

ACTAS/ANAIS
I CONGRESSO LUSÓFONO

ESOTERISMO OCIDENTAL

ESTUDOS JUNGUIANOS: O HOMEM MODERNO EM BUSCA DA ALMA

Constança Bettencourt, F.P.U.L / Nucleo Portugues de Estudos Junguianos

Coordenação da edição Rui Lomelino de Freitas

LISBOA | 7 A 10 DE MAIO DE 2016

[HTTP://HESO.ULUSOFONA.PT/](http://heso.ulusofona.pt/)



UNIVERSIDADE
LUSÓFONA

CIÊNCIA DAS RELIGIÕES

Linha de Investigação em Esoterismo Ocidental

ACTAS/ANAIS I CONGRESSO LUSÓFONO ESOTERISMO OCIDENTAL

Presidência da Comissão Científica:

Wouter Hanegraaff, UvA (Universiteit van Amsterdam); Peter Forshaw, UvA (Universiteit van Amsterdam); Paulo Mendes Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Rui Lomelino de Freitas, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias)

Comissão Científica:

Ana-Maria Binet, UBM (Université Bordeaux Montaigne); António Macedo, UNL (Universidade Nova de Lisboa); António Ventura, UL (Universidade de Lisboa); Carlos Abreu, UFPB (Universidade Federal da Paraíba); Carlos André Cavalcanti, UFPB; José Eduardo Franco, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); José Manuel Anes, ULL (Universidade Lusíada de Lisboa); Paulo Borges, UL (Universidade de Lisboa); Paulo Mendes Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Peter Forshaw, UvA (Universiteit van Amsterdam); Raimon Arola, UB (Universitat de Barcelona); Rosa Rius Gatell, UB (Universitat de Barcelona); Teresa Lousa, UL (Universidade de Lisboa); Rui Lomelino de Freitas, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias) Wouter Hanegraaff, UvA (Universiteit van Amsterdam); Yvette Centeno, UNL (Universidade Nova de Lisboa).

Presidência da Comissão Organizadora:

Rui Lomelino de Freitas, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias)

Comissão Organizadora:

Carlos Abreu UFPB (Universidade Federal da Paraíba); Carlos André Cavalcanti, UFPB (Universidade Federal da Paraíba); Gabriel Mateus, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); José da Gama, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Mariana Vital ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Gonçalo Pinto ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Maria Manuela Gomes, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Paulo Mendes Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Rui Lomelino de Freitas, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Teresa Lousa, UL (Universidade de Lisboa)

ISBN: 978-989-757-048-3

Índice

- 4 *Constança Bettencourt*, Estudos Jungianos – O Homem Moderno em Busca da Alma
- 5 *Teresa Sousa Fernandes*, O Poder Transformador Dos Símbolos Na Obra De Jung
- 18 *Constança Bettencourt*, C.G. Jung na Academia – Uma Visão Geral
- 32 *Mascha Boeser*, Darkness Unveiled – the Concept of Evil in the Work of Carl Gustav Jung
- 47 *Alexandra Fidyk*, Locating Research In An Animated World: Re-Conceptualizing Design
- 62 *Punita Miranda*, From Experiment To Method: Jung's Active Imagination In The Context Of His Red Book

Estudos Jungianos – O Homem Moderno em Busca da Alma

Coordenação:

Constança Bettencourt (NPEJ)

Na aurora do séc. XX a jovem Psicologia médica foi ganhando um corpo de prática clínica que lhe permitiu simultaneamente focar-se na psique e destacar-se das áreas irmãs como Religião e Filosofia às quais tinha estado ligada. Com a delimitação de campos de saber cada vez mais específicos, a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung cartografava o âmago humano, considerando a ênfase que a produção simbólica dos pacientes exercia sobre o desenvolvimento do trabalho terapêutico. A sua participação clínica no mistério do *vas hermeticum*, onde a personalidade total renasce, reflecte as linhas de uma psicologia objectiva de carácter impessoal.

Observado que as representações arquetípicas que estavam nos sonhos do homem moderno em busca da alma, eram as mesmas das religiões, do misticismo e das filosofias orientais, Jung debruça-se sobre as pontes perdidas com o mundo antigo considerando igualmente as correntes relacionadas com as áreas ditas irmãs da Psicologia. Dedica anos de estudo a campos como o Gnosticismo e a Alquimia e observa autores como Basílides ou Paracelso (mencionando alguns), construindo um saber multidisciplinar que enquadrasse psicologicamente o Homem ocidental através das suas raízes.

A pertinência da sua vastíssima obra, onde se inscreve uma pluralidade ‘Alexandrina’, poderá colocar-se na contemporaneidade da História da Filosofia Hermética, de forma a que estes campos se fecundem mutuamente e construam uma narrativa académica integrada.

O PODER TRANSFORMADOR DOS SÍMBOLOS NA OBRA DE JUNG ¹

Teresa Sousa Fernandes ²

Resumo

É conhecida a importância de C. G. Jung para o estudo do esoterismo. Ele dedicou-se à recolha, sistematização e interpretação de textos fundamentais das tradições Gnóstica e Alquímica em especial, relacionando-as com aspectos específicos do Hinduísmo, do Budismo ou do Taoísmo. A singularidade do seu contributo neste domínio consistiu sobretudo no reconhecimento da relevância dessas tradições para a construção de uma nova perspectiva sobre a psique. O carácter inovador desta abordagem ultrapassou contudo o âmbito disciplinar da Psicologia. Através do diálogo com a física quântica – a colaboração com W. Pauli foi particularmente impressionante –, Jung surge, no início do século XX, como um dos principais actores do desenvolvimento de um novo paradigma de ciência.

O presente artigo evoca, em linhas gerais, a visão epistemológica que procurou transcender a cisão entre psique e matéria através de conceitos como inconsciente colectivo, sincronicidade e *unus mundus*. Deste ponto de vista, é atribuído particular relevo ao símbolo arquetípico; síntese entre visível e invisível, racional e irracional, objectivo e subjectivo, ele desempenha um papel decisivo no processo criativo. Estas reflexões conduzem a um tema central: o valor heurístico de um sonho de Jung (1909), decisivo na emergência da própria ideia de inconsciente colectivo.

Palavras-chave : Inconsciente Colectivo, Simbolismo, Sonho, *Unus Mundus*

Nota biográfica

Teresa Sousa Fernandes, Ph.D. (Brandeis University, USA, 1981) é Professora Associada (Aposentada) no I.S.C.T.E. – I.U.L. onde desenvolveu a sua actividade de investigação e docência na área da Sociologia (teorias sociológicas, epistemologia, história das ideias). Em paralelo, interessou-se pela obra de C.G. Jung. É colaboradora do Núcleo Português de Estudos Junguianos.

¹ Este texto foi escrito de acordo com a antiga ortografia

² Professora Associada Aposentada, I.S.C.T.E. – I.U.L. Colaboradora do Núcleo Português de Estudos Junguianos. teresa.sousafernandes@gmail.com

THE TRANSFORMING POWER OF SYMBOLS IN JUNG'S

Teresa Sousa Fernandes ³

Abstract

The importance of C. G. Jung for the study of esotericism is well known. He collected, systematized and interpreted fundamental texts in the Gnostic and Alchemical traditions, relating them with specific aspects of Hinduism, Buddhism or Taoism. The singularity of Jung's contribution in this field consisted mainly in the acknowledgement of the relevance of those traditions for the construction of a new perspective on the psyche. The innovative character of this approach transcended however the domain of Psychology. Through a dialogue with Quantum Physics – his collaboration with W. Pauli being particularly impressive – Jung emerged, at the beginning of the 20th century, as one of the main actors in the development of a new science paradigm.

This article evokes, in general terms, the epistemological view that attempted to transcend the split between psyche and matter through concepts such as the collective unconscious, synchronicity and *unus mundus*. The archetypal symbol is here emphasized; synthesis of the visible and the invisible, the rational and the irrational, the objective and the subjective, it plays a major role in the creative process. These reflections lead to a central theme: the heuristic value of one of Jung's dreams (1909), decisive for the emergence of the very idea of collective unconscious.

Keywords: Collective unconscious, Dream, Symbolism, *Unus Mundus*

Biographical note

Teresa Sousa Fernandes, Ph.D. (Brandeis University USA, 1981) is Associate Professor (Retired) at I.S.C.T.E. – I.U.L. where she developed teaching and research activities in the field of Sociology (sociological theories, epistemology, history of ideas). In parallel, she developed an interest for the work of C.G. Jung. She is a collaborator of the Portuguese Center of Jungian Studies.

³ Associate Professor (Retired)
teresa.sousafernandes@gmail.com

Reconceptualização da Realidade: Uma Nova Ideia de Ciência

É conhecida a importância de C. G. Jung para o estudo do esoterismo. Ele dedicou-se à recolha, sistematização e interpretação de textos fundamentais das tradições Gnóstica e Alquímica, em especial, relacionando-as com aspectos específicos do Hinduísmo, do Budismo ou do Taoísmo. Ignorar o seu contributo no domínio da Alquimia nomeadamente, equivaleria, como sugere Stephen Hoeller, a abordar o Ocultismo fazendo abstracção de Helena P. Blavatsky.⁴ Mas o que singulariza a reflexão de Jung é o facto de tais tradições terem sido consideradas como contributos essenciais para o estudo da psique. Inclusiva e unificadora, esta perspectiva constitui uma das mais relevantes críticas da cosmovisão materialista subjacente à ciência moderna.

Ao limitar o conhecimento à realidade material, directa ou indirectamente revelada pelos sentidos, a ciência construiu-se como um território insular, constantemente ameaçado pelo que projectou para o exterior das suas fronteiras. Essa alteridade inquietante – comumente associada ao “suprasensível”, “supranatural” ou “suprahumano” – é uma “zona de penumbra”, um domínio de “irracionalidade” que tende a confundir-se com “irrealidade”.⁵ Jung procurou pensar para além das dualidades implicadas nesta concepção redutora. Existe, do seu ponto de vista, uma realidade una que poderemos no entanto abordar de perspectivas diversas.

Jung concebeu a possibilidade de aliar, numa mesma ideia de ciência, a atitude *extrovertida* que privilegia o conhecimento a partir dos objectos do mundo exterior à atitude *introvertida* que valoriza o mundo invisível e, em particular, as manifestações do inconsciente colectivo. Esta forma de conhecimento não seria nunca o mero somatório de concepções existentes, mas uma terceira categoria que as transcenderia, sintetizando-as num domínio qualitativamente distinto. Tornar-se-ia então possível conjugar dois tipos de pensamento – “dirigido” e simbólico. O pensamento “dirigido” é motivado pela necessidade de adaptação ao mundo exterior; de natureza conceptual e verbal, ele privilegia os princípios lógicos e as relações de causalidade. O pensamento simbólico, por contraste, é estimulado por motivações interiores; ele revela-se espontâneo, de natureza associativa e imagética. São igualmente antitéticas as formas de expressão dos

⁴ Cf. Stephen A. Hoeller, “C. G. Jung and the Alchemical Renewal”, in *Gnosis: A Journal of Western Inner Traditions*, vol. 8, Summer 1988

⁵ Cf. C. G. Jung, “The Real and the Surreal” (1933), *Collected Works*, Vol. 8: *The Structure and Dynamics of the Psyche*. Ao longo do texto, a tradução de todas as citações é de minha autoria.

dois tipos de pensamento: a linguagem conceptual que caracteriza o primeiro, sendo uma manifestação das dinâmicas da consciência, distingue-se da linguagem simbólica que estabelece uma ponte com a vida inconsciente.

Apesar da ambivalência com que, por vezes, afirmou a natureza “científica” do seu trabalho, Jung construiu os fundamentos de um novo paradigma de conhecimento na medida mesmo em que transformou a ideia de realidade herdada da visão mecanicista de Newton e dos dualismos cartesianos. A correspondência (1932-1958) entre C. G. Jung e Wolfgang Pauli, Nobel da física em 1945, revela-nos, de forma sintética e impressiva, a magnitude desta transformação: ao longo de centenas de cartas, ambos articulam os conceitos das suas respectivas disciplinas com os universos simbólicos que se manifestam em sonhos, visões, figuras mitológicas, operações alquímicas...

O processo criativo depende, segundo Jung, da activação de imagens arquetípicas que afloram à consciência carregadas de conteúdo emocional: “[elas] exprimem de forma simbólica o que mais tarde se tornará consciente e assumirá a forma de pensamento abstracto ...” ⁶ Sobretudo numa fase inicial, a descoberta científica comporta frequentemente uma dimensão irracional de carácter inconsciente. Foi nesta perspectiva que Pauli atribuiu às imagens arquetípicas e às emoções de que elas se revestem um papel fundamental: estabelecer uma mediação entre percepção sensorial e conceito – mediação que a lógica, por si só, é incapaz de assegurar. ⁷

As relações de correspondência aqui sugeridas entre imagens interiores e objectos exteriores colocam-nos perante a questão da “realidade” e “objectividade” da psique. A questão conduz-nos necessariamente a interrogações sobre a natureza da realidade em geral. “A psique”, escreveu Jung, “é, em si mesma, um mundo fenomenal, irreduzível ao cérebro ou à metafísica”. ⁸ Ao contrário de Freud, para quem a vida inconsciente era apenas “um reflexo reactivo” da consciência, Jung concebeu-a como “um mundo autónomo, dotado de realidade própria”, onde os factores psíquicos têm um estatuto equivalente ao dos objectos do mundo físico. ⁹ Entre tais factores encontram-se os arquétipos – disposições universais que estão na raiz da percepção, cognição e criatividade.

⁶ C. G. Jung, *Introduction to Jungian Psychology. Notes of the Seminar on Analytical Psychology Given in 1925*, 2012: 53

⁷ Wolfgang Pauli, “The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler (Lecture delivered at the Psychological Club of Zürich in 1948. Based on Pauli’s Essay of the Same Title), *Atom and Archetype. The Pauli/Jung Letters 1932-1958*, 2001: 204

⁸ C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, Collected Works, Vol. 14, par. 667

⁹ Cf. C. G. Jung, “The Relations Between the Ego and the Unconscious”, *Two Essays on Analytical Psychology*, Collected Works, Vol. 7, par. 292

A partir de 1940 contudo, sob a influência cruzada dos estudos sobre sincronicidade e da colaboração com Pauli, a ideia de arquétipo – até então limitada à vida intra-psíquica – passou a englobar também o mundo físico. A observação de “coincidências significativas” entre experiências interiores e acontecimentos exteriores, independentes de qualquer nexo de causalidade, abriu caminho à ideia segundo a qual os arquétipos seriam princípios organizadores dos fenómenos quer físicos quer psíquicos. O mundo arquetípico recobriria, deste ponto de vista, a realidade “psico-física” (Pauli) ou “psicóide” (Jung), genericamente denominada *unus mundus*. “Indubitavelmente”, escreveu Jung, “a ideia de *unus mundus* funda-se no pressuposto de que a multiplicidade do mundo empírico repousa sobre uma unidade subjacente”; e especificava: “tudo o que se apresenta dividido e diferenciado pertence a um mesmo e único mundo...”¹⁰

O símbolo arquetípico é, para Jung, a melhor expressão de uma realidade pressentida mas não ainda totalmente compreendida.¹¹ Nele se exprime a relação entre visível e invisível, racional e irracional, conhecido e desconhecido... A tensão entre o que julgamos conhecer e o que permanece misterioso, entre o que se oferece ao exercício da nossa vontade e o que lhe escapa e a transcende, confere à experiência do mundo simbólico um carácter numinoso. E quando a união dos opostos se estabiliza de algum modo, através de sentidos possíveis, ela revela-se ainda imperfeita e temporária.

Enquanto manifestação autónoma do inconsciente, o símbolo arquetípico é no entanto, em si mesmo, “perfeito” e “numinoso”; embora só possamos aceder a uma fração do seu potencial de sentido, a intensa emoção que suscita “manifesta uma experiência premonitória de totalidade”. E Jung sublinhava: “a compreensão racional ou formulação intelectual nada acrescenta à experiência de totalidade ... É a experiência em si mesma que se revela importante, não a sua representação ou clarificação intelectual ...”¹² No contacto directo com o mundo arquetípico inconsciente, a mudança de ponto de vista sobre a realidade é indissociável da transformação da consciência. Sujeito e objecto implicam-se mutuamente. A obra de Jung constitui, a este respeito, uma ilustração viva da ideia de Goethe segundo a qual “[c]ada novo objecto, claramente apreendido, abre em nós um novo órgão de percepção”; como também observou: “A vida emerge no ponto de encontro entre sujeito e objecto”.¹³

¹⁰ C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, op. cit.: par. 768

¹¹ Cf. C. G. Jung, *Psychological Types*, Collected Works, Vol. 6

¹² *Mysterium Coniunctionis*, op. cit.: par. 777

¹³ J. W. von Goethe, “Seeing and Seeing”, *Goethe on Science. An Anthology of Goethe's Scientific Writings*, 1996: 116, 123

Um Sonho de Jung: Intuição do Inconsciente Colectivo

Jung desenvolveu deliberadamente as suas ideias a partir de interpretações das imagens interiores que se manifestaram em sonhos, visões ou exercícios de “imaginação activa”: elas constituíram “a *prima materia* do trabalho de uma vida”.¹⁴ Um sonho, em particular, assinala o início deste percurso.

Em 1909, Jung e Freud partiram juntos para os Estados Unidos, a convite da Clark University em Massachusetts. Durante esta longa viagem, partilharam sonhos e interpretaram-nos. Jung intui, num desses sonhos, a ideia de inconsciente colectivo: vê-se numa casa medieval com vários andares decorados de acordo com diferentes épocas da história europeia; lanços de escadas conduzem-no a uma cave com paredes de origem Romana que ocultava, num plano inferior, uma caverna cavada na rocha; semelhante a um túmulo pré-histórico, ela continha duas caveiras, ossos e pedaços de cerâmica.¹⁵ O sonho surge num período de distanciamento crítico de Jung face aos fundamentos – a-históricos e pessoalistas – da psicologia freudiana. Ele oferecia-lhe uma visão alternativa: a estrutura da casa evocava “profundidade histórica”, sublinhando a natureza “impessoal” de parte significativa da vida inconsciente.

Recorrente em inúmeras tradições míticas, a caverna ocupa um lugar de relevo na simbologia do sonho. Inscrita no mundo ctónico e envolta em mistério, ela revela traços de um passado longínquo. O movimento de descida à caverna, esse, evoca a “viagem do herói”: realiza-se por estádios (equivalentes às várias dimensões da psique) e, em momentos chave do percurso, supõe a superação de certos obstáculos. Uma “pesada porta” bloqueava o acesso à gruta cuja entrada se encontrava dissimulada por uma laje de pedra.

A “Descida” à Caverna Interior: Simbologia Alquímica

Jung reconheceu na simbologia do sonho uma “ideia força do inconsciente” que condicionou todo o seu pensamento: “uma espécie de diagrama estrutural da psique”, “uma imagem condutora que viria a ser corroborada no futuro a um nível que, de início,

¹⁴ C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, 1989: 199

¹⁵ Baseio-me, em particular, nas descrições de C. G. Jung contidas em: *Introduction to Jungian Psychology*; *Memories, Dreams, Reflections*; “Approaching the Unconscious” in *Man and His Symbols*

nada faria prever”.¹⁶ A caverna, em particular, reveste-se de significação alquímica, ilustrando exemplarmente a conjunção dos contrários: espaço tumular (como revela a existência de caveiras e ossadas), ela pode também associar-se ao arquétipo materno – “lugar de renascimento”, espaço oculto e secreto onde decorre um processo de incubação e regeneração.¹⁷ Familiarizando-se com os conteúdos míticos do inconsciente, Jung iniciou um longo processo de transformação. No mesmo ano do sonho, abandonou o hospital psiquiátrico de Burghölzli, onde trabalhara durante cerca de nove anos; viu-se então mergulhado numa crise psíquica, num processo simbólico de morte e renascimento. A activação do símbolo arquetípico da caverna transformou assim, em simultâneo, objecto e sujeito de conhecimento. Analisemos alguns dos mais importantes aspectos das duas faces deste processo.

Das Metáforas Arqueológicas e Geológicas à Mitologia

No contacto com a simbologia do sonho, Jung é animado por um extraordinário impulso criativo. Ao regressar da viagem aos Estados Unidos, foi como que “possuído” pela energia psíquica do arquétipo da descida à caverna: “Involuntariamente, comecei a fantasiar sobre [o sonho], embora nada soubesse sobre o princípio através do qual a emergência de conteúdos inconscientes é estimulada pela fantasia”¹⁸ Estes devaneios despertaram um interesse antigo pela arqueologia e pela mitologia que se manifestará com uma intensa carga emocional. Jung começou por realizar escavações arqueológicas, para se concentrar depois no estudo dos mitos: “Li como um louco e lancei-me, com interesse febril, sobre uma montanha de material mitológico e, mais tarde, sobre os autores Gnósticos...”¹⁹ Deixando-se envolver intensamente no mundo inconsciente, Jung habitava, como relatou, uma espécie de asilo psiquiátrico imaginário, tendo por pacientes centauros, ninfas, sátiros, deuses e deusas.²⁰ Confrontado, no mesmo período, com o material clínico de uma jovem americana (Miss Miller), descobriu que as suas fantasias revelavam surpreendentes afinidades com temas e figuras míticas; reconheceu as mesmas afinidades nos seus próprios sonhos e visões. A constatação desta convergência entre psique e mitologia actuou como “catalisadora” de uma profunda reorientação de perspectiva.

¹⁶ *Memories, Dreams, Reflections*, op. cit.: 161

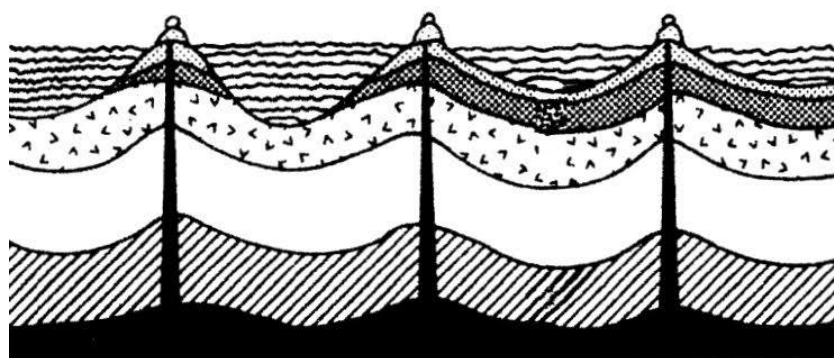
¹⁷ Cf. C. G. Jung, “Concerning Rebirth”, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Collected Works 9, I, par. 241

¹⁸ *Introduction to Jungian Psychology*, op. cit.: 24

¹⁹ *Memories, Dreams, Reflections*, op. cit.: 162

²⁰ *Introduction to Jungian Psychology*, op. cit.: 24

Foi, pois, no cadinho das imagens do sonho de 1909 que se forjaram as ideias mestras de *Psicologia do Inconsciente* (1912), livro que marcará a rotura definitiva de Jung com a psicanálise freudiana. A amplificação da imagem da descida à caverna – assimilada, num primeiro momento, a uma escavação arqueológica – desempenhou um papel determinante. Importa realçar no entanto que foi a partir de um ponto de convergência com Freud – a analogia entre psicanálise e arqueologia – que a divergência decisiva veio a operar-se. A psicanálise recorreu à metáfora arqueológica para privilegiar o movimento *ascendente* que pretendia restituir à consciência o que havia sido suprimido e ocultado no inconsciente pessoal. Utilizando a mesma metáfora, Jung valorizará, pelo contrário, o movimento *descendente* que aproxima a consciência da sua matriz original – o mundo arquetípico do inconsciente colectivo – garantindo-lhe vitalidade. Através do sonho, a metáfora arqueológica sofreu, assim, uma completa *inversão de sentido*. Jung partilhava ainda com Freud a ideia de “estratificação” da psique. Recorrendo a uma analogia preponderante nas linguagens científicas da época, apresentou em 1925 o seguinte diagrama ²¹ inspirado na geologia:



Geologia da Personalidade

Os indivíduos aparecem representados na figura por cumes montanhosos que emergem do oceano; os diferentes estratos submersos referem-se a estruturas psíquicas colectivas. Jung procurou esquematizar nesta imagem a “estratificação evolutiva da psique”. O “fogo *central*” (representado pelo estrato inferior da figura) é a imagem simbólica dos conteúdos do inconsciente colectivo. Ele permeia todos os outros estratos, irrompendo à superfície como a lava de um vulcão. Paradoxalmente, o “fogo” é assim, segundo a

²¹ Ibid.: 143

metáfora da estratificação, *centro* e *estrato* da psique. O diagrama parece pois manifestar tensão entre uma analogia congruente com a ciência contemporânea e a intuição de uma *outra* dimensão de realidade. Poder-se-á sugerir que o “fogo central” prefigura a transcendência dessa tensão numa terceira figura, irreduzível à representação linear do espaço-tempo?

