

EXPERIÊNCIA E SENTIDO NO PENSAMENTO DE CARL GUSTAV JUNG: UM PERCURSO PELO LIVRO VERMELHO

EXPERIENCE AND MEANING IN CARL GUSTAV JUNG'S THOUGHT:
READINGS OF THE RED BOOK

RODRIGO BARROS GEWEHR*
AMANDA BARROS PEREIRA PALMEIRA**

Abstract: The attempt to comprehend the psychic experience is a constancy in Jung's work, the basis according to which his clinical practice and theoretical constructs were developed. The inner experience thus acquires both the status of cause and aim of the psychic fact. Within this context, *The Red Book* represents an important source for research, because of its biographical character and by what it presents as indications of important theoretical concepts. In this essay, we will address Jung's approaches to the question of sense (*Sinn*) and meaning (*Bedeutung*) in *The Red Book* and how these themes intertwine in the psychic experience.

Keywords: Carl Gustav Jung, Red Book, Psychic Experience, Sense, Sinn

Resumo: A busca pela compreensão da experiência psíquica é uma constante na obra de Jung, base a partir da qual sua prática clínica e seus construtos teóricos constituíram-se. A experiência interior adquire, assim, tanto o estatuto de causa como o de meta do fato psíquico. Neste contexto, o *Livro Vermelho* representa importante fonte de pesquisa, por seu caráter biográfico e também pelo

Résumé: L'œuvre de Jung est caractérisé par une quête constante du sens de l'expérience psychique, cela est même le fondement et de sa pratique clinique et de sa théorie. L'expérience intérieure acquiert, de ce fait, le double statut de cause et but du fait psychique. Dans ce contexte, le *Livre Rouge* est une importante source de recherche, à la fois pour ses aspects biographiques et pour

* Professor do Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), e-mail: rodrigo.gewehr@ip.ufal.br. [Orcid.org/0000-0002-3274-7032](https://orcid.org/0000-0002-3274-7032).

** Graduada em Psicologia pela UFAL. Grupo de Pesquisa Epistemologia e ciência psicológica (UFAL); e-mail: maddyxpp@gmail.com, orcid.org/0000-0002-2969-0178.

que há nele de indícios para importantes conceitos teóricos. Iremos abordar, neste ensaio, as aproximações de Jung, no *Livro Vermelho*, ao problema do sentido (*Sinn*) e do significado (*Beudeutung*), e como essas noções se entrelaçam na experiência psíquica.

Palavras-chave: Carl Gustav Jung, Livro Vermelho, Experiência psíquica, Sentido, Sinn

ce qu'il porte d'indices sur des concepts majeurs de son œuvre. Nous envisageons ici les approches de Jung au sens (*Sinn*) et à la signification (*Bedeutung*), et la façon dont ces notions s'entrelacent dans l'expérience psychique.

Mots-clés: Carl Gustav Jung, Livre Rouge, Expérience psychique, Sens, Sinn

Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewussten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewusstseins. (...) Ist diese Unmöglichkeit nur eine scheinbare, so ist es die erste Aufgabe der Wissenschaft von der Seele, darzulegen, auf welche Weise der Geist des Menschen in diese Tiefen hinabzusteigen vermöge.

Carl Gustav Carus¹

É possível afirmar o sentido de uma experiência? Ou, mais propriamente, que uma experiência *tem* ou *faz* sentido? A rigor, pensar a experiência exige um nível, por mínimo que seja, de compreensão. Do contrário, dificilmente poderíamos nos referenciar ao que acontece com nosso corpo, e nenhuma unidade de experiência seria possível, nenhum conjunto ordenado de sensações, internas ou externas, poderiam ser atribuídas ao eu, ainda que a resultante dos acontecimentos fosse eventualmente a aniquilação do organismo. Disso decorre que, para pensarmos um acontecimento em termos de experiência é preciso que haja certa relação entre acontecimento e consciência. Desta relação, uma vez que exige certa apropriação do acontecimento, pode emergir algo que denominamos compreensão.

Nesse primeiro nível de abordagem, ainda não é possível afirmar se a compreensão obtida pelo confronto com o acontecimento é possível atribuir algum juízo de verdade ou veracidade, se se trata de uma ilusão perceptiva ou de uma fantasia. No entanto, admitida a possibilidade da experiência, a questão do sentido surge inevitavelmente, e com ela uma série de crivos lógicos e valorativos. Não que seja necessário impor à experiência um sentido para justificá-la, mas sim pelo fato de que há no ser humano um impulso à compreensão. Independente das justificativas, e mesmo que não sejamos

¹ Carl Gustav Carus, *Psyche: Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (Pforzheim: Flammer und Hofmann, 1846), 1.

minimamente capazes de assimilá-la, a experiência surge no horizonte da consciência como um estranhamento mais ou menos radical, e por isso nos convoca ao sentido.

