung enfatizou que seu trabalho não era filosófico, mas empírico, pois seus conceitos não são especulativos. Ainda assim, um olhar mais atento aos limites da relação entre Jung e a filosofia demonstra que sua leitura sobre a disciplina carregava um caráter notavelmente psicologizante, o que se realiza no seguinte trecho: “Quando falo de Psicologia, tenho em mente a alma humana com todos os seus aspectos, e aqui se incluem a Filosofia, a Teologia e muitas outras coisas (Jung, 1928/2013e, p. 229).” Essa “filosofia” experienciada da qual Jung vez ou outra tentava se distanciar era justamente aquela que lhe era mais próxima, a filosofia do inconsciente tal como descrita por von Hartmann (Shamdasani, 2005).

A RAZÃO E O MÉTODO DA PROPOSTA DIALÉTICA

O percurso filosófico e os posicionamentos epistemológicos de Jung justificam em certa medida seus receios quanto aos pressupostos da dialética conforme descritos por Hegel e seus sucessores. De fato, à primeira vista, a noção de que ocorre uma atualização da razão sobre um objeto desconhecido e assim o sujeito se apropria da concretude daquilo que é examinado pela consciência, parece ser antagonista em relação à visão junguiana de que o inconsciente é uma fonte de energia incontrolável racionalmente. Mais ainda, a experiência numinosa, tão cara ao romantismo perde a sua condição de conhecimento válido frente à escalada da razão como via para o saber. No entanto, a noção de razão em Hegel, que tanto assustou Jung, é mais abrangente do que o simples esforço cognitivo manifesto em formalismos causais (Pylkkö, 2019).

Para Hegel (1820/1997), a realidade é o Espírito, e com isso afirma-se uma negativa importante, a saber: a realidade não é substância, isto é, não é um objeto estático, idêntico a si mesmo e permanente, repousando à espera do desvelamento; mas sim o seu completo oposto, ou seja, um fenômeno dinâmico e processual, uma espécie de sujeito, por assim dizer, em permanente movimento, buscando o entendimento de si enquanto se fabrica em sua historicidade. O espírito é uma sucessão de negações de determinações, o que faz da realidade uma grande contradição em si mesma. Voltemos ao aforisma presente em *A Filosofia do Direito*: “O que é racional é real e o que é real é racional” (p. XXXVI). Nessa citação, Hegel pretende dizer que tudo o que há de se apresentar na realidade existe em si, por mais contraditória que seja sua manifestação. A racionalidade a qual Hegel

(1837/2001) se refere é uma racionalidade identificada com a realidade, é a dialética. E tem-se aqui, portanto, um par de subversões, a saber: não há identidade, pois, a realidade não é substância e essa mesma realidade é ainda contraditória, apresenta-se às vezes como duas coisas ao mesmo tempo, podendo, inclusive, verter-se em seu contrário. Neste contexto, a razão se projeta para além das normas, vertendo-se naquilo que Hegel denomina de *poder absoluto* – no sentido em que persegue um mundo infinito – que se realiza no Espírito, e Espírito e Razão movem-se por si mesmos.

A razão enquanto *poder absoluto* é movida pela energia que advém dos conflitos e contradições, interiores ao próprio Espírito, e esses motores empurram, no processo dialético, o Espírito, isto é, a realidade, para a suprassunção dele próprio (Pylkkö, 2019). A suprassunção, *Aufhebung* em alemão, indica um processo derivado do curioso verbo *aufheben* que carrega em si três significados distintos, são eles: *cancelar, anular e negar; preservar e, também, elevar a um nível superior*. Na comunicação cotidiana, o sentido do verbo é dado pelo contexto da fala. Na dialética, por outro lado, os três sentidos coexistem. Logo, quando uma coisa, no processo dialético, é *aufgehoben* (suprassumida), ela é, ao mesmo tempo, cancelada, preservada e elevada a um nível superior. Isso significa que ela se transforma, mas sua presença é de certo modo preservada na transformação e ainda que o ente transformado não seja mais ela mesma, ele a contém (Hegel, 1812/2017). Vemos, portanto, que a razão dialética ultrapassa os limites do formalismo, ela atua sobre si, inclusive, é capaz não apenas de negar, mas também negar duplamente (negação da negação) a si mesma. Esse diferente tipo de razão emerge num processo experiencial com o mundo e, portanto, pode encontrar, conter ou refletir algum elemento irracional e, também, inconsciente aproximando-se enquanto possibilidade da Psicologia Analítica (Pylkkö, 2019).