Da Representação Espaço-Temporal da Psique à Simbologia da Mandala: Uma Trajectória Não-Linear

As fantasias de Jung em torno da descida à caverna estão também implicadas nas primeiras experiências de *imaginação activa* (1913): “Desenvolvi tal... método imaginando que procedia a uma escavação e aceitando essa fantasia como perfeitamente real”. E o autor acrescentava: “É claro que ao servir-me da imagem da escavação, utilizei um arquétipo com poder considerável na estimulação do inconsciente, dado que o mistério associado às cavernas existe desde tempos imemoriais...”²² A reactivação persistente deste arquétipo permitiu-lhe sondar, em sucessivas experiências, dimensões cada vez mais secretas do inconsciente, até que numa dessas ocasiões se viu, por fim, “à beira de um abismo cósmico”, de “um espaço vazio”.²³

No seminário de 1925,²⁴ Jung evoca de novo o sonho de 1909. Mas os termos em que refere o acesso ao mundo ctónico são agora transformados. O termo *stairs*, utilizado em descrições anteriores, é significativamente substituído por *holes*. Vale a pena insistir no significado desta transformação. Se as escadas evocam um movimento progressivo, a queda no abismo através de uma descontinuidade abrupta (*hole*) sugere a supressão das coordenadas espaço-temporais. A descida à caverna interior – sonho, fantasia ou imaginação activa – transporta, em suma, para uma outra dimensão de realidade.

No processo de formação da ideia de inconsciente colectivo, o trabalho com os símbolos desenha assim um movimento peculiar: da representação espacial da profundidade temporal da psique – estrutura estratificada (arqueológica ou geológica) – à transcendência de coordenadas espaço-temporais objectivada na mandala.

O arquétipo da mandala assinala, pois, uma mudança qualitativa. Não se trata aqui de um percurso de descoberta através do qual o pensamento é transportado, de forma linear e cumulativa, de um para outro tipo de representação. Pelo contrário, encontramos-nos

²² Ibid.: 51

²³ *Memories, Dreams, Reflections*, op. cit.: 181

²⁴ Cf. *Introduction to Jungian Psychology*, op. cit.: 23

desde o início perante uma condensação de sentido, “uma ideia viva” que, nas palavras de Jung, se revela “através das sucessivas interpretações que explicitam o seu conteúdo”.²⁵

Numa carta que dirigiu a Freud em 1911, a figura da mandala encontrava-se já implicada na noção emergente de inconsciente colectivo: “Actualmente, o meu interesse orienta-se cada vez mais para a fantasia inc[onsciente], e é bem possível que esteja a depositar esperanças excessivas nestas escavações. A fantasia inc[onsciente] é um extraordinário caldeirão de feiticeira”. Jung citava, então, uma passagem de Goethe: “Formation, transformation, / Eternal Mind's eternal recreation. / Thronged round with images of things to be, / They see you not, shadows are all they see” [*Faust II*, Act I, A Gloomy Gallery]”. E concluía: “É esta a matriz da mente...”²⁶ Meio século mais tarde, reproduz a mesma passagem, para sublinhar o carácter “gradual” da sua descoberta: “Só gradualmente descobri o que realmente é a mandala: “Formation, Transformation, Eternal Mind's eternal recreation”. Isso é o *self*, a totalidade da personalidade”.²⁷ O enunciado poético de Goethe, reproduzido em 1911, evocava já a imagem arquetípica da mandala que só mais tarde viria a ser adoptada.

Circumambulação do *Self*: Uma “Janela sobre a Eternidade”

São notórias as correspondências simbólicas entre a caverna e a mandala. A caverna representa, segundo Jung, “o vaso [alquímico] que contém os opostos em conflito”;²⁸ ela é, por consequência, “o centro ... onde a incubação ... tem lugar”.²⁹ Ora, a consciência do *self* emerge justamente do jogo de oposições que resulta da abertura aos impulsos e conteúdos inconscientes. A integração progressiva, no psiquismo individual, das manifestações simbólicas do inconsciente colectivo constitui a própria essência do processo de individuação: processo através do qual o *self* se substitui ao *ego* enquanto centro da vida psíquica.

Mas a realidade arquetípica do *self* só emerge à consciência em alguns dos seus aspectos e através de uma busca persistente – uma *circumambulação* que evoca, precisamente, a construção da mandala. Enquanto meio de auto-conhecimento, ela é indissociável da “premonição de um centro da personalidade, uma espécie de ponto central ... com o

²⁵ *Mysterium Coniunctionis*, op. cit. par. 744

²⁶ *The Freud-Jung Letters. Correspondence Between Sigmund Freud and C. G. Jung*, 1994: 188

²⁷ *Memories, Dreams, Reflections*, op. cit.: 195-96

²⁸ C. G. Jung, *Psychology and Alchemy*, Collected Works, Vol. 12, par. 259

²⁹ *The Archetypes and the Collective Unconscious*, op. cit.: par. 240

qual tudo se relaciona, através do qual tudo se organiza e que é, ele mesmo, uma fonte de energia”. Essa energia manifesta-se “na compulsão e no apelo quase irresistíveis que levam o indivíduo a tornar-se naquilo que ele é”.³⁰

Na fase final da crise psíquica desencadeada em 1909, Jung sentiu esse “apelo irresistível”: entre 1916 e 1918 desenhou mandalas diariamente. Reconheceu nessas figuras “criptogramas” do seu processo de reestruturação psíquica: “Vi nelas o *self* – isto é, o meu ser total – em plena actividade”.³¹ Mas foi apenas em 1927 que, através de um novo sonho, obteve confirmação da verdadeira significação da mandala enquanto “princípio ordenador” da vida inconsciente:

*Encontrava-me em Liverpool... [Havia] uma grande praça... onde convergiam diversas ruas. Os diferentes bairros da cidade dispunham-se radialmente em torno da praça. Ao centro encontrava-se um lago circular e no meio deste uma pequena ilha. Enquanto tudo à volta estava obscurecido... a pequena ilha resplandecia com a luz solar. Nela se erguia uma única árvore, uma magnólia, numa chuva de botões avermelhados. Era como se a árvore se erguesse à luz do Sol e fosse, ao mesmo tempo, fonte de luz.*³²

O centro da cidade onírica – símbolo do *self* – produz a própria luz que o ilumina: “arquetipo de orientação e sentido”, reflecte também – numa imagem de plenitude – a finalidade da evolução psíquica. Jung projectou essa imagem numa mandala: “a visualização do *self* é uma ‘janela’ sobre a eternidade”.³³

³⁰ “Concerning Mandala Symbolism”, *Collected Works*, 9, I, op. cit.: par. 634

³¹ *Memories, Dreams, Reflections*, op. cit.: 196

³² *Ibid.*: 198

³³ Cf. “Window on Eternity”, *The Red Book – Liber Novus*, 2009: 159; *Mysterium Coniunctionis*, op. cit.: par. 763

REFERÊNCIAS

Freud, S., Jung, C. G.

The Freud-Jung Letters. Correspondence Between Sigmund Freud and C. G. Jung, Princeton University Press, 1994

Goethe, J. W. von

Goethe on Science. An Anthology of Goethe's Scientific Writings. Edited and introduced by Jeremy Naydler, Floris Books, 1996

Hoeller, Stephen A.

“C. G. Jung and the Alchemical Renewal”, in *Gnosis: A Journal of Western Inner Traditions*, vol. 8, Summer 1988

Jung, C. G.

Psychological Types, Collected Works, Vol. 6, Princeton University Press

Two Essays on Analytical Psychology, Collected Works, Vol. 7, Princeton University Press

The Structure and Dynamics of the Psyche, Collected Works, Vol. 8, Princeton University Press

The Archetypes and the Collective Unconscious, Collected Works, Vol. 9, I, Princeton University Press

Psychology and Alchemy, Collected Works, Vol. 12, Bollingen Series XX, Pantheon

Mysterium Coniunctionis. An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy, Collected Works, Vol. 14, Princeton University Press

Modern Man in Search of a Soul, A Harvest/HBJ Book (1933)

“Approaching the Unconscious”, *Man and His Symbols*, Random House, 1968

Memories, Dreams, Reflections, Vintage Books, 1989

The Red Book – Liber Novus. Edited by Sonu Shamdasani; Preface by Ulrich Hoerni; Translated by Mark Kyburz, John Peck and Sonu Shamdasani, W.W. Norton&Company, 2009

Introduction to Jungian Psychology. Notes of the Seminar on Analytical Psychology Given in 1925, Princeton University Press, 2012

Pauli, Wolfgang

“The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler” (Based on Pauli’s Essay of the Same Title), *Atom and Archetype. The Pauli/Jung Letters 1932-1958*, Edited by C. A. Meier, Routledge, 2001

C.G JUNG NA ACADEMIA – UMA VISÃO GERAL

Constança Bettencourt ¹

Resumo

Depois de ter colaborado com Freud entre 1906 e 1913, C.G. Jung desviou-se dos pressupostos principais da Psicanálise. Novos conceitos teóricos, como o inconsciente colectivo, levaram-no a desenvolver um campo de pesquisa empírica da multidimensionalidade da alma de forma pioneira. Em oposição à academia mainstream, Jung integrou na Psicologia Complexa algumas das tradições principais do Esoterismo Ocidental (e.g. Gnosticismo e Alquimia), contribuindo decisivamente para a sua reabilitação. A história dos estudos Junguianos está assim profundamente inscrita na história do “*conhecimento rejeitado da cultura Ocidental*”. Trabalhando junto de imensos estudantes, profissionais e estudiosos em campos de investigação diferentes, a “Psicologia Junguiana” transcendeu a psicologia, contribuindo para uma *Weltanschauung* que superou a tradição académica. Pode-se estudar Jung em Institutos de Psicologia Analítica, ou em pequenos Centros espalhados pelo mundo. Embora haja estudos Junguianos em algumas Universidades, os departamentos de Psicologia tendem a marginalizar ou excluir o tema dos currículos principais. Uma tentativa de compreender a ligação de Jung com a academia e o presente estado de arte dos Estudos Junguianos é elaborada aqui.

Palavras-chave : Psicologia Complexa, Conhecimento Rejeitado, Estudos Junguianos, *Weltanschauung*

Nota biográfica

Psicóloga e Psicoterapeuta. Membro fundador do Núcleo Português de Estudos Junguianos (NPEJ). Ensina estudos introdutórios, pós e neo Junguianos (presencial e online). Em 2015 foi professora-convidada no Mestrado em Ciência das Religiões na disciplina opcional de "Esoterismo Ocidental" (Universidade Lusófona de Lisboa). Distribuidora autorizada das Obras Completas de C.G. Jung em Portugal.

¹ F.P.U.L.; Psicóloga e Membro Fundador do Núcleo Português de Estudos Junguianos
estudosemjung@gmail.com

C.G. JUNG IN THE ACADEMIA – AN OVERVIEW

Constança Bettencourt ²

Abstract

Having collaborated with Freud between 1906 and 1913, C.G. Jung soon deviated from the main presuppositions of Psychoanalysis. New theoretical ideas, such as the collective unconscious, led him to construct an empirical research field towards the multidimensional scope of the soul in a prime way. In opposition to mainstream academia, Jung integrated in Complex Psychology some of the major traditions of Western Esotericism (Gnosticism and Alchemy, in particular), contributing significantly to their renewal. The history of Jungian studies is therefore deeply embedded in the history of “*rejected knowledge in Western culture*”. Working aside many students, professionals and with scholars from varied research fields, “Jungian Psychology” transcended psychology and contributed to a *Weltanschauung* surpassing the academic tradition. Jung can be studied at Analytical Psychology Institutes or in small Centers spread all over the world. Although there are Jungian studies in some Universities, Psychology departments tend to marginalize or exclude the subject from the main curriculum. An attempt to understand the relation between Jung and the academia and the current state of art in Jungian Studies is made here.

Keywords: Complex Psychology, Rejected knowledge, Jungian Studies, *Weltanschauung*

Biographical Note

Psychologist and Psychotherapist. Founding member of the Portuguese Center of Jungian Studies (NPEJ). Teaches introductory, post and neo Jungian subjects (face-to-face & online). In 2015 she was a guest-teacher for the Master in Science of the Religions, in the optional chair of “Western Esotericism” (Lusófona University in Lisbon). Authorized distributor of the Collected Works of C.G. Jung in Portugal.

² F.P.U.L.; Psychologist and Founding Member of the Portuguese Center of Jungian Studies
estudosemjung@gmail.com

Introdução

A participação de C.G. Jung na história do “conhecimento rejeitado da cultura Ocidental” (e.g. Gnosticismo, Hermetismo e Alquimia), e a marginalização a que foram submetidas as suas teorias nos departamentos de psicologia (a nível de licenciatura e pós-graduação), dificultou a sua presença no mundo dos estudos superiores. Mas, observando-se o panorama geral de C.G. Jung na história da academia, pode traçar-se como os estudos Junguianos adentraram no mundo académico. Embora haja sinais que a contextualização antiga, assumidamente desfavorável, está em mudança, devido a razões históricas, intelectuais, ideológicas e até mesmo culturais, *“há uma desvantagem marcada dos Estudos Junguianos perante os Estudos Freudianos, por não terem uma tradição histórica continuada ou uma presença na universidade em que se apoiar”*.³

As pedras basilares do trabalho de Jung, assentes numa *“ênfase no não-racional, no inconsciente, na experiência mística, deixaram o Jung fora da academia mainstream até recentemente. À medida que o pêndulo se afasta do materialismo, um estudo objectivo dos fenómenos que interessavam Jung e a psicologia analítica adquiriram um significado maior”*.⁴ *“Entre a psicologia profunda, centrada na experiência subjectiva, e a psicologia académica embasada na observação experimental, houve um grande hiato, que nenhum dos lados quis superar até agora”*.⁵

As implicações da Biografia de Jung no Conhecimento Rejeitado da Cultura Ocidental

Para acompanhar a linha condutora desta visão geral, é importante a familiarização com alguns dados biográficos do Jung, por estarem intimamente interligados ao desenvolvimento inicial da história da Psicologia no Séc. XX. Em 1909, quando o Jung tecia considerações a respeito de diversos aspectos nas teorias de Freud (em particular no que respeitava a libido), demitiu-se do seu posto como médico assistente do hospital Burghölzli⁶ e deixou a sua carreira na Universidade de Zurique em 1913. À medida que as estradas destes dois homens se bifurcavam cada vez mais, isto coincidia com uma convergência dos interesses de Jung numa visão multidisciplinar, em áreas como:

³ TACEY, David, *Jung in the academy: devotions and resistances*, in *Journal of Analytical Psychology*, 1997: p.277. Ao longo do texto, as citações foram traduzidas por mim.

⁴ KIRSCH, Thomas B., *The Jungians: A Comparative and Historical Perspective*, 2000: p.121

⁵ KNOX, Jean, *Archetype, Attachment, Analysis - Jungian psychology and the emergent mind* (Introduction), 2005: p.2

⁶ Burghölzli era uma clínica universitária inovadora sob a direcção de Eugen Bleuler, que se tornou o centro do movimento psicanalítico com a liderança de Bleuler e Jung.

mitologia, folclore e religião. Nesta mesma altura, conflagrou-se nele uma “doença criativa”, na forma de uma depressão, que foi *“um período intenso de mergulho interno, no âmago do qual esteve o seu trabalho com o Livro Vermelho, que formou a base seguinte de toda a sua psicologia”*.⁷ Ao deixar para trás o hospital e a universidade, o Jung tinha toda a disponibilidade para fazer um processo de auto-análise e acomodar uma prática clínica crescente.

Nos tempos que se seguiram, esteve muitos anos a estudar algumas das tradições principais do Esoterismo Ocidental, em campos como o Gnosticismo e a Alquimia, e também agrupou numa biblioteca privada, uma das mais vastas colecções existente em toda a Europa, de trabalhos de referência.⁸

Na sua autobiografia, Memórias, Sonhos, Reflexões, Jung denotou: *“A possibilidade de uma comparação com a alquimia, e a cadeia intelectual ininterrupta que ia até ao Gnosticismo, deu substância à sua psicologia”*.⁹ Ao fazê-lo, contribuiu decisivamente para elevar o estatuto contemporâneo destes campos, o que surtiu vastas implicações, na sua prática clínica e para além desta. A pesquisa de Jung neste campo contribuiu para uma reabilitação do significado da Alquimia, a nível académico e mainstream, difundindo a terminologia alquímica na psicologia profunda e em várias disciplinas.¹⁰

Casos Isolados de Ensino nos Estudos Junguianos

A ruptura entre Freud e Jung, marcada por diferenças capitais na teoria e prática de ambos, levou Jung a criar o seu próprio campo: a Psicologia Complexa.¹¹ Sonu Shamdasani, advoga que a *“ambição de Jung, não era apenas criar uma escola particular de psicoterapia, mas estabelecer a psicologia em geral, como a disciplina científica fundamental, na qual todas as outras disciplinas se deviam basear”*.¹²

A nível académico, o modelo Freudiano da psique, exerceu uma influência maior nas áreas da psiquiatria e na psicologia, bem como nas humanidades. Nos finais dos anos 30, quando uma vaga de Psicanalistas Freudianos emigrou para os Estados Unidos e se tornaram os regentes de todos os departamentos de psiquiatria no país, a antipatia por

⁷ SHAMDASANI, Sonu, “Introduction”, *Jung contra Freud: The 1912 New York Lectures on the Theory of Psychoanalysis*, 2012: p.xxi

⁸ Ibid.: p.xiv

⁹ JUNG, C.G., *Memories, Dreams, Reflections*, 1989: p.251

¹⁰ HOELLER, Stephen A., “C. G. Jung and the Alchemical Renewal”, in *Gnosis: A Journal of Western Inner Traditions*, vol.8, Summer 1988

¹¹ Já num contexto clínico o que se menciona é: Psicologia Analítica

¹² HANEGRAAFF, Wouter J., *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, 2012: p.285-286

Jung era enorme, e salvo raras exceções, os Junguianos não tinham permissão para ensinar nas universidades de medicina.¹³

Mas na história dos Estudos Junguianos mencionam-se alguns casos isolados. Bruno Klopfer, na UCLA (University of California, Los Angeles), professor de psicologia clínica que ensinava o teste do Rorschach e Psicologia Junguiana, tinha muitos alunos de licenciatura que enveredaram pela prática Junguiana. Joseph Henderson, deu seminários a médicos residentes em psiquiatria durante 15 anos na Stanford Medical School, e Jo Wheelwright, na University of California Medical Center, Langley-Porter Neuropsychiatric Institute, ensinou Psicologia Analítica tanto a psiquiatras residentes como a psicólogos durante mais de 30 anos (até aos anos 60).¹⁴

David Rosen, após a sua residência como psiquiatra neste mesmo instituto, recebeu umas das mais significativas posições académicas a tempo inteiro em toda a história Junguiana. O primeiro professorado em Psicologia Analítica, proporcionado pelo filantropo Frank McMillan¹⁵, de 1985 to 2011¹⁶, permitiu a Rosen, que também era analista junguiano, tornar-se professor de Psicologia Analítica, Psiquiatria e Ciência do Comportamento e de Humanidades no Campo da Medicina em Texas A&M University, junto de alunos de medicina e psicologia. Os seus estudantes produziram teses e artigos científicos de pesquisas inovadoras no campo da psicologia analítica, psicologia positiva, espiritualidade, bem-estar e tratamento terapêutico.¹⁷ A sua filosofia de ensino, enfatizada por uma atitude marcadamente “janguiana”, focava-se na Filosofia da Vida e da Morte ao abordar as Humanidades na Medicina e defendia o uso da imaginação activa enquanto produção artística criativa dos alunos, como uma ferramenta que promovia insight e mudança. Rosen, destacava como era *“essencial o foco no mito pessoal e na mandala de cada estudante, bem como no seu propósito e significado individual e como serviriam a sociedade”*.¹⁸

O campus da faculdade acolheu durante mais de 20 anos as anuais “Fay Lectures”, onde analistas famosos partilhavam as suas ideias sobre diversos aspectos da Psicologia

¹³ KIRSCH, Thomas B., op. cit.: p.121

¹⁴ Ibid.: p.122

¹⁵ A história de Frank McMillan, pode ser consultada em formato *open source*, no livro *Finding Jung*, escrito pelo seu filho, Frank N. McMillan III (<http://oaktrust.library.tamu.edu/bitstream/handle/1969.1/146844/Finding%20Jung.pdf?sequence=1&isAllowed=y>)

¹⁶ Face à reforma antecipada de David Rosen em 2011, sem considerar o sucessor nomeado para o cargo, a universidade extinguiu o professorado na sua ausência

¹⁷ MCMILLAN III, Frank N., *Finding Jung*, 2012: p.160, “Epilogue” por ROSEN, David H.; a lista das teses pode ser consultada no livro

¹⁸ Ibid.: p.157

Analítica, sendo as suas palestras posteriormente publicadas pela editora da universidade em formato de livro.