Não se trata, pois, de pensar o sentido como simples capacidade de perceber sensações, ou apenas como faculdade formal de atribuir à experiência uma concordância qualquer entre sujeito e objeto. Essas dimensões do sentido, e por conseguinte da experiência, embora sejam fundamentais para sua apreensão formal, passam ao largo de um elemento estrutural de todo construto epistêmico, o sujeito psíquico, e através deste, os atravessamentos de ordem afetiva e cognitiva que permitem, mas seguidamente também distorcem, nossa capacidade de experienciar e de conhecer.

“As únicas coisas que experienciamos imediatamente são os conteúdos da consciência. Ao dizer isso, não estou tentando reduzir o ‘mundo’ à ‘ideia’ que temos dele²”. Neste texto de 1927, Jung está buscando parâmetros para um método de apreensão da dimensão psíquica da experiência, não somente em sua singularidade, mas também em suas invariâncias. A primeira constatação a que chega é a de que toda experiência está estruturalmente relacionada ao sujeito psíquico, e particularmente, nesta abordagem inicial, à consciência. Mas não se trata, por esta via, de reduzir a experiência à psicologia, numa espécie de solipsismo que nos condenaria a um relativismo impossível de ser sanado. “O que estou tentando enfatizar poderia ser dito, num outro ponto de vista, afirmando: a vida é uma função do átomo de carbono. Esta analogia revela as limitações da perspectiva de um especialista³”.

Trata-se de ressaltar, aqui, uma estrutura geral de funcionamento. Da mesma forma que afirmar a vida como função do átomo de carbono pouco ou nada diz sobre os desdobramentos que nos levam do átomo de carbono aos ecossistemas; declarar que toda experiência que temos diretamente é a da consciência pouco nos ensina acerca das inúmeras formas de apreender a vida e suas vicissitudes. E assim como podemos falar de arranjos complexos de moléculas de carbono que resultam nas mais variadas composições materiais, também no que diz respeito aos processos psíquicos, as experiências que acumulamos, filo e ontogeneticamente, são emaranhados complexos cujo sentido não se esgota na consciência. Pelo contrário, mesmo nossas experiências mais corriqueiras – do ato de falar à forma como nos relacionamos com o corpo próprio e alheio, bem como todo nosso potencial de comunicação, tudo está codificado por uma série de fatores cujos traços mais longínquos nos escapam e ainda assim demarcam inúmeros parâmetros de nossas ações.

² C. G. Jung (1927), *The Structure of the Psyche* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 139-140.

³ Jung, *The Structure*, 140.

Em sua obra, Jung recorre com frequência a essa discussão, a fim de melhor assentar seu ponto de vista. Nas conferências que ministrou na Universidade de Fordham, em 1912, e já numa postura marcadamente crítica à psicanálise, o autor insiste sobre o fato de que operações demasiadamente reducionistas no campo do fato psíquico equivaleriam a “tratar da Catedral de Colônia num livro-texto de mineralogia, com base no fato de ela ser largamente constituída de pedras⁴”. O sentido da experiência psíquica, que serve de base para nossa apreensão do mundo, não poderia ser reduzido nem à consciência – por faltar a esta elementos que deem conta de fatos tão básicos como os sonhos, os sintomas, os mitos; nem a modelos explicativos reducionistas, e no caso em questão, o modelo causal. Para Jung, haveria, na redução do fato psíquico ao princípio de causalidade, uma concomitante redução dos sentidos possíveis de uma experiência.

Se queremos entender algo psicológico, devemos ter em mente que todo conhecimento é subjetivamente condicionado. O mundo não é apenas “objetivo”; ele é também como nós o vemos. Isso é ainda mais verdadeiro para a psique. Evidentemente, é possível compreender a psique objetivamente, tanto quanto é possível compreender desta forma o Fausto ou a Catedral de Colônia. Neste entendimento objetivo reside todo valor e ausência de valor da atual psicologia experimental e da psicanálise. Mas a mentalidade científica, na medida em que pensa causalmente, é incapaz de entendimento prospectivo⁵.

Esse entendimento prospectivo, por sua vez, retorna à questão do sentido da experiência e não apenas visando a dimensão do significado do fato psíquico isolado, mas exigindo também que se o pense em termos de conjunto, de síntese de afetos e vetor de ação. Na visão de Jung, existiria na psique um movimento complementar ao procedimento analítico, que diz respeito à realização de si mesma e à concomitante apreensão da realidade que isso exige. Esse movimento, além de objetivar-se pela via da análise das possibilidades de realização, também é impulsionado pelo vetor da sua efetivação, pelo fim almejado. Esse aspecto prospectivo é sintético pois conjuga, em última instância, toda a história de vida do sujeito agente. Não é possível, por conseguinte, apreender a totalidade do fato psíquico apenas através de seus elementos, razão pela qual o procedimento analítico precisa ser complementado por outro, de caráter sintético.