É por meio desse entendimento mais preciso sobre a razão no sistema de Hegel que propomos o método dialético como complemento à *amplificação*. Se o método original de Jung (1949/2012b) se baseia no emparelhamento de manifestações semelhantes, o método dialético opera através das diferenças, das contradições entre as imagens. Ademais, por ser um método sobretudo histórico, ao ser ministrado por uma ótica materialista, ele é capaz de contribuir para o entendimento dos atravessamentos culturais presentes nos processos psíquicos superiores (Vigotski, 2009/1934).

A dialética previne o pesquisador de deixar-se levar por uma visão estacionária e isolacionista, a qual despreza os motivos internos das ocorrências e a dinâmica das relações entre os diferentes fenômenos circundantes. Na colisão de contradições, ao confrontar um evento com suas contradições internas e com as contrapartes geradas pelo contato entre a contradição interna e os fenômenos

circundantes, o confrontamos, por consequência, também com o mundo e com o eco que esse mesmo fenômeno provoca na natureza, seja ela social ou biológica; pois é justamente das relações mundanas que essas contrapartes advêm (Tsé-Tung, 1937/2008).

Sabe-se que a natureza é dinâmica e, portanto, todo fenômeno deve ser contemplado e estudado em seu desenvolvimento. Isso quer dizer, impor estática e isolamento a um fenômeno para compreendê-lo é uma artificialidade epistemológica e, ainda, um recurso pouco valioso, pois, além de reduzir a fenomenologia do objeto estudado, o trata como algo invariável. A contradição não se presta a ser uma essência do objeto de estudo apreendida em sua posição inerte e isolada. Pelo contrário, as propriedades que compõe uma contradição se manifestam a partir da dinâmica da natureza. Quando observamos os objetos do mundo dinamicamente, observamos suas transformações, vivências, influências e confluências de uns sobre os outros, observamos imediatamente uma série de contradições (Engels, 1882/2020).

Em Psicologia Analítica, é possível dizer que a contradição fundamental pela qual podemos apreender o movimento arquetípico é a tentativa de ordenação do mundo frente ao caos das aparências imposto pela natureza. Essa contradição, por vez, movimentada as estruturas basais do psiquismo visando criar um entendimento entre o sujeito e o ambiente, desse modo, movimentos arquetípicos ocorrem conforme o sujeito entra em contato com diferentes aspectos do mundo. É na relação entre sujeito e mundo que a dinâmica dos arquétipos se desenvolve através de sua contradição interna, a saber o entendimento e o caos, a razão e a irracionalidade. A imagem, ou símbolo, principal produto do funcionamento arquetípico é, por essência, uma supressão nesse jogo dialético, e na imagem encontramos a dimensão não inteligível e inesgotável em seu próprio não-entendimento e, também, a dimensão outra que nos aponta uma direção de um entendimento possível ainda que inesgotável. Notemos, pois, que a inesgotabilidade simbólica se mantém, seja no entendimento ou no não-entendimento da imagem. Subsequentemente, as coordenadas que desencadearão na manifestação estética do movimento arquetípico, ou seja, no traje sob o qual os produtos arquetípicos se apresentam, advêm das causas externas em relação ao psiquismo, a saber, da materialidade histórica e cultural que circunda o sujeito.

Assim, entendemos a imagem arquetípica como produto da dialética entre os percursos da espécie e da cultura, uma supressão de uma totalidade atravessada historicamente. Sob as vestes de qualquer imagem cultural, há o esqueleto desses padrões advindos do esforço de tentar entender a natureza. Deste modo reconhecemos no imaginário do outro uma imagem amiúde igual, porém diferente. Falamos de um algo em si a princípio indiferenciado, que se diferencia no

outro frente a natureza e o mundo. Em suas múltiplas possibilidades de manifestação, essa coordenada primeva é evidenciada em si, na sua forma de aparição que não minha, uma manifestação, por assim dizer, estranha e ao mesmo tempo familiar.

Sendo um dispositivo que reunifica a razão teórica e a prática com a atuação na sociedade e na cultura (Lukács, 1922/2018), o método dialético obtém sua resultante enquanto representação intelectual da totalidade concreta. Não se trata, pois, de uma mera indiferenciação das variantes sob a égide de uma nova categoria, mas a conservação das diferenças (Prado Jr., 2022a), o que nos leva a uma busca pelo entendimento da imagem a partir de suas diferenças em relação à outras imagens e de seu percurso histórico-cultural. Há de se tomar como elemento de análise, portanto, as contradições entre uma imagem e outra, entre os componentes da imagem e a cultura, entre a imagem e historicidade do sujeito e entre a imagem e seu próprio arquétipo.