A Expansão da Actividade Profissional da Psicologia Analítica

Decorridos mais de 100 anos depois do “incidente” Freud-Jung, e observando-se o colapso da teoria psicanalítica clássica e as descobertas contemporâneas, o esmorecer do vasto legado de C.G. Jung na academia, avaliado perante o bastião da Psicologia Freudiana está completamente ultrapassado. *“A psicanálise Pós-Freudiana foi a ponto de rever, repudiar e desenvolver muitas das ideias originais de Freud. Ironicamente, em resposta a estas críticas, muitas posições da psicanálise contemporânea são reminiscentes daquelas adoptadas por Jung inicialmente”*.¹⁹

Desde que Jung faleceu em 1961, uma prolífera expansão da actividade profissional no campo da Psicologia Analítica, fez nascer três escolas diferentes: a Clássica, a Desenvolvimentista e a Arquetípica; estimulando um interesse clínico e académico em meios não-junguianos, mesmo com escassas referências aos conceitos angulares de Jung nos manuais dos cursos. O modelo de Jung para abordar a psique num contexto terapêutico, intuiu, muito à frente do seu tempo, uma série de, aspectos vanguardas, que hoje são aceites no trabalho clínico, e que começam a preparar um terreno para um domínio específico de estudos superiores, não apenas no campo do trabalho clínico geral em psicoterapia, mas também na academia contemporânea.²⁰

A Prática Clínica e o Ensino Especializado de Psicologia Analítica

É neste sentido, que se deve fazer uma distinção entre um caminho académico, orientado para o desenvolvimento da teoria e pesquisa e as qualificações clínicas que envolvem uma prática especializada. *“A psicologia junguiana foi promovida em Institutos e e Sociedades Clínicas que foram projectados para formar psicoterapeutas, com a missão secundária de preservar, defender e disseminar os insights de Jung”*.²¹

O ensino especializado da Psicologia Analítica, ainda é “propriedade” destas organizações espalhadas por todo o mundo, que exigem critérios específicos para formarem analistas junguianos certificados, como uma licenciatura em psicologia ou medicina, e um requisito de idade mínima, quase sem excepção. Geralmente sem laços

¹⁹ SAMUELS, Andrew, Introduction: *New developments in the post-Jungian field*, in *The Cambridge Companion to Jung*, 2008: p.1 e 4

²⁰ Ibid.: p.1 e p.9

²¹ TACEY, David, “Jung in the academy: devotions and resistances”, op. cit.: p.277

formais com a academia, são opções mais indicadas para quem já trabalha nestas áreas. Os currículos variam consoante o instituto, e os cursos são dados por analistas. Estes programas de formação podem durar cinco ou mais anos, e geralmente envolvem um processo rigoroso e custoso. O público geral pode inscrever-se em alguns programas introdutórios, seminários, workshops e palestras, consoante o formato que cada sítio oferece.

No C.G. Jung Institute ²² em Zurique por exemplo, os alunos podem aprender o método e as técnicas de análise de Jung, através de uma análise e experiência pessoal, conhecimento teórico, prática clínica, testes, dissertações, internatos clínicos, supervisão clínica dos seus analisandos e clientes. As pessoas com um conhecimento mais limitado dos conceitos junguianos, podem optar pela modalidade de “Educação Contínua”, “através de programas de estudo intensivo que incidem em vários fundamentos, sonhos, contos de fadas, religião e alquimia”. ²³

A IAAP (International Association for Analytic Psychology) ²⁴, também sediada na Suíça, é o órgão internacional que certifica os vários institutos e sociedades que existem, assegurando as boas práticas na Psicologia Analítica mundialmente. A IAAP e os seus membros apoiam congressos trienais, bem como outros eventos académicos e clínicos, que fazem pesquisa em psicologia profunda. Antoine Faivre, conhecido pelos seus contributos no campo do Esoterismo Ocidental, está entre os membros honorários da IAAP. ²⁵

Paralelamente, existem pequenos centros que funcionam como estruturas independentes, criando várias possibilidades de aprendizagem e oferecendo programas a profissionais e ao público geral, que cobrem os fundamentos, conceitos e aplicações de C.G.Jung, bem como de abordagens pós e neo junguianos.

A Academia Junguiana no Brasil

O pensamento junguiano e a tradição em Psicologia Analítica, estiveram sempre presentes no Brasil desde que se formaram os primeiros cursos de psicologia no início dos anos 50, inicialmente através das matérias em Estudos sobre a Personalidade. Ao

²² O C.G. Jung Institute foi fundado em 1948 sob a tutela de Jung, e ofereceu os primeiros diplomas em 1953 pelo programa pós-graduado em psicoterapia.

²³ <http://www.junginstitut.ch/english/training-in-psychotherapy-or-psychoanalysis> e <http://www.junginstitut.ch/english/further-education-in-analytical-psychology>, consultado a 1 de Abr. 2016

²⁴ A IAAP foi fundada em 1955 por um grupo de analistas que eram próximos de Jung, e que queriam manter e promover o seu trabalho.

²⁵ <http://www.iaap.org>, consultado a 15 de Abr. 2016

longo do tempo, a Psicologia Junguiana conquistou um lugar seguro no mundo acadêmico da Psicologia, Educação, Filosofia e da Medicina, percorrendo desde o ensino básico da universidade a cursos de pós graduação em vários campos de pesquisa e diversas universidades.

Destaca-se a PUC (Pontifícia Universidade Católica) de São Paulo, como a única universidade que tem vários cursos de bacharelato e de pós-graduação de Psicologia Analítica, desde 1978. O Centro de Estudos Junguianos da PUC oferece Mestrados (MAs), Doutoramentos (Ph.D.s) e Post-Docs, tendo elaborado em 2001, um programa de pós-graduação em Psicologia Clínica com a participação de vários professores-analistas junguianos, que já produziu até à data um rol de teses em campos como psicossomática, práticas clínicas, psicologia do desenvolvimento, e relações entre arte e religião.²⁶

Especializações Acadêmicas Actuais em Estudos Junguianos

Na universidade de Essex na Inglaterra, o Center for Psychoanalytic Studies, desenvolveu uma aproximação académica única aos estudos Junguianos e Pós-Junguianos com professores, clínicos e praticantes, ao nível de MA, Ph.D.s e Pós-Docs²⁷, e com cursos pré-Mestrado.²⁸

O Mestrado em estudos Junguianos e Pós-Junguianos existe desde 1998 e o seu enquadramento é exclusivo no mundo. Está estruturado numa combinação de ângulos académicos e clínicos, explorando teoria clínica e aplicações em áreas como estudos culturais e de género, teoria social e política, filosofia, mito, e religião.²⁹

Ao nível de Pós-Graduação, existem dois tipos de cursos de investigação: Ph.D.s e Doutoramentos Profissionais.³⁰ O Ph.D. é referenciado como sendo um Ph.D. em Estudos Psicanalíticos, que abarca também os Estudos Junguianos.³¹ O Ph.D. Profissional em Psicologia Analítica está organizado com prática clínica numa instituição especializada de Psicoterapia e tem uma componente de pesquisa com a elaboração de uma tese.³² Até à data, 3 estudantes completaram Ph.D.s Profissionais e outros receberam Ph.D.s Simples.

²⁶ <http://www.pucsp.br/jung>, na mesma data

²⁷ <https://www.essex.ac.uk/cps/ug/courses.aspx>, consultado a 15 de Mar. 2016

²⁸ <http://www.essex.ac.uk/cps/pg/masters.aspx>, na mesma data

²⁹ <http://essex.ac.uk/cps/documents/study/ma-jungian.pdf>, na mesma data

³⁰ <http://www.essex.ac.uk/pg/pgcoursedetails.aspx?id=PHD%20C89036>, na mesma data

³¹ <http://www.essex.ac.uk/pg/pgcoursedetails.aspx?id=PHD%20C89872>, na mesma data

³² <https://www.essex.ac.uk/cps/pg/prof-doc.aspx>, na mesma data

O Pacifica Graduate Institute na Califórnia, é uma Escola certificada que tem igualmente C.G. Jung em larga consideração, disponibilizando programas de Mestrado e Doutorado em psicologia, humanidades, e estudos mitológicos, sendo todos enquadrados nas tradições da Psicologia Profunda, que por definição abarca conceitos Junguianos.³³

O MA e o Ph.D. em Psicologia Profunda com uma especialização em Psicologia Junguiana e Estudos Arquetípicos, estão baseados na obra de Jung e de James Hillman, e foram criados no Outono de 2010. O programa dura entre 2 a 3 anos no caso de um MA e 5 a 6 se for um Ph.D., e tem uma abordagem multidisciplinar de longo alcance, que explora o papel do lado inconsciente da psique na experiência humana, nas terapias, mito, sonho, filme, alma, espírito, ecologia, religião, criatividade, transformação pessoal, individuação, desenvolvimento da consciência entre outras coisas.³⁴

O instituto promove uma atmosfera de *“educação pela individuação, preferencialmente a uma educação pela informação”*, para que os alunos possam *“descobrir, levantar ou recuperar o coração do mundo”* em função da sua vocação. O processo de aprendizagem abre um espaço nas metodologias quantitativas de pesquisa que destacam a dimensão interpretativa ou hermenêutica da descrição, bem como a dinâmica do inconsciente entre o pesquisador e o que está a ser pesquisado³⁵. Segundo Keiron Le Grice, o regente destas especializações *“85 alunos tiraram um Mestrado, estimando-se mais 20 em 2016; e até à data, 3 alunos completaram o Doutoramento e outros receberam Ph.D.s”*.³⁶

As metodologias de investigação em que o papel do inconsciente é considerado relevante no produção do próprio conhecimento, orientam os doutoramentos acompanhados por Alexandra Fidyk, professora e psicoterapeuta especializada em Psicologia Junguiana, na Alberta University - Department of Secondary Education no Canada, com um enfoque teórico, conceptual e pedagógico neste formato de pesquisa.³⁷

³³ <http://www.pacifica.edu/about-pacifica>, consultado a 1 de Mai. 2016

³⁴ <http://www.pacifica.edu/degree-programs/ma-phd-jungian-archetypal-studies>, na mesma data

³⁵ <http://www.pacifica.edu/degree-programs/ph-d-in-clinical-psychology-home>, na mesma data

³⁶ Num e-mail que recebi do próprio a 26 de Abr. 2016

³⁷ Alexandra Fidyk é a única professora que ensina Psicologia Junguiana nesta instituição, seguindo estudantes de MA e de Ph.D. que trabalham com a Psicologia Junguiana nas investigações (informação recolhida num e-mail que recebi da própria a 10 de Mar. 2016). Dá cursos para educação de professores (Estudos Sociais), teoria curricular, pesquisa e psicologia profunda ligados à educação, cultura e às Artes. Já deu aulas no Pacifica Graduate Institute, sobre a investigação ao nível de doutoramento, processo de pesquisa, escrita académica e preparação para a dissertação, juntamente com cursos em Psicologia Junguiana

O Desafio dos Estudos Junguianos às Bases do Conhecimento na Academia

Em países diversos, são vários os professores que procuram introduzir aspectos variados da psicologia e da epistemologia junguiana nas suas áreas de actuação, como por exemplo nas humanidades e ciências sociais (literatura, história, filosofia, estudos religiosos e teoria da educação), contribuindo para a publicação de artigos científicos e dissertações.³⁸

É pela via da abertura e carácter inovador destes professores, que Jung é introduzido na construção dos conteúdos curriculares das matérias e não tanto por uma necessidade formal das universidades. Quando estes professores se reformam ou quando a universidade determina, possibilidades de estudo específicas nesta área de estudos, deixam de existir.

A La Trobe University na Australia, dá-nos um exemplo particular destas situações, com o percurso de David Tacey e Robert Farrel, cujos programas onde ensinaram Jung ao nível de licenciatura durante 20 anos, listados respectivamente nos departamentos da literatura e filosofia, foram fechados mesmo tendo um bom número de matrículas.³⁹

Tacey comentou que a vontade de saber levava os alunos a sorver ao máximo a ‘filosofia perene’ em Jung, mas que isto *“ofendia e perturbava as exigências intelectuais da universidade, que tem como costume enfatizar o que é específico sobre o particular, o empírico sobre o profético e o contextual sobre o que é universal ou ideal”*.⁴⁰

O paradigma corrente de especialização das ciências, que decompõe tudo em partículas, mantém a integridade científica da identidade académica, afasta-se dos princípios universais, que contribuiriam para uma *Weltanschauung*.⁴¹

“O discurso de Jung é universal, um discurso Platónico que desafia as bases da academia, cujas fundações filosóficas, embora não reconhecidas, provêm do Lyceum de Aristoteles”.⁴²

Jung, ciente da compartimentação científica que existia na especialização do conhecimento, lembrava que existia na tendência atomista *“um dos maiores*

(<http://www.secondaryed.ualberta.ca/People/AcademicStaff/AlexandraFidyk.aspx>, consultado a 22 de Mar. 2016)

³⁸ TACEY, David, “Jung in the academy: devotions and resistances”, op. cit.: p.273

³⁹ TACEY, David, “The Challenge of Teaching Jung in the University”, 2007: p.7

⁴⁰ TACEY, David, “Jung in the academy: devotions and resistances”, op. cit.: p.280

⁴¹ Visão do mundo

⁴² TACEY, David, “Jung in the academy: devotions and resistances”, op. cit.: p.281

*obstáculos ao crescimento espiritual”*⁴³, e procurava perceber o papel cultural de uma psicologia geral na síntese do conhecimento.⁴⁴ Dado que nenhum campo da conquista humana poderia ser considerado irrelevante para a psicologia nos seus aspectos subjectivos, Jung ambicionava que a Psicologia Complexa estivesse na base das outras ciências, não com uma visão do mundo determinista, mas como algo dotado de um papel especial na formação de uma nova visão.⁴⁵

“A abordagem da psicologia, devia ser caracterizada de modo geral, por um princípio de universalidade. Não devem ser propostos nenhuma teoria ou assunto em especial, mas a psicologia devia ser ensinada nos seus aspectos biológicos, etnológicos, médicos, filosóficos, histórico-culturais e religiosos”.⁴⁶

David Tacey faz notar que há uma ausência de Jung na universidade por não se encaixar em nenhum campo académico específico e refere que *“os académicos sabem mais e mais de mais e menos de menos, mas com Jung dá-se o contrário: o seu impulso é centrífugo, englobando mais campos com o intuito de compreender a realidade do homem”*.⁴⁷

Conclusão

A Obra de Jung, indissociada da sua biografia, surge num contexto cultural específico e assume-se como o expoente máximo do Sec. XX de uma psicologia do simbólico com cunho transpessoal. A realidade do mito e as suas preocupações com religião, filosofias orientais e espiritualidade, bem como o seu olhar reabilitador em áreas rejeitadas, foram colocados ao serviço de uma Psicologia Complexa, assente num estudo exaustivo e sistemático de inúmeras fontes, a favor de uma abordagem mais profunda da experiencia do homem moderno em busca da alma e da personalidade genuína.

Os Estudos Junguianos inscrevendo-se na história do “conhecimento rejeitado da cultura Ocidental”, viram-se afastados de um caminho no próprio ensino da psicologia, e salvo países como o Brasil, onde há uma tradição continuada (desde os primeiros cursos de psicologia nos anos 50), as escassas possibilidades de estudos Junguianos em meio académico, são altamente especializadas.

⁴³ SHAMDASANI, Sonu, *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*, 2003: p.21

⁴⁴ Ibid.: p.22

⁴⁵ Ibid.: p.15

⁴⁶ Ibid.: p. 32

⁴⁷ TACEY, David, “The Challenge of Teaching Jung in the University”, 2007: 6

Como o desenvolvimento da Psicologia Complexa enquanto disciplina científica, Jung visava uma reformulação das humanidades e um revitalizar das religiões contemporâneas, e neste sentido, a história da Psicologia Junguiana, tem em parte consistido num afastamento desses objectivos.⁴⁸

Ao entender esta psicologia de carácter geral, como a “disciplina que uniria o círculo das ciências”⁴⁹, Jung esperava contribuir para informar e transformar a história das ideias, ampliando a cosmovisão contemporânea.

A construção de um percurso onde a sua psicologia pudesse emergir como uma disciplina científica fundamental, não especializada em nenhuma área, mas em diálogo com outras áreas de conhecimento, ainda não encontrou um lar na academia.

Contudo, é na aurora das ciências integradas da época pós-moderna e futurista, embasadas num pensamento científico e simultaneamente cada vez mais holístico, que algo parece convidar o Ocidente a elaborar melhor a sua narrativa existencial, histórica, cultural e espiritual, através do contributo e legado de Jung à humanidade.

⁴⁸ SHAMDASANI, Sonu, *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*, op. cit.: p.15

⁴⁹ Ibid.: p.18

REFERÊNCIAS

Eisendrath, Polly Young and Dawson, Terence (edited by)

The Cambridge Companion to Jung - 2nd ed., Cambridge Collections Online, Cambridge University Press, 2008

Hanegraaff, Wouter J.

Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture, Cambridge University Press, 2012

Hoeller, Stephen A.

“C. G. Jung and the Alchemical Renewal”, in *Gnosis: A Journal of Western Inner Traditions*, vol. 8, Summer 1988

Jung, C.G.

Memories, Dreams, Reflections, Vintage Books, 1989

Kirsch, Thomas B.

The Jungians: A Comparative and Historical Perspective, Routledge, 2000

Knox, Jean,

Archetype, Attachment, Analysis - Jungian psychology and the emergent mind, Brunner-Routledge, 2002, Taylor and Francis e-Library, 2005

McMillan III, Frank N.

Finding Jung, Texas A&M University Press, 2012

Shamdasani, Sonu

Introdução em *Jung contra Freud: The 1912 New York Lectures on the Theory of Psychoanalysis*, Philemon Series, 2012

Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science, Cambridge University Press, 2003

Tacey, David

“Jung in the academy: devotions and resistances”, *Journal of Analytical Psychology*, Apr.97, Vol. 42 Issue 2, pp. 269-283.

“The Challenge of Teaching Jung in the University”, 14/10/07

Websites:

<http://oaktrust.library.tamu.edu/>

<http://www.essex.ac.uk>

<http://www.iaap.org>

<http://www.junginstitut.ch>

<http://www.pacifica.edu>

<http://www.pucsp.br>

<http://www.secondaryed.ualberta.ca>

ESCURIDÃO REVELADA – O CONCEITO DE MAL NO TRABALHO DE CARL GUSTAV JUNG

Mascha Boeser ¹

Resumo

O problema da existência do mal tem fascinado desde sempre, escritores, teólogos e filósofos. Muitos se indagaram: "Porque existe o mal? Qual é a sua natureza? Se existe Deus, e ele é todo bondoso e onnisciente, porque permite o mal?".

Jung aborda esta questão do mal não somente a um nível psicológico como também esotérico. Este artigo pesquisa a natureza e o papel do mal com base nos seus textos mais esotéricos. Procura mostrar como o conceito do mal em Jung é duplo e pode ser visto como mal relativo e absoluto.

Palavras- chave: Carl Jung, Mal, Deus

Nota biográfica

Mascha Boeser estudou linguagem Gestual e trabalha actualmente como intérprete nesta área. Licenciou-se com distinção em filosofia em 2012. Durante o seu percurso em filosofia hermética, ficou fascinada por Carl Gustav Jung e o seu trabalho sobre a individuação e o inconsciente pessoal e colectivo. Em 2015 concluiu o seu mestrado em Misticismo e Esoterismo Ocidental na Universidade de Amesterdão sob a orientação de Wouter Hanegraaf, focando-se na natureza e papel do mal no trabalho de Jung.

¹ MA (University of Amsterdam)
mascha.boeser@live.nl

DARKNESS UNVEILED - THE CONCEPT OF EVIL IN THE WORK OF CARL GUSTAV JUNG

Mascha Boeser ²

Abstract

The problem of the existence of evil has fascinated writers, theologians and philosophers for centuries. Many of them at some point wonder: “Why does evil exist? What is its nature? If there is a God, and he is all good and all knowing, why does he allow evil?”

Jung takes this problem of evil not just to a psychological, but also an esoteric level. This paper examines the nature and role of evil in Jung’s work, drawing from some of his more esoteric writings. The central question of this paper is whether the concept of evil in Jung’s work is twofold and can be divided in a relative and an absolute definition of evil.

Keywords: Carl Jung, Evil, God

Biographical note

Mascha studied Sign language and is currently working as a Sign language interpreter. She has a BA in philosophy in 2012 (cum laude). During her courses in hermetic philosophy she became increasingly fascinated by Carl Gustav Jung and his work on individuation and the personal and collective unconscious. In 2015 she finished her MA Mysticism and Western Esotericism at the University of Amsterdam under supervision of Wouter Hanegraaff, focusing on the nature and role of evil in Jung’s work.

² MA (University of Amsterdam)
mascha.boeser@live.nl

This paper explores the nature and role of evil with Jung, who struggled with the idea of evil his whole life. For Jung evil was an important part of reality that must not, but often is, ignored. Sometimes he speaks of evil as something that purely exists in our consciousness. Other times he talks about its independent and absolute nature.

Often the charge of "psychologism"³ is made against Jung for his attempt to express religious, esoteric and metaphysical statements in purely psychological terms.⁴ Jung's concept of evil was similarly criticised. However, Jung was very adamant in stating that evil is not just something that exists in our consciousness. Moreover, he resolutely denied the Christian doctrine of *privatio boni*⁵, which states that evil, unlike good, is insubstantial. Jung warned us that evil has a real and absolute nature and must not be underestimated.

On Jung's Gnostic path of individuation, one confronts first the more relative forms of evil like one's shadow. The encounter with his archetypal images described in *The Red Book* is a perfect illustration of how Jung himself confronts and integrates his dark counterparts.

A more absolute definition of evil we seem to find in Jung's writings on the nature of the Godhead, such as his 'Seven Sermons to the Dead' and 'Answer to Job'. This raises questions concerning the definition of evil with Jung. Can we say this definition is twofold and can be divided into relative and absolute evil?

In the end, however daunting evil may be, with Jung the acceptance and integration of evil is paramount for spiritual growth. We will see that ultimately the categories of good and evil need to be transcended to attain Jung's ultimate goal: wholeness.

Jung's quest

Beginning his career as a psychologist and psychiatrist, Jung later combined the fields of psychology with mythology and symbolism. Along with his method of active imagination, the claim that God can be found in our psyche, and the significant role of the unconscious in his analytical psychology, his therapeutic practice can be viewed as a

³"The reduction of spirituality to psychological categories". I will use this definition given in Hanegraaff, *New Age Religion*, p. 358, footnote 137.

⁴ 1: Hoeller, *The Gnostic Jung*, p. 35. 2: Hanegraaff: *New Age Religion*, p.513.

⁵Privation of good.

refined form of applied esotericism.⁶ Throughout his life Jung advocated the experience of the inner world of the unconscious and the integration of its contents. He continually questioned the persistent focus of the Enlightenment on the rational side of existence and the forsaking of the irrational and symbolic ‘night-side’ of mankind that came with it.⁷ For Jung, this one-sided focus led to an imbalance in the psyche of mankind which caused much trouble.

The unconscious that Jung focused on was not just of a personal nature. Jung claimed the existence of an additional *collective* unconscious. This mysterious realm is shared by all people everywhere and makes itself known through ancient symbolism.⁸ The cultural expression of this symbolism we find in mythology, which can be seen as the “archetypes in play”⁹.

According to Jung, the path to wholeness lies in the bridging of the outer “persona” (the mask you put on for the outside world, adjusted to society’s norms and values) with the deepest layers of the psyche: the collective unconscious and its archetypes. This process often means coming to terms with an unknown and darker side of ourselves and explains Jung’s ongoing fascination with evil.

The personal and collective shadow

One of the most prominent representations of darkness and evil in the work of Jung is the phenomenon of the shadow. Jung used this term to speak about individual evil. On the path of individuation the shadow is the first archetype one comes up against. It is very disturbing for the ego because the shadow symbolizes all character traits, feelings and judgments that deviate from the morals of society and were therefore banished to our unconscious. Can we say that this shadow is evil personified? Jung said: “*If the repressed tendencies, the shadow as I call them, were obviously evil, there would be no problem whatsoever. But the shadow is merely somewhat inferior, primitive, unadapted, and awkward, not wholly bad. It even contains childish or primitive qualities, which would in a way vitalize and embellish human existence, but- convention forbids*”¹⁰. Moreover, Jung repeatedly pointed to evil as the seat of creativity. Jung finds that

⁶Hanegraaff, *Western Esotericism*, p.111.