Isso já estava posto como problema para Jung desde suas conversas iniciais com Freud. Em carta de 12/04/1909, na qual relata brevemente o caso

⁴ C. G. Jung (1913), *The Theory of Psychoanalysis* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 123.

⁵ C. G. Jung (1915), *On Psychological Understanding* (New York: Pantheon Books Inc., 1960), 182.

de uma paciente que começara a atender, Jung fala em tendências prospectivas do ser humano, e afirma que “se existe uma psicanálise, deve existir também uma psicossíntese⁶”. O relato segue afirmando que o inconsciente da paciente preparava, em concomitância com fatores externos, um novo fato, consoante a seu sintoma. Disso decorreria o *efeito objetivo* da tendência prospectiva.

Nesta encruzilhada entre objetividade e subjetividade, na qual a psique está situada como fator primordial de condição do conhecimento, esse vetor de sentido que se estabelece através da ideia de prospectivo faz com que os fatos psíquicos sejam pensados não apenas como causadores de nossas atitudes, mas também indicadores. É a partir desta perspectiva que Jung se lança a pensar o símbolo, entendendo mitos e imagens religiosas não mais como representantes de um passado civilizatório ou de alguma carência individual, mas como formas de apresentação dessa estrutura prospectiva e sintética da psique.

E esta operação de síntese, em sua exigência de apreensão de conjunto, é que garantiria o salto de compreensão do sentido, não só do fato psíquico, como também do Fausto ou da Catedral de Colônia, para além de todos os planos de análise possíveis dessas obras. “Alguém que entenda *Fausto* “objetivamente”, partindo do ponto de vista causal, é – para tomar um exemplo drástico – como um homem que tenta entender uma catedral gótica a partir de seus aspectos histórico, técnico e finalmente mineralógico⁷”. E Jung segue o texto justamente se interrogando: Mas onde reside o sentido⁸ deste maravilhoso edifício? Qual o objetivo do homem medieval com essa obra? Questões que ultrapassam a capacidade do ponto de vista causal, segundo Jung, dada sua *intensão construtiva*, convocando assim a necessidade de uma visada sintética, sem a qual o sentido da experiência fica prejudicado, posto que uma de suas dimensões, no caso a dimensão valorativa, não encontraria um logos possível.

Por muito que esta visada sintética pareça inapropriada ou mesmo anacrônica ao pensamento científico, ocorre que ela nos quer propiciar um ponto de vista e um método para dar conta de parte significativa da experiência humana, pelo fato de sermos compelidos a valorar o que nos acontece. Seja por que um acontecimento pode trazer uma experiência de dor ou de satisfação ao corpo próprio, seja por ele remeter à não menos fundamental tendência

⁶ S. Freud e C. G. Jung, *Correspondance 1906 – 1914* (Paris: Gallimard, 1992), 294. (carta 138 J)

⁷ Jung, *On Psychological Understanding*, 182.

⁸ O texto em Inglês apresenta o termo *meaning*. O texto em Alemão, traduzido da versão original inglesa, traz, nesta mesma parte, o termo *Sinn*. Cf. C. G. Jung, *Nachtrag zu Der Inhalt der Psychose* (Leipzig/Wien: Franz Deuticke, 1914), 30.

a valorar ideias, sentimentos, sensações, fato é que a dimensão valorativa é constituinte da própria definição de experiência, sobretudo se considerarmos que mesmo uma análise minuciosa de um acontecimento é, por si só, uma atividade que deriva de algum grau de valoração.

Entender a psique causalmente é entendê-la apenas pela metade. Um entendimento causal do *Fausto* conta-nos claramente como ele se tornou um trabalho de arte finalizado, mas não nos mostra seu sentido vivo⁹¹⁰. Aqui fica demarcada a diferença entre os dois procedimentos, causal e sintético, e o quanto a perspectiva sintética está aliada mais diretamente à apreensão do sentido de uma experiência psíquica. O processo de análise, embora indispensável, precisa ser complementado, a fim de que as valências afetivas e a função de um fato psíquico possam ser estabelecidas mais amplamente.