As imagens arquetípicas são geradas no conflito entre o sujeito e a natureza, e no conflito entre as diferentes imagens podemos compreender o posicionamento do sujeito no mundo bem como seus atravessamentos pela cultura. Afinal, o arquétipo é uma coordenada filogenética, cabendo à materialidade da cultura e sua relação com o indivíduo o preenchimento da uma imagem. Uma vez que arquétipo e cultura supressumem-se na imagem arquetípica, é justamente na contradição entre uma imagem e outra e entre a imagem e a cultura que captamos os dinamismos presente na formação imagética. Portanto, se a semelhança entre imagens nos direciona para a solução do funcionamento arquetípico, as contradições entre imagens nos levam para além da certeza sensível, isto é, a aparência primeira da imagem e nos permitem compreender as tensões entre o arquétipo e o mundo e entre o sujeito e a cultura, conferindo processualidade ao curso do que poderíamos chamar de história da imagem. A não formalidade da lógica dialética evidencia a atuação de mecanismos contraditórios em si e simbólicos, como a atuação do inconsciente sobre as construções psíquicas e os processos projetivos e afetivos que atuam na formação de deformação das imagens. Portanto, se por um lado o método dialético funda a história da imagem enquanto evento psíquico e cultural, por outro ele é ainda bem-sucedido em evidenciar o inconsciente enquanto um motivo não formalista para a criação das imagens.

O conflito que provoca as imagens é o mesmo que funda a vida e as faculdades psíquicas enquanto processo, fazendo da vida anímica uma sucessão de contradições que se resolvem constantemente superando os percalços impostos pelo ambiente e pelos próprios processos vitais. A contradição cessa apenas quando a vida também o faz. A vida, a priori, consiste na fatalidade de um ser, em cada instante, ser o mesmo e ainda, inobstante, ser um outro

também, como o é o espectador diante do quadro *As Meninas* (1656), de Diego Velázquez, que assume, ao mesmo tempo, sua identidade e a do rei Filipe IV, ou mesmo – um exemplo mais simples – como a personalidade que se desenvolve mutando-se dia após dia, ou como somos um para nós mesmos, outro para um outro e um terceiro para terceiros (Vigotski, 2018). A dialética como complemento para o método da amplificação insere a dinâmica das imagens na dinâmica da vida, levando-nos a entendê-las como processualidade e movimento, pois, se tudo o que surge há de perecer, mesmo as imagens, frente ao curso da história, não de se transformar.

DECLARAÇÃO DE CONFLITOS DE INTERESSES

Os autores declaram que não há conflitos de interesse no manuscrito submetido.

DECLARAÇÃO DE FINANCIAMENTO

A pesquisa relatada no manuscrito foi financiada pela bolsa de pós-doutorado do autor. (CNPq, prot. 152489/2024-0).