⁷ Hanegraaff, *Esotericism*, pp. 278-279.

⁸Pietikäinen, *Symbolic Forms*, pp.90-91.

⁹Jung, *MDR*, p. 183.

¹⁰ Jung, *Psychology and Religion*, par.134.

wherever new things are created, they will inevitably conflict with and sweep aside the old; therefore the creative force is both productive and destructive.¹¹

Jung described the great moral effort it costs to gain self-knowledge and to become conscious of our own dark side. The shadow, even when it embodies a positive thing like creativity, becomes hostile when it is ignored or repressed by our consciousness. It can then have extremely destructive effects. Jung warns us that our dark traits and tendencies split off from our awareness and manifest themselves as projections onto other people or events. What irritates, frightens or angers us in another person is usually what we unconsciously reject in ourselves. In *Aion* Jung writes: “*Projections change the world into a replica of one’s own unknown face*”¹². By externalizing what is actually our own negative side we are yet forced to deal with it.¹³ The shadow is inescapable because it has a certain autonomy and an obsessive, or even possessive, quality by which it exerts its grip on us.¹⁴ Moreover, the power of evil is seductive. It holds a secret attraction, a magnetic power that fascinates us. This is why Jung incessantly warned against rejecting our shadow. However frightening this dark inhabitant may seem, we need to look it in the eye and assimilate it into our consciousness. The shadow thus plays a leading role in the complementary relationship between the conscious and the unconscious part of our psyche.

Although the personal shadow can be truly frightening, it carries within it the light of creativity and provides us with great opportunities for growth. The evil that this shadow personifies can therefore be called a relative or ‘so-called-evil’.

The shadow archetype does not only express itself on an individual level. Alongside this personal shadow Jung speaks of a collective shadow.

The collective shadow is more than the sum of all individual shadows and, because of its transpersonal nature, it comes close to an archetype of evil. Although Jung does not posit an archetype of evil as such, we could say that he assumes the existence of archetypal evil if we define it as an ever present potentiality in each of us.

Can the collective shadow therefore be seen as absolute evil?

¹¹ Frey-Rohn, ‘Evil’, p. 188.

¹² Jung, *Aion*, par. 17.

¹³ Jung, *Two essays*, pp. 238-239.

¹⁴ Jung, *Aion*, par. 15.

Although it can be experienced as absolute evil, in Jung's writings it more likely indicates a universal human psychical tendency and capacity towards evil. It points to the existence of universal evil¹⁵, but not to any absolute condition of it. Still, in *Aion* (1951) Jung says: "*With a little self-criticism one can see through the shadow – for as far as its nature is personal. But when it appears as an archetype one encounters the same difficulties as with anima and animus. In other words, it is quite within the bounds of possibility for a man to recognize the relative evil of his nature, but it is a rare and shattering experience for him to gaze into the face of absolute evil*".¹⁶ Evil for Jung must be treated as 'real', as a genuine force the world must deal with.¹⁷ So we will continue our search for this absolute evil.

Search for the soul: *The Red Book*

Jung himself experienced the terror of dealing with the shadow. In 1913 Jung, already an established psychologist and psychiatrist, began to experience eruptions from his unconscious in the form of a series of apocalyptic visions.¹⁸ Terrified that he was going insane, he started writing the visions down in an attempt to cope with them. Through a system of active imagination he began conversing with the alternate personalities living deep inside of him and integrate them into his consciousness. These experiences were later gathered in *The Red Book*. This account of the search for his lost soul describes how Jung had to merge the well-developed rational side of his mind ('the spirit of the times') with the undeveloped side of feeling and intuition, that of his soul ('the spirit of the depths') to become psychologically whole again.¹⁹

Although Jung did not have a specific archetype of evil, he did associate other archetypes with it, such as the wise old man, the trickster, animus and anima and of course the shadow.²⁰ From each of these archetypes Jung encountered his own personal manifestation during this period. Philemon, his wise old man, was his guide through the unconscious. He too has a darker side, but the two most telling manifestations of evil came to Jung in the form of Salome and The Red One. Jung meets his soul or, as he

¹⁵ Frey-Rohn, 'Evil', p. 176.

¹⁶ Jung, *Aion*, p. 10.

¹⁷ Stein, *Jung on Evil*, p. 7.

¹⁸ The visions occurred after his friendship with Freud ended. For more information see the introduction of *The Red Book* by Sonu Shamdasani, as well as Jung's *Memories, Dreams Reflections*, pp. 231-232.

¹⁹ Jung, *The Red Book*, p.232 [i].

²⁰ Russel, *Mephistopheles*, p. 232.

later calls it, the anima in the form of the daughter of Philemon called Salome. In this guise the soul is depicted as a horrible, vile woman who is (as his daughter) subordinate to Philemon, who represents Jung's higher wisdom. Towards the end of *The Red Book* it becomes obvious that even Philemon does not trust his own daughter. He says: "*She is a hellish-divine treasure to be kept behind walls of iron and in the deepest vault. She always wants to get out and scatter glittering beauty. Beware, because you have already been betrayed. You'll never find a more disloyal, more cunning and heinous woman than your soul*"²¹. Finally Jung does learn to partially accept Salome, but he never lowers his guard. He feels that besides wisdom, the unconscious harbors something wild and dangerous as well. The soul is to him ultimately untrustworthy.

Later in the book Jung meets a red horseman called The Red One, whom he identifies as the devil. This devil advises him to dance through life, but the serious-minded Jung says that dancing is only an expression of lust or madness. The Red One replies that dancing is also possible for the sake of joy, and states that he in fact *is* joy. Jung realizes from this that he must learn to balance his overdeveloped rational side with this joy. He needs to descend from the isolated tower of his mind and engage in the pleasures of feeling and of relationships. The fact that joy presents itself personified as the devil reveals Jung's ambivalence towards it. Accepting joy can dangerously lead to Hell: "*The devil has an evil element. But joy? If you run after it, you see that joy also has evil in it, since then you arrive at pleasure and from pleasure go straight to Hell, you own particular Hell, which turns out differently for everyone*"²². However, a man has to take the risk of losing himself to gain the benefits of joy.

Paramount in *The Red Book* is the theme of sacrifice. In the vision of the Sacrificial Murder Jung is commanded by a veiled woman to eat the liver of a dead girl lying on the ground, to atone for her death. He is horrified by this but in the end relents. The woman then lifts her veil; she turns out to be Jung's soul²³. In his interpretation Jung claims that the girl is the image of God. The vision symbolizes our need to slay God, because we have inflated His image by placing an overweening faith in Him. This inflation weakens the soul and makes us immune to the suffering of others: in the name of God many atrocities have been committed. Now we have to compensate for this.

²¹ Jung, *The Red Book*, p. 343.

²² Jung, *The Red Book*, p. 261.

²³ Jung, *The Red Book*, p. 290.

Jung claims that the ritual of communion (here the eating of the liver) is the necessary evil needed to free humanity of inflation with an archetype or of possession by a god-image²⁴. Sacrificing perfection is necessary to come to a higher level of consciousness.

It seems that the real evil is not to be found in these archetypal images that Jung confronts but rather lies in the denial of these figures in the soul and clinging to perfection, because this obstructs the path toward wholeness. However, this process is an arduous one: the recurring theme of *The Red Book* is transgression of our psychological boundaries; sacrificing our idea of perfection in order to arrive at a higher level of consciousness.

Jung immersed himself in his underworld, wrestled with his archetypal demons and became more whole as a person by reconciling the opposites inside of him.

The nature of God

For Jung, God is not only the good and the beautiful but also the ugly and the bad.

The style and content of *The Red Book* is reminiscent of Nietzsche's *Thus Spake Zarathustra*. Both works focus on finding new meaning in a modern world where the traditional institutions whose role this had been are almost gone. Where Nietzsche concluded that "God is dead", Jung advocated a new God image that can be reborn in the psyche.²⁵

This theme is elaborated upon in Jung's 'Seven Sermons to the Dead' and 'Answer to Job'. As for my original question about the nature of evil with Jung: if evil is an intrinsic part of God, it must be absolute. We will see if this holds true. The Gnostic 'Seven Sermons to the Dead' was first written as a draft and incorporated into *The Red Book* in 1916. This was the only part of *The Red Book* that Jung printed and distributed at the time, and only amongst a select group of friends. Much later, in 1961, he made it available for a wider audience and incorporated it into *Memories, Dreams, Reflections*. According to Jung it was dictated to him by spirits who came to his house in 1916.²⁶

Jung felt deeply attracted to Gnosticism because of its paradoxical way of thinking and its acknowledgement of the suffering in the world. In addition, Jung's emphasis on the

²⁴ Jung, *The Red Book*, p.291.

²⁵Shamdasani, intro *The Red Book*, p. 202.

²⁶Jung, *MDR*, p. 189.

interior world and experience and his own inner journey can certainly be called Gnostic. Gnosis corresponds with the non-rational way of thinking, consisting of intuition arising from the soul, and uses symbolic imagery to express itself.²⁷ Its tradition posits the Creator as imperfect, not as omnipotent and omniscient; the cosmos was never a harmonious whole. Instead, Creation (the *Pleroma*) was characterized by an underlying fundamental flaw.²⁸ This rang true with Jung, who did not believe either in a perfect God or creation.

Although Jung felt that the roots of Christianity lie in Gnosticism²⁹, Christians generally deny any form of evil as arising from the divine. Jung insistently pointed to the reality and the immense magnitude of evil. He felt that the West, beginning with Christian theology, did not take evil seriously in seeing it as something that only arises from the unconscious of mankind.³⁰ Evil, Jung wrote, "*is of gigantic proportions, so that for the Church to talk of original sin and to trace it back to Adam's relatively innocent slip-up with Eve is almost a euphemism. The case is far graver and is grossly underestimated*".³¹ Here we see a clear indication of the concept of evil with Jung being more than just relative.

In the 'Sermons', the Gnostic Basilides teaches the dead:

"When we strive after the good and the beautiful, we thereby forget our own nature, which is distinctiveness, and we are delivered over to the qualities of the Pleroma, which are pairs of opposites. We labor to attain to the good and the beautiful, yet at the same time we also lay hold of the evil and the ugly, since in the Pleroma these are one with the good and the beautiful. When, however, we remain true to our own nature, which is distinctiveness, we distinguish ourselves from the good and the beautiful, and therefore, at the same time, from the evil and the ugly. And thus, we fall not into the Pleroma, namely, into nothingness and dissolution".

Therefore with good and evil both in the world and in ourselves, we should not give in to one-sidedness but acknowledge that we contain both opposites within us. Evil is the necessary opposite of good and cannot be denied or pushed aside. Our God-image should also contain both good and evil. The first 'Sermon' begins with

²⁷Hanegraaff, *Esotericism*, p. 289.

²⁸Hoeller, *Gnostic Jung*, pp. 17-19.

²⁹Jung, *Psychology and Alchemy*, p. 37.

³⁰Hoeller, *Gnostic Jung*, p. 77.

³¹Jung, *Civilization in Transition*, par. 571.

“*The dead came back from Jerusalem, where they found not what they sought*”.³² The dead (meant not as physically ‘dead’ but more ‘unconscious’ or ‘spiritually dead’³³) wanted knowledge of God and apparently Christianity did not provide them with sufficient answers. Therefore they now turn to the Gnostic Basilides for the whole picture, screaming: “*Where is God? Is God dead?*”³⁴ Here we see Jung’s conviction of the need for a new God-image, because the one-sided image of the God of Christianity will ultimately lead to its downfall. ‘Seven Sermons’ can be seen as a summary explication of *The Red Book*. The whole process described in *The Red Book* led to the birth of a new God in Jung’s soul that he calls Abraxas, who comes forth out of the union of God and Satan.³⁵ This is the main theme in ‘Seven Sermons’ too.

In *Aion* (1951) Jung states: “*The Christ-symbol lacks wholeness in the modern psychological sense, since it does not include the dark side of things but specifically excludes it in the form of a Luciferian opponent*”.³⁶ In ‘Answer to Job’ (1952) he advocates adding evil as a fourth element to the Trinity of Father, Son and Holy Ghost. Jung preferred, because of what he saw as its greater truthfulness, the Jewish conception of God in the Old Testament Book of Job: Yahweh, the God who bargained with Satan to test Job’s faithfulness. Satan is here a part of Yahweh; he is seen by Jung as Yahweh’s own suspicious thoughts about Job. This God-image is more truthful and psychologically healthier according to Jung than the Summum Bonum God of later Christianity, which seemed more inspired by ego idealism.³⁷

What happens here, according to Jung, is the projection onto Job of Yahweh’s shadow. By thus ‘demonizing’ mankind (instead of Satan), Yahweh remains unconscious of Himself. Job is actually much more individuated than Yahweh. When Yahweh concedes that he is an ‘amoral force of nature’ and He ‘cannot see its own back’, Job is actually made a judge over God himself. Yahweh’s dual nature is revealed, with Job as witness.³⁸ God needs to be feared just as much as loved.³⁹

First we examined evil chiefly as a relative phenomenon. ‘Seven Sermons’ has already provided us with a rather different view. God is evil as well as good and creation was

³²Jung, ‘Seven Sermons’, p. 378.

³³Hoeller, *Gnostic Jung*, p. 65.

³⁴Jung, ‘Seven Sermons’, p. 382

³⁵Shamdasani, intro *The Red Book*, p. 205.

³⁶ Jung, *Aion*, par. 74.

³⁷Tacey, *Darkening Spirit*, p. 98.

³⁸ Jung, ‘Answer to Job’, par. 608.

³⁹Jung, ‘Answer to Job’, par. 733.

characterized by an underlying fundamental flaw. This suggests that evil is an inherent and absolute part of creation. In ‘Answer to Job’, the vision of evil becomes ever more imposing and overwhelming. Here Jung shows that darkness is a force beyond the will of the ego and is in fact a divine drive towards evil. God has a need to incarnate his own darkness and destructiveness, which is part of his divine nature. This offers us a vision of the absolute home of evil, of its ultimate source, as an integral part of God.

Psychologism

It seems that Jung speaks of absolute evil when referring to the nature of God. This is however somewhat deceptive, because Jung actually writes about psychology, not metaphysics.⁴⁰ ‘Seven Sermons to the Dead’ can be described as a ‘psychological cosmology in the form of a Gnostic creation myth’⁴¹. What needed to be created was a new God *image* in the *psyche*. The death of the soul can psychologically be understood as the death of the unconscious state. To transform this to a personal level, God and the devil represent the good and the evil within ourselves and Abraxas represents the archetype of the Self, the representation of all that we should strive for. Does this mean that evil only exists in the psyche? As mentioned before, Jung was indeed criticized for psychologizing evil. Jung seems to turn all religion inside out and appears to relate psychic elements to divine beings. This is often seen as blasphemy because it is felt by many that religious experiences are not ‘*only*’ psychological. Scholar of Western esotericism Wouter Hanegraaff hits the mark when he says: “*Jung not only psychologized esotericism but he also sacralized psychology, by filling it with the content of esoteric speculation.*”⁴² With Jung, all derives from within the psyche, both psychological and sacred content.

Paradoxically this does not mean that Jung denied the absolute existence of evil. According to Jung our powers of conception are limited and so is our language to express these numinous phenomena. Often expressed anthropomorphically, they cannot pass the test of rational criticism. For Jung, however, religious ideas are based on numinous archetypes; on an emotional foundation that reason cannot contest. These

⁴⁰Hoeller, *Gnostic Jung*, p. 71.

⁴¹Shamdasani, intro *The Red Book*, p. 205.

⁴²Hanegraaff, *New Age Religion*, p.513.

psychic facts might be brushed aside by logic but cannot be eliminated.⁴³ The concepts of good and evil and God and the devil must be viewed in the same manner. Jung did not always speak consistently of whether or not these concepts have metaphysical reality. He considered them myths, but for Jung myths are not just inventions or fantasies but psychic experiences that are very real indeed. For Jung the psyche is sacred⁴⁴ and is too vast to be limited to psychology alone. So when Jung says evil is a *psychic* reality he does not mean 'just' a psychic reality⁴⁵ but a real, intense and overpowering one.⁴⁶

Conclusion

From the above reflections we can conclude that the nature of evil with Jung is a complicated and paradoxical issue. To return to our original question: can we divide the concept of evil in Jung's work into relative evil and absolute evil? In the case of relative evil it can be a simple yes. We have seen that although the shadow is not harmless and can be truly frightening, neither is it wholly bad. It carries within it the light of creativity and provides us with great opportunities for growth. Considering the collective shadow, we have seen that its transpersonal nature comes close to archetypal evil. However, an archetype of evil would only indicate a universal psychic tendency and capacity towards evil. It can be experienced as absolute evil because it has a possessive, autonomous and gripping quality that is often beyond our control. It points to the existence of universal evil but not to an absolute form of it. Human evil, personal and collective, is either subjective (dependent upon our judgement and the moral framework of the times) or it serves an important compensatory function.

In *The Red Book* a constant psychological transgression of boundaries must take place. Christ has to be slain, perfection itself has to be slaughtered. Throughout Jung's work this is a central theme: accepting and embracing evil for the sake of wholeness. Evil is again of a relative nature: the only true evil lies not in the archetypal images that Jung confronts but in the denial of these figures within the soul, because this obstructs the path towards wholeness.

In 'Seven Sermons' Jung's goal is to find a new God image that harbours both good and evil within it. In the Pleroma both good and evil exist as elements of a whole and cancel

⁴³Jung, 'Answer to Job', paras. 554-556.

⁴⁴Hanegraaff, *New Age Religion*, p.513.

⁴⁵ Jung, *Psychology and Alchemy*, pp. 8-9.

⁴⁶Russel, *Mephistopheles*, p. 231.

each other out, and they are represented in the formidable figure of Abraxas. Evil defined in this way is a fixed moiety of a pair of opposites, where good and evil are two sides of the same coin. If one is absolute, then both are. In 'Answer to Job' we see a frightening and dark version of God. But again evil is 'only' a part of God, the fourth of Jung's quaternity, and has no ontologically separate reality. Evil does have a numinous and metaphysical status but only *as a part of God*, not outside of Him. His adversary is within himself.

My cautious conclusion is that Jung does have an absolute conception of evil alongside a relative concept, but *only* as part of a paired opposite and as such evil does not have an existence of its own. Only when removed from this supernatural realm does differentiation into a separate form of good and evil take place. God is whole and transcends good and evil, but in our differentiated world the opposites must assert themselves. As such, evil is a basic truth of human existence and is certainly of an *existential* nature. Jung warns us that evil, no matter its exact nature, is an inescapable part of our reality and should never be denied. This makes the presence of evil in the world real and our *experience* of it absolute.

This paper is based on my MA thesis, which can be found at:

<http://dare.uva.nl/cgi/arno/show.cgi?fid=609592>

REFERÊNCIAS

Frey-Rohn, Liliane, 'Evil from the Psychological point of view', *Evil, Studies in Jungian Thought*, Curatorium from the C.G. Jung Institute, Northwest University Press, Evanston: 1967, pp. 151-200.

Hanegraaff, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture*, E.J. Brill, Leiden, New York, Keulen: 1996.

Hanegraaff, Wouter J., *Western Esotericism, A Guide for the Perplexed*, London, New York: 2013.

Hoeller, Stephan A., *The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead*, Quest Books, Wheaton: 1982.

Jung, Carl G., *Aion, Researches into the Phenomenology of the Self*, Collected Works 9-II, Princeton University Press, Princeton, New York: 1959.

Jung, Carl G., 'Answer to Job', *Psychology and Religion, West and East*, Bollingen Series XX, Princeton University Press, New York, Princeton: 1970.

Jung, Carl G., *Civilization in Transition*, Collected Works 10, Bollingen Series XX, Princeton University Press, New York, Princeton: 1964.

Jung, Carl G., *Memories, Dreams, Reflections*, Random House, Inc., New York: 1965.

Jung, Carl G., *The Red Book*, edited by Sonu Shamdasani, W.W. Norton and Company, New York, London: 2009.

Jung, Carl G., *Two Essays on Analytical Psychology*, Collected Works 7, Bollingen Series XX, Princeton University Press, NY, Princeton: 1966.

Jung, Carl Gustav, *Psychology and Alchemy*, Bollingen Foundation Inc., New York, N.Y.: 1953.

Jung, Carl G., 'Seven Sermons to the Dead', in *Memories, Dreams, Reflections*, Random House, Inc., New York: 1965.

Pietikäinen, Petteri, *C.J. Jung and the Psychology of Symbolic Forms*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki: 1999.

Russel, Jeffrey B., *Mephistopheles, The Devil in the Modern World*, Cornell University Press, New York: 1986.

Stein, Murray, *Jung on evil*, Princeton University Press, Princeton: 1996.

Tacey, David, *The Darkening Spirit*, Routledge East Sussex, New York: 2013.

SITUAR A INVESTIGAÇÃO NUM MUNDO “ANIMADO”: RE-CONCEPTUALIZAR O PROJECTO

Alexandra Fidyk, PhD Universidade de Alberta, Canadá¹

Resumo

Trabalhando a partir da investigação em Ciências Sociais, fundamentada historicamente em paradigmas e referências teóricas e metodológicas, esta comunicação questiona, critica e aborda a relação entre pesquisa e psique (Fidyk, 2013). Pretende fomentar uma discussão aprofundada e, consequentemente, uma melhor compreensão da razão de ser e das formas de inserção da psicologia profunda numa compreensão mais rica de um cosmos “animado”. A psique enquanto perspectiva é fundamental na investigação que toca as filosofias pagãs ou no comumente designado Esoterismo Ocidental. Em termos epistemológicos, constatamos que ao nível da investigação, a psicologia profunda não só adiciona novos níveis (complexos, arquétipos, transferência, e projecção de sombra) aos métodos comuns (entrevista, observação, estudo de caso), como também amplia, enriquece, ou até desafia o que consideramos métodos. Sonhos, símbolos, sincronicidades e diálogos imaginários são apenas alguns dos instrumentos de relevo na investigação (Fidyk, 2016, 2012). O que significa inclui-los na concepção de um projecto de investigação? De que forma o método científico se revela inoperante no estudo da alquimia e do hermetismo? Como podem os investigadores honrar a psique, numa postura ontológica e axiológica, que inclua ética e disseminação no processo de investigação? Enquanto foco central das nossas vidas, como se pode perceber a psique na forma como é concebida, realizada, feita e expressa a investigação, num mundo onde “tudo está vivo”?

Nota biográfica

Alexandra Fidyk, PhD, é Professora Associada no *Department of Secondary Education, University of Alberta, Canada*. O seu trabalho é profundamente influenciado pela psicologia pós-Junguiana, pensamento Budista, hermenêutica, inquirição poética, teologia do processo e educação. É editora colaboradora no *International Journal of Jungian Studies* e foi presidente da *Jungian Society for Scholarly Studies*. É Psicoterapeuta Junguiana Certificada e colaboradora do Núcleo Português de Estudos Junguianos.

¹Professora Associada, Department of Secondary Education
University of Alberta, Canadá; Psicoterapeuta Junguiana Certificada
fidyk@ualberta.ca

LOCATING RESEARCH IN AN ANIMATED WORLD: RECONCEPTUALIZING DESIGN

Fidyk, A.², University of Alberta

Abstract

Working from within social science research, informed historically by paradigms as well as by theoretical and methodological lenses, this presentation questions, critiques, and queries the relationship of research to psyche (Fidyk, 2013). It aims to foster deeper discussion, and by extension, more thoughtful design regarding how and why to position depth psychological inquiry within a richer understanding of an animated cosmos. Here psyche as perspective is paramount for research relevant to pagan philosophies or what has been named Western Esotericism. When we look epistemologically at what depth psychology does for research, it not only adds unique layers (complexes, archetypes, transference, and shadow projection) to familiar methods (interview, observation, case study), but also it broadens, and enriches, even challenges what counts as methods. Dreams, symbols, synchronicities, and imaginal dialogues are but a few that hold an important place within research (Fidyk, 2016, 2012). What does their inclusion mean for research design? How does the scientific method actually fail research such as alchemy and hermeticism? Further, how might researchers honour psyche, as an ontological and axiological position throughout the research process, including ethics and dissemination? Indeed, as the subject of our lives, what does psyche mean for the ways we conceive, do, and express research where and when “everything is alive”?

Keywords: Paradigm, research approach/design, animated, objective psyche

Biographical note

Alexandra Fidyk, PhD, serves as Associate Professor in the *Department of Secondary Education, University of Alberta*. Her work is influenced by post-Jungian psychology, Buddhist thought, hermeneutics, poetic inquiry, process philosophy, and education. She is Associate Editor for the *International Journal of Jungian Studies* and past president of the *Jungian Society for Scholarly Studies*. She is a Certified Jungian Psychotherapist and a collaborator of the Portuguese Center of Jungian Studies.

² Associate Professor, Department of Secondary Education,
University of Alberta; Certified Jungian Psychotherapist
fidyk@ualberta.ca

Locating Depth Psychological Inquiry in an Appropriate Paradigm

Depth psychological inquiry, or research with psyche/soul in mind, when situated within an animated world has the ability to bring new understanding to and a vital living-through of a wide range of topics within the arts, humanities, social sciences, and even the natural sciences. The current problem facing research, particularly depth psychology inquiry, is its locatedness within an appropriate worldview. Too often depth psychological researchers and scholars have relied on generic qualitative research as an approach to inquiry wherein methods common to analytic work (dream interpretation, active imagination, and amplification) have been coopted by methodologies or theories with little regard for fit or “appropriateness.” Such qualitative research has been located in either social science or educational research paradigms and has failed to question the underlying assumptions about knowledge and the world.

Before looking at qualitative research paradigms, it is helpful to outline the historical paradigms regarding “Western” consciousness, beginning with the broad and simplified periods of the traditional or premodern period, followed by modern, post-modern and post-post-modern or animated. Note the centrality of the term “modern.” Most of what is taught and learnt in “Western” public education as well as the knowledge and assessment valued by systems and societal infrastructures (medicine, police, politics, economics, etc.), remain rooted in the values of Enlightenment (progress, expansion, competition, separateness, exclusion, structure, and objectivity to name a few). This pattern is then repeated and reinforced by institutions of higher education. Because of the privilege of the modern standpoint and its values, few critique its ontological and epistemological assumptions, thereby falling complicit to its dominance and its failure to actually address the world as it is experienced and lived (if one accepts the existence of psyche and purpose in the universe).

Historical Paradigms

For approximately the last 500 years, the dominant view of the cosmos—at its micro and macro levels—as well as its functioning have been shaped by modernity. With the development of human consciousness alongside the separating out of humans’ interdependent relationship to family, clan, community, and place, away from spirits, gods, and ancestors, many no longer relied on traditions, rituals, ceremonies, and visions as ways of knowing. With the turn against spirits and Nature, the rise and then

fall of Church domination, and man's ensuing superiority located in reason, control, and the external world, power resided with the educated or ruling male class who came to dominate not only the development and expansion of culture but also the direction and advancement of education, exploration, and research. The ensuing epistemological stronghold stood with that which could be observed, measured, repeated reliably, verified, and generalized so to predict and control (in short, the scientific method). Due to the pre-eminent position of "mind" and so "logos"—modernity marked and continues to mark our way of being and living in very particular ways: disregard for climate change, abuse to animals, androcentric views, white privilege and the neglected body (as well as intuition, feeling, and relatedness). The standpoint of modernity (common to most European institutions and systems of education) reflects the legacy of the European Enlightenment and the intersection of ideas put forth in the work of Descartes, Bacon, Newton, and Galileo. The invention of the printing press and thus the standardization of language, shifted the form and use of language from a communal sharing to the empowerment of the select, from orality to literacy, starting with the availability of the King James Bible. As with the standardization of language so too the colonization of people—not only was there a separation from the Church, its indulgences and ultimate control, so too there was a desire in "rational man" to individually possess the previous power, falling back into indulgences (via the natural resources of conquered lands and animals) and conquered peoples through war, genocide, rape, and slavery. While there were far-reaching atrocities that were part of the enactment of the values that accompanied the Enlightenment, there too were achievements, hence the importance of the axiological underpinnings of every paradigm (Fidyk, 2016).

Note that throughout the domination of modernity, thought or action that broke away from its structures, rules, and ends or perhaps never conforming to them, marked moments of post-modernity—most often found in the arts (film, literature and music), architecture, and criticism (literary and philosophical). As these moments transformed from anomalies to greater patterns of frequency and occurrence, the postmodern paradigm arose. In general, its development unfolded against or in opposition to the tenets of Enlightenment rationality (absolute truth, existence of objective reality, notion of progress,) as well as distrust toward grand narratives. A postmodern standpoint (historical epoch) asserts that knowledge and truth are the product of unique social,

historical, and political discourse and interpretation and therefore are contextual and constructed. One of the most powerful postmodern examples besides the arts is its powerful presence in North American academes—particularly across faculties of the arts and humanities as well as competing factions within departments of physics, psychology, even politics. With the gains of postmodernity, in general since World War 2, voice and power (in many cases) have moved out of the hands of the typically white, heterosexual, Christian, middle class male and has continued to challenge hegemonic discourse and the structures that seek to dominate. Value and validity return to storytelling, narrative, polyvocality, the subjective, the context, metaphor, multiplicity, even unpredictable structures and orders. This shift has also been described (from Modernity) as the fragmentation of authority and the commoditization of knowledge. Research diversified with new theories: Critical Race, Feminist (First, Second and Third Wave), Queer, neo-Marxist, Post-structuralist, Deconstruction, with political ramifications associated with new movements (feminist, racial equality, gay rights), as well as new research approaches: Action, Arts-based, Participatory, and Community-based, and so on. However, the dominance of post-modernity in higher learning institutions in North America has also created a glass ceiling of consciousness where a shift or natural emergence to other paradigms becomes blocked. While Indigenous Research exists in some departments/universities/countries (Canada, Australia, USA), for example, it is not a paradigm or approach that is understood as having much in common with an animated or integral paradigm central to depth psychology. The same holds veracity for a worldview shared by Wisdom Traditions. However, there is much to be learned from these two approaches. While paradigms shift, there may well be visible characteristics of more than one paradigm within any given infrastructure, even within individuals, and collectives. Because the structures inherent to the English language reflect modernity, one must be attentive to syntax and vocabulary so to reflect a different consciousness or paradigm—that is why poetry, metaphor, and symbolic language becomes necessary for depth psychological inquiry.

Limitations of Educational and Social Science Research Approaches

Research that uses the generic terms of “quantitative” and “qualitative” offers little more than signaling the use of numbers or descriptions—both can readily be utilized in modern and postmodern paradigms. If we research, theorize, interpret, explore, or imagine with psyche in mind, we must become much more savvy in our paradigmatic

understanding, especially differentiation across their ways of knowing, being, doing, and valuing. Indeed, research dissemination, be it article, course, or dissertation, would need to include a section outlining the paradigm or worldview in which the work is located. Currently, most research done “in the name of” or “with” psyche in mind is conducted utilizing education, psychology (typically modern), or social science research approaches and these generally fail.

Most literature on research in education and the social sciences falls into two camps. The first is concerned with practical issues and problems when conducting research. The second is concerned with contributing to the “ongoing debates about methodological issues and controversies in the social sciences” (Usher, 1996, p. 1). Both sets of concerns have problematic aspects. The former tends toward “trivialization and technicization” of research (p. 1); the latter tends to focus on categories within social research rather than the particularities of a practice be it education, nursing, social work or psychology. Further, it fails to ask whether these categories *actually address the world as it is experienced and lived*. More striking, both camps address methods (tools for data collection, such as photovoice, story, dance; tools for expression, such as poetry, polyvocality, digital storytelling, image; even tools for approaching data collection such as shadow work, bodywork, ritual) and methodologies (the underlying principles and rules of organization of a system or inquiry) *as if* they exist in a *tabula rasa* world, that is, without tracing either back to their ontological, epistemological, and axiological roots.

Briefly, ontology, what is the nature of the world, directly shapes the ways that we come to know and cannot know. Once a set of beliefs is established regarding what is “real,” research then follows those beliefs in an effort to discover more about this agreed upon reality, asking “What is real?” Indeed these beliefs connect directly to the axiological considerations, or the integrity that guides the research, toward “what knowledge is worth knowing?” and the ethics of how that knowledge is gained. For example, if reciprocity, relatedness, and respect are the guiding ethics, than not only do they shape the “what” of the research but also the “how” and the “why.” If an action, such as publishing, the ways of a sacred ceremony, disrespects a people, culture, or the ceremony itself then under no circumstances can that ceremony be shared outside of that group. Guiding questions are “What part of this reality is worth finding out more?”

“What is ethical to do in order to gain this knowledge?” and “For what will this knowledge be used?” As with ontological and axiological questions within an animated paradigm, epistemological and ontological questions are inherently related since claims about what exists in the world imply claims about how what exists may be known. This relatedness is not always the case in modern and post-modern paradigms.

Common Western Paradigms of Inquiry

In making any knowledge claim, it is not only a matter of appeal to rationality or rules, since all knowledge claims involve justification, but also a matter of social arena and life world. Feminist and critical researcher Patti Lather (2004) outlines common Western paradigms of inquiry as a way to distinguish approaches to “generating and legitimating knowledge” (p. 206). She draws on Habermas’ thesis of “three [Western] categories of human interest that underscore knowledge claims:” *prediction* (positivist), *understanding* (interpretive, phenomenological, constructivist, symbolic interactionist), *emancipation* (critical, feminist, participatory, liberatory, neo-Marxist, race specific, and Freirean) and adds a fourth: *deconstruction* (such as poststructural, postmodern, diaspora) (p. 206).

Claims are justified within contexts of collectively held conceptions about the world, how to relate to them, and know them. These underlying conceptions are embodied in particular epistemologies and influence methods used for data collection (depth psychological examples include dreams, active imagination, dance), methods for analysis (collaborative, patterns, intuition, amplification, meander) and methods for data expression (poetics, arts, bricolage, dialogue, image). While Lather distinguishes among theories and methodologies, she does not acknowledge worlds of difference—different realities—in particular a world that has any kind of creative principle, agency, or intention. She is not alone.

William Braud and Rosemarie Anderson (1998) in *Transpersonal Research Methods for the Social Sciences: Honoring Human Experience*, a text used in depth psychology research courses, break new ground with methods aimed for studying extraordinary human experiences (such as transcendence, bliss and unitive consciousness). While they speak of integral and transformative approaches, they fall short of critically considering ontology and its implications, suggesting that their text be “used along with more

traditional texts . . . in psychology . . . [because] the methods are qualitative in nature” (pp. ix-x). Creswell’s *Qualitative Inquiry & Research Design* (2007), one of the most common textbooks used to teach graduate research in North America, including depth psychological programs, devotes only five pages to “Paradigms and Worldviews” (pp. 19-23). He uncritically suggests that researchers “may also use multiple paradigms in their qualitative research that are compatible, such as constructionist and participatory worldviews” (p. 19). He assumes the world is *constructed*, and none of the participants or researchers will have conflicting worldviews. Creswell’s limited understanding of paradigms and cultural perspectives echoes “four worldviews that inform qualitative research . . . [and] shape the practice of research” (p. 19). They are “post-positivism, constructivism, advocacy/participatory, and pragmatism” (p. 19). Similarly, Guba and Lincoln (1994) in the *Handbook of Qualitative Research* have categorized the major research paradigms as positivism, post-positivism, critical theory and constructivism. As with Lather and Creswell, there are myriad groupings within each of the categories and much overlap among them as well; nevertheless, the worldviews that define the field of qualitative research are limiting and problematic for depth psychological inquiry.

Of note is the concluding chapter of Norman Denzin and Yvonna Lincoln’s *The Landscape of Qualitative Research* (2003). Perhaps respectful of what has been unfolding through complexity theory, eco-psychology, and Indigenous research, they write of “The Seventh Moment” where they “imagine a form of qualitative inquiry in the 21st century that is simultaneously minimal, existential, autoethnographic, vulnerable, performative, and critical” (p. 619). This form of inquiry would seek “to ground the self in a sense of the sacred, to connect the ethical, respectful self dialogically to nature and the worldly environment” (Christians cited in Denzin & Lincoln, 2003, p. 619). Citing Abram and Bateson and Bateson, this inquiry seeks a “sacred epistemology [that] places us in a noncompetitive, nonhierarchical relationship to the earth” and stresses the “values of empowerment, shared governance, care, solidarity, love, community, covenant, morally involved observers, and civic transformation” (Denzin 1997; Lincoln 1995 cited p. 619). It celebrates “the local, the sacred, the act of constructing meaning . . . the personal account, ‘mystories,’ myth, and folklore” (Lincoln & Denzin, 2003, p. 620). There remains, however, a privileging of individual knowing as well as constructing meaning that fails to recognize ways of

knowing through the collective and personal unconscious, the realm of the ancestors and tradition, as well as through intimate relations with the natural world. Here Denzin and Lincoln stand close to some values proposed within an animated world yet make no comment on the world wherein a sacred epistemology might be situated (ontologically). Indeed, the reader must assume that there would not be any fundamental difference. The same can be said for the fourth edition of the same text (Denzin & Lincoln, 2013). While there is an entire chapter dedicated to paradigmatic controversies, the changes in the field of qualitatively oriented studies, even with its particular interest in ontologies and epistemologies, exist where paradigms blur or “interbreed” (p. 200). An example is the “new” participatory/cooperative paradigm (Heron, Heron & Reason cited in Denzin & Lincoln, 2013, p. 200). The changes *do not yet* reflect a conception of a world that is alive and dynamic and exists with purpose that meets, even beckons, the researcher.

Elizabeth Adams St. Pierre who draws upon Deleuze and Guattari also stands near when she writes, “rhizomatic, nomadic writing . . . writes its authors” wherein author and text “write each other, and that fold in the research process can no longer be ignored in the new ethics of inquiry” (cited in Lincoln & Denzin, 2002, p. 65). Borrowing from Deleuze, who borrowed from Jung (1961/1989), the notion of the fold disrupts the “interiority-exteriority binary” because it treats “the outside as the exact reversion, or ‘membrane’ of the inside, reading the world as a texture of the intimate” (Badiou, 1994 cited in Adams St. Pierre, 2002, p. 61). Using such notions and appropriate techniques of cutting and pasting text within her own writing, she is able to keep “subjectivity in play, mobile, a line of flight with no referent and no destination” (p. 64). In using Deleuze’s ethical principles, they become methods that produce a very different research process, “a nomadic adventure that cannot be defined in advance because it takes advantage of flows and multiplicities and disjunctions to make a different sense in different ways or to refuse to make sense at all” (p. 63). While reflecting something much more akin to a process of learning, her method of expression echoes that of Lather’s (1997) research, *Troubling the Angels: Women Living with HIV* which used unique postmodern methods with data collection and dissemination where in the original version, the participants were co-researchers. Yet she failed to see the world or the lives of “women living with HIV” as having both overarching patterns as well as emergent ones as are inherent in the proposed animated approach—a paradigm necessary for a universe that is paradoxical and in flux.

Common to the four dominant paradigms outlined in qualitative research, despite their differences in ontologies, epistemologies, and methodologies, is the belief that “knowledge is *individual* in nature,” dependent upon the researcher (Wilson, 2008 p. 38). In an animated world, knowledge belongs to an interconnected cosmos, if knowledge belongs to any entity, and arises co-authored between it and the researcher/researched or a collective of researchers. Assuming the autonomous psyche is a source of knowledge along with symptoms, peak experiences, ancestors, animals, earth elements, dreams, and visions, there are enough anomalies in research from the fields of depth psychology and its kin (transpersonal psychology, spirituality, shamanism) to constitute a paradigm shift.

An Animated Paradigm for Depth Psychology and Other Perspectives

An animated or integral paradigm for depth psychology would reflect, “the entire constellation of beliefs, values, techniques shared by members of [its] . . . community” (Kuhn, 1970, p. 75), and offer frameworks to determine important issues for members of the community to address with theories or explanations, methods, and techniques to take up inquires and problems. As paradigms are “relationally constituted . . . and proliferate or shift not only when authors bend ideas . . . but as opponents . . . allies . . . situations and events . . . change” (Nespor, 2006, p. 123). In this way, research across the disciplines would return to interrelations rather than separation and antagonism where economics, ecology, ancestors, and international law would no longer be compartmentalized. To have reverence for a place and its peoples necessitate reflection in trade agreements and economics.

An animated world is organic, paradoxical, in flux, dynamic, fluid, intentional, and inclusive of its own values (Fidyk, 2008, 2013, 2016). Reality here acknowledges the role of the unconscious as inherently creative and in part unknowable yet always alive and present. It honours the sacredness, the livingness and soul of the cosmos (see Coppin & Nelson, 2005 for a good description “commitments” to psyche). To situate oneself in a worldview that includes and values the unconscious, transpersonal, transgenerational, transspecies, feeling (function), imaginal, and emergent dimensions is to radically reconsider the ways that we come to know and thereby what we know. Here human consciousness (“I”) has developed so to re-experience forms of unity consciousness (“We” or “I-Thou”) akin to what was experienced during the traditional

or premodern epoch (for example, collectives shared consciousness with each others and the particulars of place) along with this trait comes a deep sense of respect and an inherent sense of interrelatedness. Such a view has been named integral (Gebser, 1984; Wilber, 1982) or post-post-modern (Shaker & Heilman, 2008; Shaker, forthcoming) in Western cultures as well as “imaginal” in the work of Corbin (1977) and Romanyshyn (2007, see for a good discussion on depth psychological methods). It also has much in common with Indigenous worldviews (see Wilson, 2008) and Wisdom Traditions. I refer to it here as *animated* in an effort to bring its organic and holographic³ dimensions to the foreground. If one includes ways of knowing such as ritual, ceremony, dreams, intuition, contemplative practice, active imagination,⁴ performance, arts, and knowing fields, then the methods of collecting and expressing such knowledge change as well. In other words, methods are embedded in commitments to particular versions of the world (ontology) and ways of knowing that world (epistemology). Method is, thus, inseparable from epistemology and ontology. Likewise, methodology, inquiry, or theory—the framework guiding the study may take many forms, yet must be critically assessed for its integrity with the other components. Finally, every ontology and epistemology is itself historically located, culturally specific, and value-laden. Within the conceptualization of an animated paradigm, we recognize that individual consciousness has always already been enfolded in the flux of consciousness and the unconscious of all things—family souls, clans, communities, ancestors, life—and in this unfolding order, there is a life energy pulsing into/out of existence. In this pattern, we can experience an appreciation of what has been, what is, and what might be.

³ A holographic universe is one wherein “consciousness contains the whole of objective reality—the entire history of biological life on the planet, the world’s religions and mythologies, and the dynamics of both blood cells and stars—to the discovery that the material universe can also contain within its warp and weft the inner most processes of consciousness” (Talbot, 1991, p. 81).

⁴ Active imagination is a method of assimilating unconscious contents such as dreams, fantasies and images through some form of self-expression. The aim is to give a voice to sides of the personality (particularly the shadow and anima/animus) that are typically not heard, thereby creating a line of communication between consciousness and the unconscious.

Epistemology: *knowledge is not individual in nature as it is in the dominant research paradigms; is interrelated to one's being-becoming and ethics (inseparable);* includes but not limited to dreams, visions, yoga, images, hunches, ceremony, poetics, intuition, ritual, symptoms, arts, synchronicity, active imagination, creative process, prayer, bodily feeling (preconscious), bodily knowing, dance, movement/performance, knowing fields, fantasy, interspecies relations, ancestors, affect and emotion, myth, story, image, contemplative practice, instinct, relaxation, tradition, symbols/symbolic, play, weather and animal patterns, divination, hunches, nature, premonitions, associations, order and disorder, meander, circuitous, relational, numinous, . . .

Ontology: universe is alive; ensouled; organic; dynamic; self-regulating, fluid; autonomous psyche; paradoxical; knowledge as collective and individual; embodied, flesh to flesh; interdependent and interconnected cosmos (not individual in nature); teleological; intentional; transpersonal, trans-generational/ancestors (literal and symbolic), trans-species; web of relations; circumambulatory/spiralic growth; time-space continuum; past-present-future continuum, . . .

Axiology: feeling function (inner system of valuation), relatedness, eros/love, other-self relations (as animal, plant, element, etc.); value determined by 7 generations hence; care, compassion; inherent unity of life and death; implicate and explicate order (Bohm); overcome binary logic; takes into account deep humanness/humility; suffering; patience, empathy, integrity, mutuality, reciprocity, receptivity, . . .

REFERENCES

- Adams St. Pierre, E. (2002). Circling the text: Nomadic writing practices. In N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *The qualitative inquiry reader*, (pp. 51-70). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Braud, W., & Anderson, R. (1998). *Transpersonal research methods for the social sciences: Honouring human experience*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Coppin, J., & Nelson, E. (2005). *The art of inquiry: A depth psychological perspective 2nd revised edition*. Putnam, CT: Spring Publications, Inc.
- Corbin, H. (1977). *Spiritual body and celestial earth*. (N. Pearson, Trans.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Creswell, J. W. (2007). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five traditions*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.) (2013). *The landscape of qualitative research 4th edition*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Fidyk, A. (2008). Democracy and difference in education: Interconnectedness, identity, and social justice pedagogy. In D. E. Lund & P. R. Carr (Eds.), *Doing democracy: Striving for political literacy and social justice* (pp. 139-158). New York: Peter Lang.
- Fidyk, A. (December, 2013). Conducting research in an animated world: A case for suffering. [invited] *International Journal of Multiple Research Approaches, Special Issue: Depth Psychological Research Approaches*, 7(3), 378-391. <http://mra.e-contentmanagement.com/archives/vol/7/issue/3/article/5290/conducting-research-in-an-animated-world--a-case>
- Fidyk, A. (2016, June 26-29). *Re-conceptualizing research with psyche*. Keynote presentation at the Jungian Society for Scholarly Studies Conference: Earth/Psyche: Foregrounding the Earth's Relations to Psyche. Santa Fe, New Mexico.
- Gerber, J. (1984). *The ever-present origin*. (N. Barstad & A. Mickuas, Trans.). Athens, OH: Ohio University Press.
- Guba, E. G., & Lincoln, Y. S. (1994). Competing paradigms in qualitative research. In

N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (pp. 105-117). Thousand Oaks, CA: Sage.

Jung, C. G. (1961/1989). *Memories, dreams, reflections*. (R. & C. Winston, Trans.). New York, NY: Vintage Books.

Kuhn, T. (1970). *The structure of scientific revolutions*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Lather, P. (2004). Critical inquiry in qualitative research: Feminist and poststructural perspectives: Science “after truth.” In K. deMarrais, & S. D. Lapan (Eds.), *Foundations for research: Methods of inquiry in education and the social sciences* (pp. 203-215). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.