REFERÊNCIAS

- Abbagnano, N. (2007). *Dicionário de Filosofia* (A. Bosi, Trad.). Editora Martins Fontes.
- Adorno, T. (2022). *Introdução à dialética*. (E. C. Lima, Trad.). Editora Unesp.
- Castañon, G. A. (2012). Filosofia da Psicologia: Uma taxonomia. In Araújo, S. F. (Org.), *História e Filosofia da Psicologia: Perspectivas contemporâneas* (pp. 187-222). UFJF.
- Duarte, N. (2000). *A anatomia do homem é a chave para a anatomia do macaco: A dialética em Vigotski e em Marx e a questão do saber objetivo na educação escolar*. Educação & Sociedade, 21(71), 79-115. <https://doi.org/10.1590/S0101-73302000000200004>
- Engels, F. (2020). *Dialética da natureza* (N. Scheneider, Trad., 1ª ed.). Boitempo. (Original publicado em 1882)
- Gadotti, M. (1995). *Concepção dialética da educação: um estudo introdutório* (9ª ed.). Cortez.
- Giegerich, W. (2020). "Conflict/Resolution," "Oposites/Creative Union" versus Dialectics and the Climb Up the Slippery Slope. In W. Giegerich, D. L. Miller, & G. Mogenson (Eds.), *Dialectics & Analytical Psychology: The El Captain Canyon Seminar* (pp. 1-24). Routledge.
- Hegel, G. W. (1997). *Princípios da filosofia do direito*. (O. Vitorino, Trad.). Martins Fontes. (Original publicado em 1820)
- Hegel, G. W. (2001). *A Razão na História: Uma introdução geral à filosofia da história* (B. Sidou, Trad., 2ª ed.). Centauro. (Original publicado em 1837)
- Hegel, G. W. (2017). *A Ciência da lógica* (Vol. II A doutrina da essência, C. C. Iber, & F. Orsini, Trad.). Vozes. (Original publicado em 1812)
- Janaway, C. (2012). The real essence of human beings: Schopenhauer and the unconscious Will. In A. Nicholls, & M. Libscher (Eds.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German thought* (pp. 140-156). Cambridge University Press.
- Jovanovic, G. (2024). Epistemology of Psychology. In J. Zumbach, D. A. Bernstein, S. Narciss, G. Marsico. (Eds.) *International Handbook of Psychology Learning and Teaching*. Springer International Handbooks of Education. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-28745-0_54
- Jung, C. G. (2011). Índice onomástico. In *Obra Completa de C. G. Jung* (Vol. XX: Índices gerais: onomásticos e analítico, pp. 13-114). Vozes.
- Jung, C. G. (2012a). Tipos Psicológicos (L. M. Orth, Trad.). In *Obra Completa de C. G. Jung* (5ª ed., Vol. VI: Tipos Psicológicos, pp. 15-419). Vozes. (Original publicado em 1949).
- Jung, C. G. (2012b). Definições (L. M. Orth, Trad.). In *Obra Completa de C. G. Jung* (5ª ed., Vol. VI: Tipos Psicológicos, pp. 420-496). Vozes. (Original publicado em 1949)
- Jung, C. G. (2012c). Tipos psicológicos (conferência) (L. M. Orth, Trad.). In *Obras Completa de C. G. Jung* (5ª ed., Vol. VI: Tipos Psicológicos, pp. 512-528). Vozes. (Original publicado em 1925)
- Jung, C. G. (2012d). A hipótese do inconsciente coletivo (E. Orth, Trad.). In *A vida simbólica* (4ª ed., Vol. XVIII/2: A vida simbólica, pp. 95-96). Vozes. (Original publicado em 1933)
- Jung, C. G. (2012e). Prefácio ao livro de Mehlich: "I. H. Fichtes Seelenlehre und ihre Beziehung zur Gegenwart" (E. Orth, Trad.). In *A vida simbólica* (Vol. XVIII/2: A vida simbólica, pp. 379-381). Vozes. (Original publicado em 1935)
- Jung, C. G. (2012f). Princípios básicos da prática da psicoterapia (M. L. Appy, Trad.). In *Obra Completa de C. G. Jung* (15ª ed., Vol. XVI/1: A prática da psicoterapia, pp. 13-31). Vozes. (Original publicado em 1935)
- Jung, C. G. (2012g). A energia psíquica (M. L. Appy, Trad.). In *Obra Completa de C. G. Jung* (13ª ed., Vol. VIII/1: A natureza da psique). Vozes. (Original publicado em 1928)
- Jung, C. G. (2012h). Prefácio ao livro de Koenig-Fachsenfeld: "Wandlungen des Traumproblems von der Romantik bis zur Gegenwart" (E. Orth, Trad.). In *Obra Completa de C. G. Jung* (4ª ed., Vol. XVIII/2: A vida simbólica, pp. 382-388). Vozes. (Original publicado em 1935)
- Jung, C. G. (2012i). Psicologia e religião (M. R. Rocha, Trad.). In *Obra Completa de C. G. Jung* (11ª ed., Vol. XI/1: Psicologia e religião ocidental e oriental). Vozes. (Original publicado em 1963)
- Jung, C. G. (2012j). Psicologia e Alquimia (D. M. da Silva, Trad.). In *Obra Completa de C. G. Jung* (6ª ed., Vol. XII: Psicologia e alquimia). Vozes. (Original publicado em 1951)
- Jung, C. G. (2013a). Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico (M. R. Rocha, Trad.). In *Obra Completa de C. G. Jung* (10ª ed., Vol. VIII/2: A natureza da psique, pp. 104-185). Vozes. (Original publicado em 1946)
- Jung, C. G. (2013b). Fundamentos da Psicologia Analítica (E. Orth, Trad.). In *A vida simbólica* (4ª ed., Vol. XVIII/1: A vida simbólica, pp. 13-200). Vozes. (Original publicado em 1935)