Lincoln, Y., & Denzin, N. (2003). The seventh moment: Out of the Past. In N. Denzin & Y. Lincoln (Eds.), *The landscape of qualitative research: Theories and issues*, (pp. 611-640). Thousand Oaks, CA: Sage.

Nespor, J. (2006). Methodological inquiry: The uses and spaces of paradigm proliferation. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 19, 115-128.

Romanyshyn, R. D. (2007). *The wounded researcher: Research with soul in mind*. New Orleans, LA: Spring Journal Books.

Scott, D., & Usher, R. (Eds.) (1996). Introduction. In D. Scott, & R. Usher (Eds.), *Understanding educational research* (pp. 1-5). London, UK: Routledge.

Shaker, P., & Heilman, E. E. (2008). *Reclaiming Education for Democracy: Thinking Beyond No Child Left Behind*. New York, NY: Routledge.

Shaker, P. (forthcoming). Jung and post-postmodernism: Symbols in education. In A. Fidyk (Ed.), *Jung in the Classroom*. Hove, UK: Routledge.

Talbot, M. (1991). *The holographic universe*. New York, NY: HarperCollins.

Usher, R. (1996). A critique of the neglected epistemological assumptions of educational research. In D. Scott, & R. Usher (Eds.), *Understanding educational research* (pp. 9-32). London, UK: Routledge.

Wilber, K. (1982). *The holographic paradigm and other paradoxes*. Boston, MA: New Science Library.

Wilson, S. (2008). *Research is ceremony: Indigenous research methods*. Blackpoint, NS: Fernwood Publishing.

A IMAGINAÇÃO ATIVA DE C.G. JUNG: PERSONALIDADES ALTERNADAS E ESTADOS ALTERADOS DE CONSCIÊNCIA*

Punita Miranda RMA**

Resumo

Este ensaio considera os antecedentes históricos do envolvimento de Jung com a imaginação, reunindo alguns dos aspectos que influenciaram a elaboração de suas teorias. Cobre o período desde a cultura romântica alemã até seu encontro com o fenômeno espiritualista e sua amizade com Théodore Flournoy, (1854-1920), psicólogo e pesquisador suíço cujos conceitos de estados não ordinários da consciência e *imagination créatrice* (imaginação criativa) propiciaram a Jung um entendimento profundo e mais amplo a respeito da natureza da mente subliminal. Discute mais especificamente, discute como os experimentos de Jung com a imaginação ativa, um tipo de pensamento dramatizado extensamente explorado por ele em *O Livro Vermelho* (2013)¹, tornaram-se uma das mais importantes ferramentas empíricas da psicologia profunda para a investigação de processos psíquicos inconscientes.

Palavras-Chave: Jung, Romantismo, imaginação, estados alterados, gnose.

Abstract

This essay considers the historical antecedents to Jung's engagement with the imagination, pulling together some of the threads that influenced him in shaping his theories. It moves from German Romantic culture to Jung's encounter with the spiritualist phenomenon and his friendship with the Swiss psychologist and psychic researcher Théodore Flournoy (1854-1920), whose non-ordinary states and 'imagination créatrice' brought Jung greater insight into the landscape of the subliminal mind. More specifically, it discusses how his experiments with active imagination, a type of dramatised thinking, explored at length in *The Red Book* (2009), was to become one of depth psychology's most important empirical tools for investigating unconscious psychic process.

Keywords: Jung, Romanticism, imagination, altered states, gnosis.

* Artigo originalmente publicado em inglês: 'C.G. Jung's Active Imagination: Alternative Personalities and Altered States of Consciousness', em: *Jaarboek C.G. Jung Vereniging Nederland*, Nr. 29 (2013), 36-58. Agradeço de forma especial a Maria Lúcia de Oliveira pela competente tradução deste ensaio.

** Centro de Estudos de Filosofia Hermética, Universidade de Amsterdã, Países Baixos. Email: punita.miranda@gmail.com

¹ *The Red Book: Liber Novus* (2009).

Introdução

De fato, algumas de nossas maiores bênçãos advêm da loucura quando essa nos é concedida como dádiva divina.²

O cultivo de estados mentais anormais nos quais é possível acessar um conhecimento espiritual é uma prática antiga. ‘Explorações psíquicas’ como os estados xamânicos de transe, as práticas de feiticeiras e videntes que traziam visões do passado e insights sobre o futuro, as danças ritmadas e os rituais extáticos, as profecias e a mediunidade desempenharam papel importante tanto em sociedades ‘primitivas’ quanto nas ‘civilizadas’.

Todos esses praticantes afirmavam haver alcançado conhecimento superior e pessoal, ou ‘gnose’, em um estado que diziam ser ‘diferente’ da consciência desperta comum. Embora hoje se use a expressão ‘estados alterados de consciência’ (EAC) para designar um amplo campo de manifestações e experiências psíquicas profundas, a ausência de uma terminologia adequada ainda é um dos principais obstáculos encontrados por estudiosos no campo do esoterismo ocidental; o outro é a dificuldade de classificar a grande variedade de fenômenos que não podem ser diretamente observados. No entanto, uma vez superada esta barreira mental, um horizonte mais amplo aguarda o pesquisador, que disporá de recursos úteis para a compreensão das dimensões ‘alteradas’ ou, em muitos casos, ‘extáticas’ dos relatos clássicos e modernos.³

A ampla variedade de métodos utilizados na pesquisa sobre estados alterados de consciência abrange desde a meditação tradicional, estados espontâneos de transe e visões em sonhos até o uso de plantas psicoativas e substâncias químicas. Existe, em geral, um processo de indução a partir do qual a pessoa começa a transição, partindo do estado desperto cognitivo normal até chegar ao estado alterado. As mudanças resultantes podem ser imensas e variadas. Aquilo que se experiencia é basicamente subjetivo, e não existe nenhum estado de consciência universal ou uniforme que possa ser tomado como linha de base.⁴ À luz de tal complexidade, não é minha intenção

² Platão, *Phaedrus* 244a, p. 25f.

³ Para exemplos de relatos clássicos e modernos, ver: ‘The Blessings of Madness’, em: Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pp. 64-101. ‘Religio Mentis’, em: Fowden, *The Egyptian Hermes*, pp. 95-115. Benz, ‘Swedenborg’s Visions’, em: Idem, *Emanuel Swedenborg*, pp. 275-326; Harner, ‘The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft’.

⁴ Para informação adicional sobre a noção de linha de base, ver I. Barušs, *Alterations of Consciousness*, p. 9.

discutir aqui as condições necessárias para a ocorrência dos estados alterados de consciência e as inúmeras variedades dos mesmos; em vez disso, irei me restringir à investigação das técnicas de imaginação ativa descobertas pelo psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (1875-1961) e exploradas extensamente em seu *O Livro Vermelho* (2013). Dado que Jung estava interessado em tantas tradições esotéricas encontradas, em diferentes formas, em todas as épocas e culturas, é apenas natural tomá-lo como um influente representante da busca pela gnose no século XX.

Para se ter uma visão panorâmica da confrontação de Jung com o inconsciente e contextualizar *O Livro Vermelho*, é necessário reunir alguns aspectos históricos e esotéricos que o influenciaram na elaboração de suas teorias:

1. O Romantismo alemão e o magnetismo animal
2. O fenômeno espiritualista e o encontro com Théodore Flournoy
3. Sua experiência pessoal de estados alterados (sonhos, alucinações visuais e a sensação de dupla personalidade)
4. Seu registro da descoberta da imaginação ativa em *O Livro Vermelho*

Romantismo

Para traçar os antecedentes históricos do envolvimento de Jung com a imaginação, precisamos retornar ao período entre o final do século XVIII e a primeira metade do seguinte, caracterizado por um complexo movimento artístico, literário e intelectual, o Romantismo, que se manifestou mais fortemente na Alemanha. Com frequência, o período tem sido considerado uma reação cultural à predominância dos valores do Iluminismo – razão e sociedade – sobre o irracional e o individual.⁵ Seria possível argumentar, por exemplo, que o investimento de Jung no processo de Individuação e seu engajamento com a Sombra podem ser vistos como indicativos de uma revolta contra tais valores iluministas.

Questões relativas ao poder oculto da natureza, o visível e o invisível, interior e exterior, eram temas que se encontravam no centro da vida intelectual dos românticos. Esses

⁵ Sobre ‘Romantic Science’, ver Douglas, ‘The historical context of analytical psychology’, p. 22s. Ver também Davies, *Romanticism and Esoteric Tradition*, cap. 4: ‘Active Imagination and Creative Intermediaries’, pp. 67s, com uma referência a Jung na p. 70. Para considerações mais gerais sobre Romantismo e loucura, ver Burwick, *Poetic Madness and the Romantic Imagination*, Ver também Caron, et al (orgs.), *Ésotérisme, gnosés & imaginaire symbolique: mélanges offerts à Antoine Faivre*.

temas eram um material fértil que alimentava e estimulava muitos aspectos do pensamento criativo da época.⁶ Nesse ambiente, não era incomum que um médico ou um cientista também fosse um poeta, teólogo, místico, pintor ou filósofo. Na Alemanha, as tradições místicas medievais e as do início dos tempos modernos ainda permeavam as mentes desses poetas filósofos e cientistas, como nos casos do médico e teólogo Gotthilf Heinrich von Schubert (1780-1860), do médico e místico Joseph Ennemoser (1787-1854) e do médico e poeta Justinus Kerner (1786-1862).

Antes do nascimento do Romantismo, surgira a ideia do Magnetismo Animal, que evoluiu a partir dos exorcismos realizados pelo padre católico Johann Joseph Gassner (1727-1779) e inaugurou uma nova era na Europa. Em *The History of Magic* (1884), Ennemoser afirma que a história do magnetismo está dividida em duas partes: a mágica antiga e o magnetismo moderno.⁷ O mais conhecido representante do magnetismo foi Franz Anton Mesmer (1734-1815), que abriu o caminho para um método de cura desprovido de qualquer vínculo religioso. Mesmer estudou a influência dos planetas sobre o corpo humano e elaborou sua teoria do magnetismo animal baseado em um fluido universal que interpenetrava e cercava todos os corpos e, quando corretamente redirecionado, provocaria uma crise (desmaios histéricos, convulsões, transes) conducente à cura da doença nervosa.⁸ No período romântico, o mesmerismo teve um desenvolvimento adicional com a teoria proposta pelo médico Johann Christian Reil (1759-1813) de dois sistemas nervosos separados, mas complementares: o sistema cerebral, associado ao cérebro, ao pensamento racional e ao estado de vigília, e o sistema ganglionar, associado ao plexo solar e ao lado noturno da natureza.⁹ A *Naturphilosophie*, uma escola de pensamento fundada pelo filósofo Friedrich Schelling (1775-1854), foi um dos produtos de maior conteúdo intelectual do Romantismo; um de

⁶ Weeks, *German Mysticism, a Literary and Intellectual History*, pp. 216, 219.

⁷ Sobre a evolução do magnetismo a partir da antiga prática do exorcismo, ver Ellenberger, p. 111. Para um relato completo sobre Gassner e exorcismo, ver Ibid, cap. 2. Para sua história do magnetismo, ver Ennemoser, *The History of Magic*, organizado por Mary Howitt, Vol. 1, p. 152 s. Para Ennemoser sobre exorcismo, ver pp. 11-12.

⁸ Para referências adicionais, ver: Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, cap. 2 'The Emergence of Dynamic Psychiatry' e Charet, *Spiritualism and the Foundations of C.G. Jung's Psychology*, cap. 1 'Mesmerism, Hypnotism and Spiritualism'.

⁹ Sobre a diferença entre a 'Perspectiva Diurna' e o 'Lado Noturno da Natureza', ver Van den Doel e Hanegraaff, 'Imagination', especialmente pp. 613-614. Ver também a contribuição de Hanegraaff sobre 'Kerner, Justinus Andreas Christian', pp. 660-662. Ver também Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*, pp. 262-266.

seus princípios centrais era a idéia de polaridades conflitantes dentro da natureza.¹⁰

Talvez a melhor ilustração da fascinação do Romantismo alemão por esse lado noturno da natureza tenha sido o relato de Kerner sobre as revelações da vidente Frederike Hauffe (1801-1829) em *The Seeress of Prevorst*. Publicado em 1829, o livro provocou um interesse excepcional entre os alemães. Kerner era defensor do ‘magnetismo místico’. Inspiradas por seu livro, muitas pessoas visitavam a vidente, entre elas pensadores de destaque como Guido Görres, Franz Baader, Friedrich Schelling e Adolph Eschenmayer, que discutiam com bastante seriedade as revelações e as inusitadas habilidades de Hauffe.¹¹

Em contraste com as práticas rudimentares da medicina ortodoxa da época, essa forma ‘alternativa’ de cura mesmérica era revolucionária. Embora as teorias de Mesmer acabassem sendo rejeitadas pela comunidade científica e modificadas por outros praticantes, suas contribuições foram extremamente valiosas. Ele forneceu um impulso decisivo em direção ao campo da neuropsiquiatria e foi o precursor da psicoterapia moderna.¹²

Foi também neste período que a teoria do inconsciente começou a ganhar forma. Vários filósofos já se preocupavam com o lado ‘escuro’ da psique, mas foi Carl Gustav Carus (1789-1869), médico e poeta, que promoveu, a partir de sua experiência médica, o conceito do inconsciente como a base da psique; ele foi seguido pelo filósofo Eduard Von Hartmann (1842-1906), que estabeleceu a base metafísica do inconsciente.¹³

Avançando no tempo e passando de Carl Gustav Carus para Carl Gustav Jung, profundamente familiarizado com o tratamento psiquiátrico praticado na clínica Burghölzli em Zurique, é revelador encontrar seu elogio aos ‘brilhantes experimentos de Franz Anton Mesmer’ e sua observação de que os passes mesméricos eram um valioso auxiliar de outros métodos de sugestão.¹⁴

Enquanto estudante de Medicina, Jung dedicou-se a amplas leituras extracurriculares. Tinha um apetite voraz por ideias filosóficas, psicológicas, biológicas e religiosas. Não

¹⁰ Faivre, ‘Naturphilosophie’, p. 825. Ver também Maillard, ‘Jung, Carl Gustav’, p. 652.

¹¹ Para uma tradução do livro de Kerner para o inglês, ver: *The Seeress of Prevorst*, traduzido por Crowe.

¹² Ellenberger, pp. 53, 110.

¹³ Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, p. 152, § 259.

¹⁴ Idem, *The Symbolic Life, Miscellaneous Writings*, p. 295, § 702.

apenas os trabalhos de Carus e Von Hartmann foram importantes para o desenvolvimento de sua visão de mundo, mas também os de Immanuel Kant (1724-1804) e Arthur Schopenhauer (1788-1860).¹⁵ Ao evocar aquele período de sua vida, Jung recordou que, durante o segundo semestre na universidade, ‘desenterrei Eschenmayer, Passavant, Justinus Kerner e Gorres e li sete volumes de Swedenborg’.¹⁶ Ficou especialmente interessado em um exemplo de clarividência (relatado por Swedenborg) que havia sido comentado por Kant, um de seus filósofos prediletos.¹⁷

Esses precursores tiveram impacto importante sobre o desenvolvimento intelectual de Jung, pois lhe forneceram os embriões de idéias básicas sobre a polaridade interna da psique. Muitas das teorias que veio a desenvolver baseiam-se na tensão e reconciliação dos opostos encontrados, por exemplo, nas polaridades de Schelling: duas maneiras de pensar, ego-sombra, ego-Self, bom-mau, Deus-diabo, ânimus-ânima, consciente-inconsciente, extroversão-introversão, arquétipo-instinto, real-imaginário e assim por diante. Essa dinâmica é absolutamente central para Jung e encontra-se presente em toda a sua obra.¹⁸

Dado que parte tão significativa do pensamento de Jung decorre de tais idéias, Pietikäinen o classifica como um ‘visionário’ romântico’.¹⁹ Mas, por mais que suas idéias fossem semelhantes às da ‘psicologia romântica’, que ele via como ‘filha da filosofia natural romântica’, Jung teve o cuidado de distanciar o seu trabalho do Romantismo, como se pode ver no trecho abaixo:

O paralelismo com minhas concepções psicológicas é justificativa suficiente para chamá-las de ‘românticas’. Uma investigação semelhante sobre os antecedentes filosóficos de Carus e Kerner também justificaria tal epíteto, pois toda psicologia que toma a psique como ‘experiência’ é, do ponto de vista histórico, tanto ‘romântica’ quanto ‘alquímica’. Abaixo desse nível

¹⁵ Para uma descrição detalhada da formação filosófica de Jung, ver: Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychotherapy*, cap. 3 ‘Body and Soul’, pp. 163-256.

¹⁶ Jung, *Memórias, Sonhos, Reflexões*, p. 97. Estou citando *Memories, Dreams, Reflections/Memórias, Sonhos, Reflexões* (MDR/MSR a partir daqui) ciente do artigo de Shamadasani, ‘Memories, Dreams, Omissions’, onde ele esclarece que o MSR de Jung deve ser lido como uma ‘biografia’, em vez de uma ‘autobiografia’.

¹⁷ Jung, *The Symbolic Life*, p. 297, § 704.

¹⁸ Ver, em particular, Jung, *Mysterium Coniunctionis*, p. 3f, §§ 1-4.

¹⁹ Pietikäinen, C. G. *Jung and the Psychology of Symbolic Forms*, p. 19.

experimental, no entanto, minha psicologia é científica e racionalista, um fato que eu imploraria ao leitor que não esquecesse.²⁰

Com base nesta citação, pareceria que, embora possa ser classificado como um romântico que rejeitava os valores do Iluminismo, Jung seria, mais exatamente, alguém que tentou compensar e equilibrar os dois extremos.

Espiritualismo e Théodore Flournoy

Por volta do final do século XIX, os clarividentes mesméricos haviam se tornado médiuns espiritualistas. Proeminentes psiquiatras, neurologistas e psicólogos confrontavam-se com os fenômenos da dissociação psíquica: histeria e mediunidade, em uma extremidade do espectro, e patológicas fantasias esquizofrênicas, do outro.²¹ Naquela fase, a Psicologia era psicologia médica – Neurologia e Psiquiatria – ou psicologia filosófica. Influentes figuras européias participavam dos debates em que se tentava estabelecer a Psicologia como disciplina científica independente da Filosofia, Teologia, Biologia, Antropologia, Literatura, Medicina e Neurologia.²²

As definições de Jean-Martin Charcot (1825-1893) e Pierre Janet (1859-1947), que consideravam a capacidade de ser hipnotizado como um sintoma de histeria, tiveram peso crucial na configuração do pensamento de Sigmund Freud (1856-1939) e dominaram o status científico da Psicologia acadêmica. Por outro lado, as visões de Frederic Myers (1843-1901), William James (1842-1910) e Théodore Flournoy (1854-1920) eram diametralmente opostas às de Freud e Janet, pois consideravam a mediunidade como ‘um tipo especial natural de personalidade alternada’, e essa idéia,

²⁰ Ainda sobre a concepção de Jung dos componentes naturais e sobrenaturais do Romantismo, ver Jung, *The Symbolic Life*, pp. 294f, §§ 700, 771-2, 775. Para discussões sobre Jung no contexto do Romantismo, ver Woodman, ‘Jung and Romanticism: The Fate of the Mythopoeic Imagination’, em idem, *Sanity, Madness, Transformation*; Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology*, p. 166; ver Rose Mehlich para a associação de Jung ao Romantismo; ‘Romantics and Idealists’, em Clarke, *In Search of Jung*, pp. 57-73. Sobre o contexto literário da psicanálise e do Romantismo, ver Bishop, ‘Introduction’, em idem (org.), *Jung in Contexts*, p. 18f. Para o lado mais escuro do Romantismo, ver no mesmo volume, Grossman, ‘C.G. Jung and National Socialism’, especialmente p. 107. Sobre o ‘Jung romântico medievalista’ e ‘seus três predecessores românticos alemães’ [Goethe, Nietzsche e Wagner], ver Yoshida, *Joyce and Jung*, p. 7. Para uma visão crítica sobre o ‘romantismo não crítico de Jung’, ver Von Hendy, *The Modern Construction of Myth*, p. 132.

²¹ Para informações gerais sobre antecedentes, ver ‘Mesmerism, Hypnotism, and Spiritualism in the Nineteenth Century’, em Charet, *Spiritualism and the Foundations of C.G. Psychology*, pp. 27-58. Para uma visão mais crítica de Jung em relação a essa questão, ver Noll, *The Jung Cult*, p. 63.

²² Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychotherapy*, p. 4.

por sua vez, moldou a visão de Jung.²³ Essa bifurcação provou-se significativa porque, pelo menos no âmbito acadêmico no início do século XX, a psicanálise freudiana e a psicologia behaviorista, com suas abordagens positivistas e experimentais, triunfaram sobre a visão de Flournoy a respeito da potencialidade criativa dos estados de transe.

Por mais que o trabalho de Flournoy tenha sido negligenciado no mundo da psicologia, suas principais contribuições sobreviveriam em Jung, que foi influenciado pelas descrições dos ‘romances da imaginação subliminar’ registradas no estudo sobre os estados de transe da médium Catherine Muller (também conhecida como Helen Smith)²⁴. Flournoy foi um dos primeiros a fazer o registro e considerar psicologicamente as múltiplas personalidades no livro *From India to Planet Mars* (Da Índia ao planeta Marte) (1900), que marcou uma transição importante: fenômenos que até então pertenciam ao campo do espiritismo passaram a ser vistos como sendo intrapsíquicos.²⁵ Com o advento da psicologia, os cientistas adquiriram uma ferramenta e uma linguagem, ganhando assim o distanciamento necessário para explorar as personalidades secundárias reveladas em estados de transe, o que lhes trouxe preciosos insights sobre a topografia da mente subliminar. Flournoy descreveu a noção de subliminar como segue:

Entre nossa consciência ordinária [ou supraliminar] e nossa consciência latente [ou subliminar] existem alterações e flutuações perpétuas que ocorrem ao longo da fronteira; o nível de separação não é constante; a linha de demarcação não é rígida; não existe um limiar fixo entre essas duas partes do nosso ser; ocorrem fenômenos de osmose entre uma e outra, pois elas se misturam como líquidos de distintas densidades quando o frasco é agitado... Constantemente, também são enviadas mensagens de nossas regiões subliminares à nossa consciência pessoal, carregando com elas, nas mais diversas formas (como automatismos sensoriais), conteúdos dos mais

²³ Flournoy, *From India to the Planet Mars*, p. xxiii.

²⁴ Stevens, Jung, *A Very Short Introduction*, p. 13. Ver também Charet, *Spiritualism and the Foundations of C.G. Psychology*, p. 43. Ver também Witzig, ‘Theodore Flournoy - A Friend Indeed’.

²⁵ Ver introdução de Shamdasani a Flournoy, *From India to the Planet Mars*, p. xv. Sobre Flournoy, ver também Rieber, *The Bifurcation of the Self*, pp. 150-151.

variados valores – alucinações visuais, idéias submersas, emoções, impulsos irracionais etc.²⁶

Os estados não ordinários ou latentes de Flournoy, logo abaixo do limiar da consciência cotidiana, iriam se tornar parte importante do trabalho de Jung ao longo de toda a sua vida. Em termos práticos, Flournoy representava para Jung o mentor que o apoiou emocionalmente durante o período de rompimento com Freud e que, intelectualmente, o provia com insights resultantes de sua preocupação científica com o sonambulismo, a parapsicologia e a psicologia da religião. Com Flournoy, Jung aprendeu, por exemplo, a se distanciar do fenômeno observado e, assim, a nunca perder a visão do todo. Isso se provou absolutamente essencial quando passou por seu próprio processo de dissociação, apenas um ano mais tarde. Talvez mais significativo para este ensaio seja o fato de que Jung adotou de Flournoy a idéia de *imagination créatrice*, fundamental para ajudá-lo a moldar o seu próprio conceito de imaginação ativa.²⁷

Estados Alterados e Personalidades Alternadas em Jung

Jung era um investigador dos processos inconscientes, e a tarefa de sua vida foi trazê-los à consciência. Muito semelhante ao que ocorria com seus antecessores da *Naturphilosophical*, a questão dos estados de consciência diurno e noturno estava presente em suas idéias iniciais.²⁸

²⁶ Flournoy, *Spiritism and Psychology* (1911), p. 46, citado em Shamdasani, 'Introduction', em: Flournoy, *From India to the Planet Mars*, p. xvi.

²⁷ Flournoy, *From India to the Planet Mars*, prefácio. Ver também Willard, 'The Enigma of Nicolas Barnaud: An Alchemical Riddle from Early Modern France', p. 205: 'O termo "imaginação criativa" é usado por psicólogos a partir de Flournoy e corresponde, em linhas gerais, à imaginação criativa de Jung.'

²⁸ Essas duas definições parciais são representativas do que Jung pretende com os termos consciente e inconsciente: 1) Consciente 'O produto de percepção e orientação no mundo externo ... geralmente controlado pela vontade e normalmente equivalente ao ego'. Jung, *The Symbolic Life*, pp. 8-13, §§ 9-23; 2) Inconsciente 'Todos os conteúdos da consciência foram ou podem vir a ser subliminais; isso faz parte da esfera psíquica que chamamos de o inconsciente. Todos os desejos, impulsos, intenções, afetos, todas as percepções e intuições, todos os pensamentos racionais e irracionais, conclusões, induções, deduções, premissas etc., bem como todas as categorias de sentimentos, têm seus equivalentes subliminais, que podem estar sujeitos a uma inconsciência parcial, temporária ou crônica.' Jung, *The Symbolic Life*, p. 203, § 461. Para a concepção inicial desses conceitos, ver: Jung, *O Eu e o inconsciente*, pp. 9-11; para discussões mais elaboradas sobre a relação entre consciente e inconsciente, que estão além do escopo deste ensaio, ver: Jung, *Two Essays on Analytical Psychology*, e 'The Personal and the Collective Unconscious', pp. 127-138, §§ 202-220. Ver também Miller, *The Transcendent Function*, p. 15 sobre as quatro razões apresentadas por Jung para a relação complementar e compensatória entre consciente e inconsciente. Sobre Jung com relação ao estado noturno da natureza, ver Bishop, 'Thomas Mann and C.G. Jung', em: Idem (org.). *Jung in Contexts*, p. 159. Ver também Bishop, *Analytical Psychology and German Classical Aesthetics*, p. 21; Ellenberg, p. 200.

Desde a infância, Jung parece ter tido uma conexão natural com diferentes realidades e ter livre acesso a elas. Ele relembra seu primeiro sonho, entre os três e quatro anos; por volta dos sete, teve sua primeira experiência com o que mais tarde se tornou a imaginação ativa; e, aos doze anos, teve a primeira visão e também a sensação de ter duas personalidades.²⁹ Essas experiências iniciais e a interação entre as duas personalidades distintas tiveram profunda influência sobre ele e moldaram o curso de sua vida. Em sua biografia, ele relata que, aos sete anos:

Fui percebendo, cada vez mais, a beleza do claro mundo diurno em que ‘a luz dourada do sol brinca através da folhagem verde’. Mas eu me sentia a mercê de um inelutável mundo de sombras cheio de perguntas angustiantes e irrespondíveis.³⁰

Por volta da mesma época, ele notou que a atmosfera noturna em casa começava a se adensar devido os fenômenos psíquicos que cercavam sua mãe:

Da porta que conduzia ao quarto da minha mãe vinham influências inquietantes. De noite, minha mãe tornava-se temível e misteriosa. Uma noite, vi sair de sua porta uma figura algo luminosa, vaga, cuja cabeça se separou do pescoço e planou no ar, como uma pequena lua. Logo apareceu outra cabeça que também se elevou. Esse fenômeno repetiu-se umas seis ou sete vezes.³¹

Em suas famosas Palestras de Tavistock para a comunidade médica e freudiana em Londres, em 1935, Jung relatou o que considerava sua primeira experiência espontânea de ‘imaginação ativa’:

Quando eu era pequeno, tinha uma tia solteirona que morava em uma casa antiquada cheia de belas gravuras coloridas antigas. Entre elas estava uma foto do meu avô ao lado da minha mãe. Ele era uma espécie de bispo, e parecia que acabara de sair de sua casa e se postou, de pé, sobre um pequeno

²⁹ Jung, *MDR*, pp. 26, 50, 56. *MSR*, pp. 25, 43, 47.

³⁰ Idem, *MDR*, p. 35. *MSR*, p. 31.

³¹ Idem, *MDR*, pp. 33-34. *MSR*, p. 30.

terraço... Estava paramentado com seu traje sacerdotal, ali no topo do terraço. Todas as manhãs de domingo eu tinha permissão para visitar minha tia, então eu me ajoelhava em uma cadeira e ficava olhando para a foto até que meu avô descesse os degraus. E, a cada vez, minha tia dizia, ‘mas, querido, ele não anda, ele ainda está lá imóvel, de pé’. Mas eu sabia que o vira descer.³²

Quanto às duas personalidades de Jung, ele as designou ‘Número 1’ e ‘Número 2’: a primeira era um menino de escola que vivia no presente, e a segunda estava ligada ao passado, em particular ao século XVIII e à Idade Média. Foi através de um sonho e da compreensão de que ele precisava trabalhar para ganhar a vida que a personalidade Número 1 adquiriu precedência sobre a Número 2 e Jung escolheu a Medicina, em vez do estudo das Humanidades. Isto marcou um cisma entre as duas personalidades, e Jung separou-se da Número 2.³³ Essa dinâmica entre os dois mundos, iniciada na infância, veio a se desenvolver mais tarde, em *O Livro Vermelho*, sob a forma de a batalha com o ‘Espírito dos Tempos e o Espírito das Profundezas’.³⁴

Desde o tempo em que trabalhava no hospital psiquiátrico até a fase de exploração de si mesmo como paciente, Jung esforçou-se para alcançar uma melhor compreensão do sofrimento mental; para ele, por trás do caos havia sabedoria e propósito. Os anos 1912-1913 mostraram-se especialmente desafiadores e representaram um ponto de inflexão em sua vida. Várias pressões internas e externas pesavam sobre ele, e isso culminou em um período de desorientação e isolamento. Seu livro recém-publicado, *Wandlungen und Symbole der Libido* (Símbolos de Transformação) (1911-12), foi rotulado como ‘não científico’, fato que marcou sua divergência com a escola psicanalítica e levou à ruptura com Freud. Além disso, no período que precedeu a eclosão da Primeira Guerra Mundial as fantasias que ocorriam no segundo plano exerciam uma pressão crescente sobre ele.³⁵

Em 12 de dezembro de 1913, Jung começou sua primeira ‘auto-experiência’; seis dias depois, teve um sonho no qual uma voz lhe disse que, se ele não entendesse o significado do sonho, deveria matar-se.³⁶ De outubro de 1913 até julho de 1914, teve

³² Idem, *The Symbolic Life*, p. 171, § 397.

³³ Idem, *MDR*, pp. 107-109. *MSR*, pp. 84-87.

³⁴ Shamdasani, ‘Introdução’, em: Jung, *O Livro Vermelho*, p.44.

³⁵ Von Franz, *C.G. Jung, His Myth in Our Time*, p. 106.

³⁶ Jung, *MDR*, pp. 199-205. *MSR*, pp. 156-160.

uma série de doze diferentes visões apocalípticas. A visão repetida de sangue e da morte de milhares, acompanhada de uma voz dizendo que aquilo se tornaria real, golpeou-o com o medo da insanidade:

Às vezes, era como se ouvisse algo com meus próprios ouvidos; às vezes, eu o sentia com a boca, como se minha língua formulasse as palavras; acontecia-me também ouvir o que eu mesmo murmurava. Sob o limiar da consciência, tudo era vivo.³⁷

Em 1916, ao relatar diversos eventos parapsicológicos, Jung escreveu que ‘a casa parecia repleta de uma multidão, como se estivesse cheia de espíritos’. Num prazo de três noites ele escreveu o *Septem Sermones ad Mortuos* (Sete Sermões aos Mortos) (1916), uma visão cosmológica e uma revelação gnóstica que veio a ser um prelúdio do que se tornaria *O Livro Vermelho*.³⁸

Uma série de fantasias que ocorriam no estado de vigília foi ganhando intensidade crescente até 1917, e só diminuiu por volta de 1923. Então, sua atividade intelectual chegou a um ponto de paralisação; e Jung conscientemente abandonou a carreira acadêmica em 1914 e só retomou uma posição formal de ensino em 1933.³⁹ Confrontado com perguntas que a razão era impotente para responder, ele deu permissão para que ‘a alma falasse’ e, ao longo dos 16 anos seguintes, compôs uma obra literária de psicologia, *O Livro Vermelho*, uma viagem espiritual cuja linha narrativa é dada por seus encontros e diálogos com uma série de figuras subliminares. Ao longo dessa viagem, ele percebeu que, juntamente com o Espírito da Época ao qual estivera servindo, havia também um Espírito das Profundezas que conduzia à alma.⁴⁰ Esses diálogos são seguidos por um discurso autorreflexivo no qual Jung tenta entender seu significado em termos de conceitos psicológicos gerais. Com uma linguagem poética, e enriquecido com pinturas, *O Livro Vermelho* representa a tentativa mais pessoal de Jung de reunir, como haviam feito seus predecessores românticos, expressões verbais e não verbais do inconsciente, conectando, desse modo, os lados racionais e não racionais de sua psique; e assim se formou o alicerce de seu trabalho científico

³⁷ Idem, *MDR*, p. 202. *MSR*, p. 158.

³⁸ Idem, *MDR*, p. 216. *MSR*, p. 169. Para uma visão crítica, ligeiramente equivocada, da imaginação ativa de Jung e dos conteúdos de *The Seven Sermons to the Dead*, ver, Noll, *The Jung Cult*, cap. 10 e 11.

³⁹ Noll, *The Jung Cult*, p. 216; *MDR*, pp. 218-9. *MSR*, p. 172

⁴⁰ O Espírito das Profundezas corresponde ao retorno dos valores da personalidade Número 2. Ver: Shamdasani, ‘Introdução’, em: Jung, *O Livro Vermelho*, p. 44.

subsequente.⁴¹

Naquela fase, a imaginação ativa era, de um lado, uma tentativa de aliviar a pressão do material inconsciente que afluía como visões; ao se tornar sujeito e objeto de suas experiências, Jung era, ao mesmo tempo, o protagonista ativo e aquele que sofria um drama interior.⁴² Por outro lado, ele estava abrindo um novo território no qual buscava elaborar uma concepção intelectual de um ‘novo campo de consciência até agora inexplorado.’⁴³ Combinando suas experiências e sua grande erudição, ele avançou na criação de sua psicologia.

Imaginação Ativa: Do Experimento ao Método

A imaginação é um tipo de órgão da alma, graças ao qual a humanidade pode estabelecer uma relação cognitiva e visionária com um mundo intermediário.⁴⁴

Jung usou três métodos para investigar o processo psíquico inconsciente: o teste de associação de palavras, a análise dos sonhos e a imaginação ativa.⁴⁵ Neste ensaio, meu foco estará colocado na imaginação ativa.

O termo ‘imaginação ativa’ foi descrito por Jung, pela primeira vez, na introdução de *O segredo da flor de ouro*, de Richard Wilhelm, publicado em 1929. Em 1933, ele aprofundou a descrição em *A relação entre o ego e o inconsciente*.⁴⁶ No entanto, já em 1921 Jung estabeleceu a diferença entre fantasia ativa e passiva.⁴⁷ Também é importante salientar que já havia descrito o método da imaginação ativa e explicado sua lógica terapêutica em um ensaio inédito sobre a ‘função transcendente’ escrito em 1916,

⁴¹ Idem, pp. 1, 43.

⁴² Von Franz, *Psychotherapy*, p. 113.

⁴³ Jung, *O Eu e o inconsciente* 7/2, p. 10.

⁴⁴ Faivre, *Access to Western Esotericism*, p. 12.

⁴⁵ Jung, *The Symbolic Life*, p. 6, § 4.

⁴⁶ Von Franz, *Psychotherapy*, p. 147; Jung, *O Eu e o inconsciente*.

⁴⁷ Jung, *Psychological Types*, pp. 427-433, §§ 711-722. Jung prefere o termo ‘imaginação’ a ‘fantasia’ (*opus nostrum per veram imaginationem et non phantastica*: O trabalho deve ser feito pela imaginação verdadeira, e não pela fantástica); Jung, *Psychology and Alchemy* p. 257, § 360. Fantasia tem uma conotação de superficialidade, de ser uma invenção do indivíduo, e imaginação é uma realização ativa, proposital, plena de significado; Von Franz, *Psychotherapy*, p. 164). A primeira vez em que ele claramente declarou sua preferência perante uma audiência foi nas Palestras de Tavistock em Londres em 1935; antes disso, sempre havia usado as palavras fantasia e imaginação como equivalentes. Jung, *The Symbolic Life*, p. 171, § 396.

que só foi descoberto e publicado por alunos em Zurique em 1957.⁴⁸ Jung explica a natureza do termo e sua relação com os mundos reais e ‘imaginários’:

Lidar com o inconsciente é um processo (ou, conforme o caso, um sofrimento ou um trabalho) cujo nome é *função transcendente*, porque representa uma função que, fundada em dados reais e imaginários, ou racionais e irracionais, lança uma ponte sobre a brecha existente entre o consciente e o inconsciente. É um processo natural, uma manifestação de energia produzida pela tensão entre os contrários, formado por uma sucessão de processos de fantasia que surgem espontaneamente em sonhos e visões.⁴⁹

O conceito de imaginação ativa foi explícita e publicamente explicado pela primeira vez nas palestras de Tavistock em 1935; no entanto, num seminário realizado dez anos antes, Jung informalmente já havia introduzido uma ‘técnica de introversão’, uma forma de ‘penetrar as camadas’ do material inconsciente, ‘fantasiando que eu estava perfurando um buraco e aceitando a fantasia como perfeitamente real.’⁵⁰ Embora R.F.C. Hull sugira que uma das possíveis origens do conceito possa ter sido o trabalho *Quelques faits d’imagination créatrice subconsciente*, de Flournoy,⁵¹ naquelas conferências Jung afirmou que a definição não era sua, mas que o termo havia sido ‘inventado’ pelo professor Stanley Hall.⁵² Barbara Hannah, uma das colaboradoras mais antigas de Jung, credits a ele a descoberta, mas não a invenção da idéia, ‘pois a imaginação ativa é uma forma de meditação que o homem tem utilizado pelo menos desde a aurora da história, se não antes, como uma forma de aprendizado para conhecer seu Deus ou seus deuses.’⁵³ Na elaboração final da imaginação ativa em sua última grande obra, *Mysterium Coniunctionis* (primeira edição alemã, 1955-56), Jung

⁴⁸ Shamdasani indica que este artigo pode ser visto como um relatório parcial das autoexperimentações de Jung, e pode ser útil considerá-lo como um prefácio para o *Liber Novus*. ‘Introdução’, em: Jung, *O Livro Vermelho*, p. 47.

⁴⁹ Jung, *Psicologia do inconsciente: dois escritos sobre psicologia analítica*, 7/1, p. 92.

⁵⁰ Ver especialmente palestras 5 a 9 em Jung, *Analytical Psychology: Notes of the Seminar given in 1925*, pp. 41-71.

⁵¹ Hull, ‘Bibliographical Notes on Active Imagination in the Works of C.G. Jung’, p. 115: Flournoy, ‘Quelques faits d’imagination créatrice subconsciente’.

⁵² Jung, *The Symbolic Life*, p. 172, § 399. Granville Stanley Hall (1844-1924) foi um pioneiro da psicologia infantil, primeiro presidente da American Psychological Association e fundador da *American Journal of Psychology*. Foi ele quem convidou Freud e Jung para proferir as famosas palestras na Clark University em 1909. O material da coleção de ensaios *Aspects of Child Life and Education*, organizada por Hall e alguns de seus alunos, tem afinidade com as ideias de Jung sobre a imaginação, particularmente o ensaio de Theodate L. Smith, ‘The Psychology of Daydreams’.

⁵³ Hannah, *Encounters with the Soul*, p. 3.

realmente equipara seu método à ‘meditação’ alquímica:

Expressa na linguagem dos filósofos herméticos, a confrontação da consciência (isto é, da personalidade do eu) com o que se acha no fundo da cena, a chamada sombra, corresponde à união do espírito e da alma na *unio mentalis* (união mental), a qual representa o primeiro grau da *coniunctio* (conjunção). O que eu designo como confrontação com o inconsciente, significa para o alquimista a ‘meditação’, da qual diz Rulandus: ‘Fala-se de meditação quando alguém mantém diálogo interior com algum outro que seja invisível, por exemplo com Deus, que ele invoca, ou consigo mesmo ou com seu próprio anjo bom.’⁵⁴

Para o desenvolvimento de sua teoria, Jung buscou inspiração em uma ampla gama de teorias e práticas. Como já indicado, ele tinha familiaridade com estudos de médiuns em estados de transe durante os quais eram encorajados a produzir fantasias e alucinações visuais, e também conduziu experimentos com a psicografia. Também estava familiarizado com diversos procedimentos históricos para estimular a prática da visualização, incluindo os exercícios espirituais do jesuíta Inácio de Loyola, em que os indivíduos são instruídos a ‘ver com os olhos da imaginação o comprimento, a largura e a profundidade do inferno’, e com a esotérica ‘escrita dos espíritos’ de Emanuel Swedenborg.⁵⁵ Jung também se inspirou no psicanalista vienense Herbert Silberer (1882-1923), que conduziu experimentos em si mesmo quando se encontrava em estados hipnagógicos, e em Ludwig Staudenmaier (1865-1933), um professor de química experimental que, em 1901, realizou autoexplorações com a psicografia na qual apareciam diversos personagens e onde o papel das personificações era particularmente importante.⁵⁶

Como parte de sua exploração do inconsciente, Jung também tinha um interesse científico em saber o que ocorria quando a consciência estava suspensa. A seu ver, os sonhos indicavam a existência de atividades subjacentes mesmo durante o sono, e ele queria permitir que esse material aflorasse. Tinha conhecimento de pesquisas que

⁵⁴ Jung, *Mysterium Coniunctionis: Rex e Regina; Adão e Eva; A Conjunção*, 14/2, p. 312.

⁵⁵ Maillard, ‘Jung, Carl Gustav’, p. 650 destaca que Jung construiu suas teorias psicológicas sobre alicerces esotéricos.

⁵⁶ Shamdasani, ‘Introdução’, em: Jung, *O Livro Vermelho*, pp. 20-1.

envolviam a utilização de mescalina e sabia que o consumo de substâncias psicoativas podia acelerar o confronto com o material inconsciente.⁵⁷ Numa carta escrita em 1955, por exemplo, reconheceu que a imaginação ativa ‘produz resultados muito semelhantes’ ao uso da mescalina quanto à ‘plena compreensão de complexos e de sonhos e visões numinosas’. No entanto, mostrou-se muito cauteloso ao expressar ‘certas dúvidas e hesitações’ quanto a como usar a mescalina para obter tais visões, pois a substância ‘faz aflorar fatos psíquicos em qualquer tempo e lugar, e não se pode ter nenhuma certeza de que o indivíduo esteja maduro o suficiente para integrá-los.’⁵⁸

Grande parte da autoexperimentação de Jung e da composição de *O Livro Vermelho* aconteceu em sua biblioteca, que naturalmente oferecia um lugar adequado para introspecção, investigação e autorreflexão.⁵⁹ Seus exames de conteúdos inconscientes foram cuidadosamente anotados, primeiro nos *Livros Negros* e, depois, transferidos para *O Livro Vermelho*, onde eram acompanhados por pinturas das imagens que emergiram de visões espontâneas,⁶⁰ sonhos (Fig. 3) e fantasias induzidas no estado de vigília, ou seja, eram produtos da imaginação ativa (Fig. 1 e 2).⁶¹ Embora as imagens produzidas durante a imaginação ativa fossem intencionalmente provocadas para determinado trabalho, Jung ocasionalmente também usava as manifestações involuntárias da atividade psíquica, tais como os sonhos e as visões, como portais para ampliar suas investigações psicológicas.

⁵⁷ Jung, *On Mescaline*, 15 fev. 1955, em Jung, ‘Excerpts from Selected Letters’, p. 128.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Shamdasani, ‘Introdução’, em: Jung, *O Livro Vermelho*, p. 29.

⁶⁰ Em outubro de 1913, durante uma viagem de trem para Schaffhausen, Jung teve uma visão da Europa sendo devastada por rios de sangue; a visão repetiu-se durante a mesma viagem duas semanas depois. Jung, *O Livro Vermelho*, p. 113; Idem, *MDR*, pp. 199-200; *MSR*, p. 156; Idem, *Analytical Psychology*, p. 41.

⁶¹ A primeira imaginação ativa de Jung foi em 12 de dezembro de 1913. Ele estava em um tipo de caverna/mina abandonada onde viu uma pedra que parecia um cristal luminoso, vermelho rubi, que cobria um buraco. Afastou a pedra e viu que, nas águas correntes, boiava o corpo de um homem de cabelos claros. Um escaravelho negro o perseguia, e um sol luminoso foi então coberto por milhares de serpentes que o obscureceram. Jung compreendeu que o corpo do homem era o herói. Jung, *O Livro Vermelho*, pp. 133-139; Idem, *MDR*, pp. 203-204; *MSR*, p. 159; Idem, *Analytical Psychology*, pp. 47-48. Seis dias depois dessa visão, Jung teve um sonho no qual matava Siegfried, e o interpretou como o sacrifício, um assassinato secreto da função superior que precisava ocorrer para que fossem ativadas as funções inferiores. Idem, *O Livro Vermelho*, pp. 145-148; Idem, *MDR*, pp. 204-205; *MSR*, pp. 160-1; Idem, *Analytical Psychology*, p. 56.