- Jung, C. G. (2013c). Aion: Estudo sobre o simbolismo do Si-mesmo (M. R. Rocha, Trad.). In *Obra Completa de C. G. Jung* (10ª ed., Vol. IX/2). Vozes. (Original publicado em 1950)
- Jung, C. G. (2013d). Psicologia do Inconsciente (M. L. Appy, Trad.). In *Obras Completa de C. G. Jung* (23ª ed., Vol. VII/1). Vozes. (Original publicado em 1916)
- Jung, C. G. (2013e). Aspectos gerais da psicologia do sonho (M. R. Rocha, Trad.). In *Obra Completa de C. G. Jung* (10ª ed., Vol. VIII/2: A natureza da psique, pp. 186-234). Vozes. (Original publicado em 1928)
- Konder, L. (2008). *O que é dialética?* (28ª ed.). Brasiliense.
- Kosik, K. (1976). *Dialética do concreto* (C. Neves, & A. Toribio Trads., 7ª ed.). Paz e Terra.
- Ludwig, R. (2017). *Fenomenologia do espírito: uma chave de leitura*. (E. P. Giachini Trad.) Vozes.
- Lukács, G. (2018). *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a dialética marxista* (K. Jannini Trad., 3ª ed.) WMF Martins Fontes. (Original publicado em 1922)
- Marcuse, H. (2022). The history of dialectics. *Trans/Form/Ação*, 45(4), 239-69. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n4.p239>
- Marx, K. (2023). *O Capital: Crítica da Economia Política* (R. Enderle, Trad., 3ª ed., Vols. I - O processo de produção do capital). Boitempo Editorial. (Original publicado em 1867)
- Mascaro, A. L. (2016). *Filosofia do Direito* (5ª ed.). Atlas.
- Miller, A. (2009). *Deciphering the cosmic number: The strange friendship of Wolfgang Pauli and Carl Jung*. W. W. Norton & Company.
- Pasqualini, J. C., & Martins, L. M. (2015). Dialética singular-particular-universal: implicações do método materialista dialético para a psicologia. *Psicologia & Sociedade*, 27(2), 362-371. <https://doi.org/10.1590/180703102015v27n2p362>
- Prado Jr., B. (2022a). O estilo da dialética hegeliana (segunda parte). In R. T. Simanke (Ed.), *Hegel e Lacan: Cinco conferências em Filosofia da Psicanálise* (pp. 99-115). Zagodoni.
- Prado Jr., B. (2022b). A necessidade da luta entre as consciências. In R. T. Simanke (Ed.), *Hegel e Lacan: Cinco conferências em Filosofia e Psicanálise* (1ª ed., pp. 115-134). Zagodini.
- Pylkkö, P. (2019). Ambiguity and contradiction: the outlines of Jung's dialectics. *Journal of Analytical Psychology*, 64(5), 823-844. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12548>
- Rosenfeld, A. (1969). Aspectos do Romantismo Alemão. In *Texto/Contexto: Ensaio* (pp. 145-168). Editora Perspectiva.
- Shamdasani, S. (2005). *Jung e a Construção da Psicologia Moderna: O sonho de uma ciência*. (M. S. Netto, Trad.). Ideias & Letras.
- Tsé-Tung, M. (2008). Sobre a contradição (J. M. Gradel, Trad.). In S. Zizek (Ed.), *Sobre a prática e a contradição* (pp. 83-126). Jorge Zahar. (Original publicado em 1937)
- Vigotski, L. S. (2009). O problema e o método de investigação (P. Bezerra, Trad.). In *A construção do pensamento e da linguagem* (2ª ed., pp. 1-17). WMF Martins Fontes. (Original publicado em 1934)
- Vigotski, L. S. (2018). *7 Aulas de L. S. Vigotski sobre os fundamentos da pedologia*. (Z. Prestes & E. Tunes, Eds.; C. D. Santana, Trad.) E-Pappers.
- Von Goethe, J. W. (1862). *Faust: Eine Tragödie*. Cotta'scher verlag. <https://dn790000.ca.archive.org/0/items/faustinetragd00goetuoft/faustinetragd00goetuoft.pdf>
- Wallon, H. (2015). *Do ato ao pensamento: Ensaio de psicologia comparada* (G. A. Titton, Trad., 2ª ed.). Vozes. (Original publicado em 1942)
- Zi, L. (2024). *Dao de Jing - Edição bilingue* (C. Ribeiro, Trad., 2ª ed.). Instituto de Estudos Filosóficos. <https://doi.org/10.5281/zenodo.12799480>

Recebido em: 29/09/2024

Primeira decisão editorial em: 26/05/2025

Aceito em: 12/07/2025