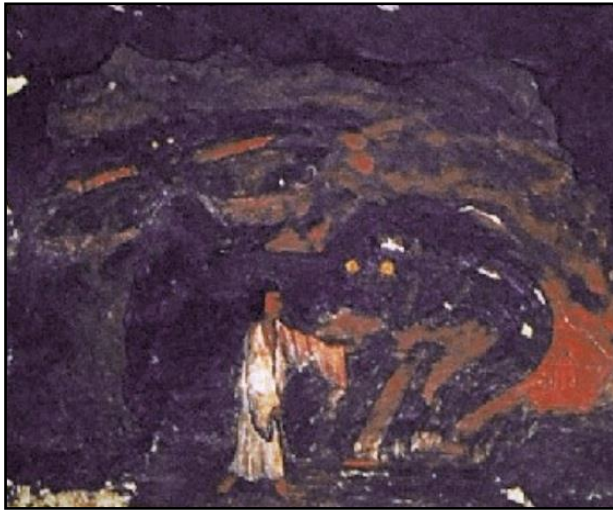


Fig. 1 Descida ao Inferno no Futuro, descrita em *The Red Book*, pp. 237-240
[Ms folio iii^v (Imagem 1)]

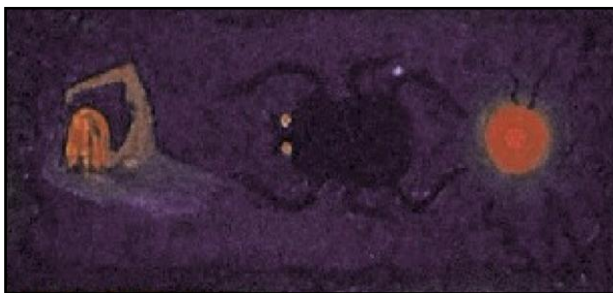


Fig. 2 Descida ao Inferno no Futuro, descrita em *The Red Book*, pp. 237-240
[Ms folio iii^v (Imagem 2)]



Fig. 3 Assassinato do Herói, descrito em *The Red Book*, pp. 241-242
[Ms folio iv^v (Imagem (1))]

Em *O Livro Vermelho*, a exposição e a materialização das fantasias criativas de Jung são seguidas de comentários interpretativos, reflexões filosóficas e concepções psicológicas gerais.⁶² Tanto os eventos visionários quanto as observações científicas representam sua tentativa de unir conteúdos conscientes e inconscientes e produzir a função transcendente.⁶³

A ‘descida’ pessoal de Jung ao mundo subterrâneo (*Nekyia*) assumiu duas formas que deixam evidente o funcionamento dos dois lados de sua natureza:

1. ‘Consciência noturna’: À noite, ele imaginou uma descida íngreme e fez várias tentativas de chegar até o fundo.⁶⁴ Esse lado de sua natureza manifestava-se em palavras exaltadas e dramáticas com que expressava seu medo de ser devastado pelos extremos, revelando, ao mesmo tempo, uma rejeição da abordagem científica racional própria da consciência diurna:

Estou perplexo, mas quero estar perplexo, pois jurei, minha alma, confiar em ti, mesmo que me conduzas através de ilusões. Como tornar-me participante de teu sol, se não beber a amarga poção sonífera e não bebê-la até o fim? Ajuda-me a não me afogar no próprio saber. A totalidade de meu saber ameaça cair sobre mim. Meu saber tem uma multidão de falantes com voz de leão; o ar treme quando eles falam, e eu sou vítima indefesa. Afasta de mim o esclarecimento inteligente, a ciência, aquele carcereiro mau que amarra as almas e as tranca em celas sem luz.⁶⁵

⁶² Shamdasani, ‘Introdução’, em: Jung, *O Livro Vermelho*, pp. 43-4. Shamdasani argumenta que o tratamento hermenêutico dado por Jung a tais fantasias resulta em uma ‘síntese do indivíduo com a psique coletiva’, que revela a linha de vida do indivíduo e corresponde ao processo de individuação.

⁶³ Shamdasani, ‘Introdução’, em: Jung, *O Livro Vermelho*, p. 49.

⁶⁴ Jung, *MDR*, p. 205; *MSR*, p. 161.

⁶⁵ Idem, *O Livro Vermelho*, pp. 134-5.

Analisando isso, Jung comenta:

Pelo fato de estar preso ao espírito dessa época, teve de me acontecer o que me aconteceu nesta noite, isto é, que o espírito da profundidade irrompeu com poder e removeu, qual onda violenta, o espírito dessa época... Somente à noite eu ia para o deserto.⁶⁶

2. ‘Consciência diurna’: Por contraste, durante o dia Jung passava por um rigoroso processo de compreensão, diferenciando-se dos conteúdos inconscientes personificados e colocando-os numa relação com a consciência. Para ele, realidade significava ‘compreensão científica’. Para complementar isso, praticava ioga a fim de manter as emoções sob controle, para traduzir as emoções em imagens e ser capaz de viver uma vida normal no mundo real com sua família e o trabalho; tudo isso o mantinha ancorado na realidade e garantia o seu retorno.⁶⁷ Aqui, à luz do dia, vemos um retorno ao mundo da racionalidade:

Minhas buscas científicas foram o meio e a única possibilidade de arrancar-me a esse caos de imagens; de outro modo, esse material se agarraria a mim como ferrões ou me enlaçaria como plantas palustres. Procurei transformar cuidadosamente cada imagem, cada conteúdo, compreendendo-os racionalmente na medida do possível e, principalmente, procurei realizá-los na vida. Pois é isto, em geral, o que se negligencia. Deixamos as imagens emergirem, extasiando-nos talvez diante delas, e com isto nos satisfazemos. Poupa-se, em geral, o esforço de compreendê-las, e o pior é que não se encaram as consequências éticas que elas suscitam.⁶⁸

A necessidade de utilizar tal método normalmente ocorre quando as fantasias acontecem espontaneamente ou quando o indivíduo está em uma situação crítica e é forçado a lidar com as interferências do inconsciente, por exemplo: sintomas corporais, uma depressão,

⁶⁶ Ibid, p. 136.

⁶⁷ Idem, *MDR*, pp. 213-214; *MSR*, p. 168. Para um relato de Jung sobre sua experiência pessoal com a yoga, ver: *MDR*, p. 201; *MSR*, p. 157. Shamdasani destacou que não se sabe quais as práticas específicas utilizadas por Jung. No entanto, em uma entrevista analítica mantida no Arquivo de História Oral de Jung em Harvard, Jung se referiu a um procedimento que guarda alguma semelhança com a postura *śavāsana* da Hatha yoga (a posição frequentemente usada para concluir uma sessão de yoga). Jung, *The Psychology of Kundalini Yoga*, p. xxv, nota 30.

⁶⁸ Idem, *MDR*, p. 218; *MSR*, p. 171.

um bloqueio na escrita ou na expressão artística. Em casos sem nenhum ponto de partida evidente, como o tédio ou uma sensação de vazio, o processo pode demorar mais, mas, como regra, deve surgir uma imagem, uma fantasia.⁶⁹

As 4 Etapas da Imaginação Ativa

A técnica de Jung para induzir fantasias espontâneas pode ser desenvolvida com a prática; é um treino que consiste em exercícios sistemáticos destinados a produzir um vazio na consciência.⁷⁰

Essa técnica pode ser dividida em quatro etapas simples:

1. É preciso livrar-se do fluxo constante de pensamento do ego e tentar eliminar o julgamento crítico.⁷¹
2. Deve-se permitir que a imagem mental aflore do inconsciente para o campo de percepção interior, e ela deve ser acolhida como se fosse objetivamente real. Não se deve acelerar o processo e nem se concentrar excessivamente nele. Esta fase é como sonhar de olhos abertos.
3. Então, o praticante deve dar uma forma à imagem mental percebida internamente, registrando-a por escrito. Pessoas do tipo áudio-verbal ‘ouvem’ palavras internas, mas a imagem também pode ser expressa por meio de pintura, escultura, pode ser escrita como música ou dança, dependendo da propensão do indivíduo. Deve-se ter em mente que o excesso de forma mata o conteúdo. As imagens poderão se transformar, se desenvolver, mas não se deve deixar que se alterem como um caleidoscópio. Barbara Hannah detalha essa explicação: ‘Se a primeira imagem é um pássaro, por exemplo, e se for deixada por conta própria, num relâmpago ela se transformará em um leão, num navio no mar ou numa cena de batalha. A técnica consiste em manter a atenção sobre a primeira imagem e não deixar fugir o pássaro até que ele explique por que apareceu para nós, que

⁶⁹ Idem, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, pp. 83-4, §§ 167-172 .

⁷⁰ Ibid, p. 78, § 155; Shamdasani, ‘Introdução’, em: Jung, *O Livro Vermelho*, p. 48.

⁷¹ Para mais detalhes, ver Hannah, *Encounters with the Soul*, pp. 16-21; Shamdasani, ‘Introdução’, em: Jung, *O Livro Vermelho*, pp. 48-9; Jung, *Mysterium Coniunctionis*, p. 495-6, § 706; Idem, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, pp. 67-91, §§131-140; Von Franz, *Psychotherapy*, pp. 163-168; Hull, ‘Bibliographical Notes on Active Imagination’, pp. 115-120.

mensagem traz do inconsciente ou o que quer saber de nós.’⁷² Marie-Louise Franz observa que o diálogo sempre contém um elemento de surpresa, e a pessoa pode sentir ‘o quão estranhamente vivo é o parceiro de conversa’.⁷³

4. Após a formulação criativa e a compreensão do significado e do valor vem a questão-chave de o que fazer com o material produzido. O próximo passo deve ser um confronto moral com o material que se produziu, e é importante estar ciente de que, com o uso de drogas, esta fase do processo estará ausente, uma vez que o ego não tem como assumir a responsabilidade requerida.

Jung explica que:

A mudança de atitude é provocada com a integração à consciência dos conteúdos anteriormente inconscientes. Essa integração traz, inevitavelmente, uma mudança muito perceptível. A mudança nunca é neutra. Trata-se, essencialmente, de um alargamento da consciência, de um desafio e um risco para a totalidade da personalidade - o risco inerente ao desenvolvimento da consciência humana.⁷⁴

Assim, o ponto de partida depende do inconsciente: um estado de espírito, um pensamento obsessivo, uma imagem de um sonho ou uma imagem que ganha vida por si só. Não existem requisitos preliminares para a imaginação ativa, ela não requer controle da respiração, relaxamento, visualizações ou uma postura específica do corpo, e a experiência normalmente dura entre dez e quinze minutos.⁷⁵ Por mais simples que pareça, no entanto, esse processo tem suas dificuldades iniciais: a crítica interna, dúvidas sobre se é meramente uma invenção, e a impaciência com a cooperação do inconsciente. Mas é o ego que assume a liderança, concentrando-se na imagem mental e dando-lhe forma. O simples fato de se permanecer na fronteira permite que as portas entre consciente e inconsciente se ampliem, e pode-se perceber a existência de uma gama de experiências abaixo do limiar da consciência. Nesta fase, há uma duplicação da consciência: o ego ainda está presente, desperto, mas também a imagem mental que

⁷² Hannah, *Encounters with the Soul*, p. 21.

⁷³ Von Franz, *Psychotherapy*, p.149.

⁷⁴ Jung, *The Symbolic Life*, p. 613, § 1402.

⁷⁵ Humbert, ‘Active Imagination’, pp. 103, 109-111.

surgiu do inconsciente. Normalmente, a imagem mudará, pois ‘o simples fato de contemplá-la a animará’.⁷⁶ Então, tudo deve ser registrado por escrito para refletir o que está acontecendo no segundo plano. É fundamental que se trate o imaginário como sendo tão real quanto a realidade externa, ‘exatamente como se um diálogo estivesse ocorrendo entre dois seres humanos com direitos iguais’.⁷⁷

O vai e vem desse diálogo permite que a imagem mental ou o personagem torne-se um mediador entre aquilo que é desconhecido e o que é manifesto. Se esse processo é levado a sério – não literalmente –, o resultado final é a colaboração entre o mundo interior de imagens e o mundo externo.⁷⁸ Os benefícios imediatos são uma aceleração no processo de amadurecimento, o desenvolvimento da personalidade e um alargamento da consciência, dado que os conteúdos inconscientes tendem a complementar ou corrigir atitudes unilaterais.

No entanto, como Jung deixou claro, esse método não é totalmente isento de perigos, e nem todos os indivíduos são adequados para isso. Deve-se ter cuidado no caso de indivíduos fragmentados, pois conteúdos subliminares ativados podem dominar a mente consciente, levando a um intervalo psicótico.⁷⁹ Tampouco deve a imaginação ativa ser praticada como um meio de influenciar outras pessoas, mas apenas para se chegar à verdade sobre si mesmo.⁸⁰ Finalmente, é sempre um desafio assimilar um conteúdo inconsciente, considerando-se que uma expansão da consciência torna o ego responsável pelo que era anteriormente inconsciente, e o indivíduo se depara com a tarefa de fazer um esforço consciente para viver de acordo com o que foi descoberto.

Conclusão

Não há nenhum caminho traçado para o futuro.⁸¹

Na introdução, mencionei que o aventurar-se em ‘outros reinos’ em busca da gnose sempre fez parte da história humana. A contribuição de Jung, o método da imaginação

⁷⁶ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, p. 495, § 706.

⁷⁷ Idem, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, p. 89, § 186. Ver também Vannoy Adams, ‘The Archetypal School’, p. 111.

⁷⁸ Jung, *MDR*, p. 220. Shamdasani, ‘Introdução’, em: Jung, *O Livro Vermelho*, p. 218.

⁷⁹ Idem, ‘Prefatory Note’, ‘The Transcendent Function’, em: *The Structure and Dynamics of the Psyche*, p. 68.

⁸⁰ Von Franz, *Psychotherapy*, p. 175.

⁸¹ Jung, *O Livro Vermelho*, p. 311.

ativa, é uma de suas mais importantes ferramentas empíricas, dado que o ego participa tanto da vida interior quanto da exterior e se relaciona com cada uma de forma independente. No contexto dos estados alterados de consciência, isso é uma inovação: como tem sido demonstrado, há uma diferença significativa entre a imaginação ativa e as imagens no sonho, onde a consciência é reduzida pelo sono profundo, e também entre ela e os estados alterados de consciência psicodelicamente induzidos, nos quais a faculdade analítica é prejudicada ou comprometida. O tipo de integração facilitada pela imaginação ativa só é possível em um estado de vigília, ou seja, em um estado consciente da mente; talvez a noção de ‘estado alterado de percepção consciente’ (*awareness*) proposta por Erika Fromm fosse uma melhor designação para a imaginação ativa.⁸²

Os eventos visionários que se desenrolaram na psique de Jung e que estão extensamente descritos em *O Livro Vermelho* estão permeados por elementos semelhantes às fantasias que tragicamente desorganizam os doentes mentais. A diferença é que Jung trabalhou sistematicamente suas imagens de forma metódica e científica, e o trabalho comparativo lhe deu insights valiosos sobre a estrutura do inconsciente. Para ele, o inconsciente, apesar de seu efeito perturbador, era também um ‘guia incomparável’ e fonte de sabedoria superior.⁸³

Deixar o caminho conhecido e lançar-se a novos territórios é sempre um empreendimento arriscado, especialmente para aqueles que ousam explorar os picos da criatividade e as profundezas da alma humana. Pode ser fatal, e é necessário dispor de algum tipo de fio de Ariadne se quisermos ter pelo menos a esperança de regressar. Este não é um caminho possível para todos; de fato, este homem moderno que se arriscou a fazer a viagem estava num estado especialmente desesperado, em busca de sua alma. Mas, além desse fator, a personalidade de Jung foi o elemento decisivo: ser capaz de superar a loucura e mantê-la sob controle requer um tipo especial de confiança no inconsciente. Repetidas vezes, Jung atreveu-se a cruzar o limiar, entrar nas profundezas da noite, conversar com sua alma, com figuras como Elias, Salomé e Filemon e, mais importante, retornar à luz do dia com uma nova visão.⁸⁴

⁸² Fromm, ‘Altered States of Consciousness and Ego Psychology’, p. 563.

⁸³ Shamdasani, ‘Introdução’, em: Jung, *O Livro Vermelho*, p. 51.

⁸⁴ Ver Shamdasani, *O Livro Vermelho*, p. 135, nota 89, para referências à loucura divina.

REFERÊNCIAS

Barušs, Imants. *Alterations of Consciousness: An Empirical Analysis for Social Scientists*. Washington, DC: American Psychological Association, 2003.

Benz, Ernst. *Emanuel Swedenborg: Visionary Savant in the Age of Reason*, introdução e tradução de Nicholas Goodrick-Clarke. West Chester, PA: Swedenborg Foundation, 2002.

Bishop, Paul (ed.). *Jung in Contexts: A Reader*. London: Routledge, 1999.

_____. 'Thomas Mann and C.G. Jung', in: Paul Bishop (ed.). *Jung in Contexts: A Reader*. London: Routledge, 1999, pp. 154-189.

_____. *Analytical Psychology and German Classical Aesthetics: Goethe, Schiller and Jung*. New York: Routledge, 2008.

Burwick, Frederick. *Poetic Madness and the Romantic Imagination*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996.

Caron, Richard, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaff & Jean-Louis Vieillard-Baron (orgs). *Ésotérisme, gnoses & imaginaire symbolique: mélanges offerts à Antoine Faivre*. Leuven: Peeters, 2001.

Charet, F. X. *Spiritualism and the Foundations of C. G. Jung's Psychology*. Albany, NY: State University of New York Press, 1993.

Clarke, John James. *In Search of Jung: Historical and Philosophical Enquiries*. London: Routledge, 1992.

Davies, Paul. *Romanticism and Esoteric Tradition: Studies in Imagination*. Hudson, NY: Lindisfarne Books, 1998.

Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1951.

Douglas, Claire. 'The historical context of analytical psychology,' em: Polly Young-Eisendrath and Terence Dawson (orgs.), *The Cambridge Companion to Jung*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Ellenberger, Henri F. *The Discovery of the Unconscious: The History of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books, 1970.

Ennemoser, Joseph. *The History of Magic*, trad. de William Howitt. London: Henry G. Bohn, 1854.

_____. *The History of Magic*, org. por Mary Howitt, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Faivre, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.

_____. *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*, traduzido por Christine Rhone. New York: State University of New York Press, 2000.

_____. 'Naturphilosophie', em: Wouter J. Hanegraaff (org.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006, pp. 822-826.

Flournoy, Théodore. *From India to the Planet Mars: A Study of a Case of Somnambulism with Glossolalia*. New York and London: Harper & Brothers Publishers, 1900.

_____. 'Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente', *Archives de psychologie* V (1906).

_____. *Spiritism and Psychology*, traduzido por Hereward Carrington (1911); reedição New York, NY: Cosimo Inc., 2007.

Fowden, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

Fromm, Erika. 'Altered States of Consciousness and Ego Psychology', *The Social Service Review*, Vol. 50, N. 4 (Dez., 1976), 557-569.

Grossman, Stanley. 'C.G. Jung and National Socialism', em: Paul Bishop (org.), *Jung in Contexts: A Reader*. London: Routledge, 1999, pp. 92-152.

Hall, Granville Stanley (org.). *Aspects of Child Life and Education*. New York: Appleton and Company, 1921.

Hanegraaff, Wouter J. 'Kerner, Justinus Andreas Christian', em Wouter J. Hanegraaff (org.). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006, pp. 660-662.

_____. (org.). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.

_____. *Esotericism and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Hannah, Barbara, *Encounters with the Soul: Active Imagination as developed by C.G Jung*. Brooklyn NY: Chiron Publications, 2001.

Harner, Michael J. 'The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft,' em: M. J. Harner (org.) *Hallucinogens and Shamanism*, New York: Oxford University Press, 1973, pp. 125-150.

Hull, R.F.C. 'Bibliographical Notes on Active Imagination in the Works of C.G. Jung', *Spring, An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought* (1971), 115-120.

Humbert, Elie G. 'Active Imagination: Theory and Practice', *Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought* (1971), 101-114.

Jung, Carl Gustav. *The Structure and Dynamics of the Psyche*, 2ª. edição. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

_____. *Mysterium Coniunctionis*, 2ª. edição, traduzido por R. F. C. Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.

_____. *Psychological Types*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971.

- _____. 'Excerpts from Selected Letters', *Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought* (1971), 121-135.
- _____. *The Symbolic Life, Miscellaneous Writings*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973.
- _____. *Memórias, Sonhos, Reflexões*, reunidas e editadas por Aniela Jaffe, tradução de Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro, RJ: Ed. Nova Fronteira, 1975.
- _____. *O Eu e o inconsciente*, 7/2, traduzido por Dora Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1978.
- _____. *Psicologia do Inconsciente: Dois escritos sobre psicologia analítica*, 7/1, traduzido por Maria Luiza Appy. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1978.
- _____. *The Archetypes and the Collective Unconscious*, traduzido por R. F. C. Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.
- _____. *Alchemical Studies*, traduzido por R. F. C. Hull. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.
- _____. *Analytical Psychology: Notes of the Seminar given in 1925*, organizado por W. McGuire, Princeton, University Press, 1989.
- _____. *Mysterium Coniunctionis*, 14/2: *Rex e Regina; Adão e Eva; A Conjunção*, traduzido por Frei Valdemar do Amaral, O.F.M. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1990.
- _____. *Memories, Dreams, Reflections*, organizado por Aniela Jaffé, traduzido por Richard e Clara Winston. London: Routledge & Kegan Paul, 1963; reeditado London: Fontana Press, 1995.
- _____. *Two Essays on Analytical Psychology*, segunda edição. London: Routledge & Kegan Paul, 1999.
- _____. *The Psychology of Kundalini Yoga: Notes of the Seminar Given in 1932*, organizado por Sonu Shamdasani. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

- _____. *The Red Book: Liber Novus*, edição e introdução de Sonu Shamdasani. London & New York: W.W. Norton & Company, 2009.
- _____. *O Livro Vermelho*, edição sem ilustrações, com introdução de Sonu Shamdasani, traduzido por Edgar Orth. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2013.
- Maillard, Christine. 'Jung, Carl Gustav', em: Wouter J. Hanegraaff (org.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006, pp. 648-653.
- Miller, Jeffrey C. *The Transcendent Function: Jung's Model of Psychological Growth through Dialogue with the Unconscious*. Albany, NY: State University of New York Press, 2004.
- Noll, Richard. *The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
- Pietikäinen, Petteri. *C.G. Jung and the Psychology of Symbolic Forms*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1999.
- Plato, *Phaedrus*, traduzido por Robin Waterfield, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Rieber, Robert B., *The Bifurcation of the Self: The History and Theory of Dissociation and its Disorders*. New York: Springer, 2006.
- Shamdasani, Sonu. 'Memories, Dreams, Omissions', *Spring: A Journal of Archetype and Culture* 57 (1995), 111-132.
- _____. *Jung and the Making of Modern Psychotherapy, The Dream of a Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Stevens, Anthony. *Jung, A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Van den Doel, Marieke J.E. e Wouter J. Hanegraaff, 'Imagination', em: Wouter J. Hanegraaff (org.), *The Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006, pp. 606-616.

Vannoy Adams, Michael. 'The Archetypal School', em: Polly Young-Eisendrath e Terence Dawson (orgs.), *The Cambridge Companion to Jung*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 107-124.

Von Franz, Marie-Louise. *Psychotherapy*. Boston: Shambhala, 1997.

_____. *C.G. Jung: His Myth in Our Time*. Toronto: Inner City Books, 1998.

Von Hendy, Andrew. *The Modern Construction of Myth*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2002.

Weeks, Andrew. *German Mysticism, a Literary and Intellectual History*. Albany: State University of New York Press, 1993.

Willard, Thomas. 'The Enigma of Nicolas Barnaud: An Alchemical Riddle from Early Modern France', em: Caron, et al (orgs.), *Ésotérisme, gnosés & imaginaire symbolique: mélanges offerts à Antoine Faivre*. Leuven: Peeters, 2001, pp. 199-213.

Witzig, James, 'Theodore Flournoy - A Friend Indeed', *Journal of Analytical Psychology* 27 (1982), 131-148.

Woodman, Ross. *Sanity, Madness, Transformation: The Psyche in Romanticism*. Toronto: Toronto University Press, 2005.

Yoshida, Hiromi. *Joyce and Jung*. New York: Peter Lang, 2007.