Tendo isso em vista, não é estranho notar que Jung se dedique, ao longo do *Livro Vermelho* – texto que *a posteriori* vem sendo compreendido como espécie de matriz de toda sua obra¹¹ – a confrontar a experiência psíquica que estava vivendo, com o intuito de compreender o sentido das imagens que lhe ocorriam. Nessa travessia, cheia de percalços, a própria noção de sentido se vê questionada, e vemos desfilar termos tais como sentido supremo (*Übersinn*), tolice (*Unsinn*), sentido vindouro (*komend Sinn*), sentido obscuro (*geheimen Sinn*), sentido no absurdo (*Sinn im Widersinn*). Uma série de aproximações a essa questão de fundo, que subjaz à ideia mesma de um *sentido vivo*, ou seja, à compreensão, ainda que inicialmente obscura, de que não somente atribuímos sentido às experiências, como elas mesmas trazem consigo vetores de sentido, os quais podem se impor e irromper em nossas vidas com a intransigência dos automatismos. Por isso Jung insiste que “quanto mais inconsciente um homem for, mais ele irá se enquadrar no cânone geral do comportamento psíquico¹²”. Noutros termos, a interrogação permanente dos sentidos de uma dada experiência é fator determinante no processo de individuação, e por conseguinte, de integração psíquica.

Essa interrogação pelo sentido de uma experiência, que passa necessariamente por um questionamento acerca da psique, sua estrutura e funcionamento; que exige atravessar questões tão duras quanto saber se há de fato algum sentido nas experiências, ou se os sentidos são algo além de fabrica-

⁹ *Living meaning* e *lebendigen Sinn* na versão alemã. Jung, *Nachtrag*, 31

¹⁰ Jung, *On Psychological Understanding*, 183.

¹¹ Cf. Murray Stein, “How to read The Red Book and why”, in *Journal of Analytical Psychology*, vol. 57, n.º 3 (2012), 280-298; e Sonu Shamdasani, “Jung’s practice of the image”, in *Journal of Sandplay Therapy*, vol. 24, n.º 1 (2015), 7-22.

¹² C. G. Jung (1947), *On the Nature of the Psyche* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 160.

ções; esse confronto se constitui como temporalidade subjetiva e travessia necessária para que se possa habitar a vida de modo menos indiferenciado.

Retomando a questão do Fausto, e enfatizando aqui o aspecto coletivo do problema do sentido, Jung afirma, com base em Burckhardt: Fausto toca uma corda na alma de cada alemão¹³. É uma corda que segue ressoando não apenas na Alemanha, mas que fala também de um destino comum, que traz em si a dimensão sombria que jaz sob a arquitetura racional do homem moderno, representada pelo pacto de Fausto com Mefistófeles. Se as reflexões de Jung sobre o pós-guerra, em 1945, salientam esse aspecto coletivo, podemos afirmar que as mesmas questões estão já colocadas no *Livro Vermelho*, todavia observadas, neste, a partir de uma perspectiva que privilegia o âmbito singular do problema, sem que estes polos sejam excludentes. Pelo contrário. A trajetória do pensamento de Jung nos mostra a preocupação do autor em exemplificar exaustivamente o caráter complementar das dualidades que tratamos como dicotomias, dentre elas, singular e coletivo.

Parece-nos importante, por conseguinte, adentrar nalgumas minúcias do *Livro Vermelho* ou *Liber Novus*, uma vez que neste trabalho, Jung está lidando diretamente com o problema desse modo de apreensão da experiência que se dá pela via sintética, construtiva, prospectiva; e que visa coordenar afeto e razão, sentido e significado, espírito da profundidade e espírito do tempo. A experiência interior que lhe serve de base é fundamento não somente de um pensamento teórico, mas também de uma prática clínica, e de um método terapêutico. Para chegar a esse ponto, foi preciso que interrogasse o sentido e a função das produções psíquicas, trabalho que pode ser resumido na ideia de que *die Addition von Nullen niemals eins ergibt*¹⁴, a soma de zeros jamais resultará em um. Há, pois, um trabalho ativo da psique, tanto na apreensão quanto na invenção da vida.

Notas introdutórias ao Livro Vermelho

Aconteceu em outubro de 1913, quando estava sozinho numa viagem, que fui de repente surpreendido em pleno dia por uma visão [*Gesicht*]: vi um dilúvio gigantesco que encobriu todos os países nórdicos e baixos entre o Mar do Norte e os Alpes. Estendia-se da Inglaterra até a Rússia, das costas do Mar do Norte até quase os Alpes. Eu via as ondas amarelas, os destroços fluando e a morte de incontáveis milhares.

¹³ Cf. C. G. Jung (1945), *After the Catastrophe* (Princeton: Princeton University Press, 1978).

¹⁴ C. G. Jung (1956), “Gegenwart und Zukunft”, in *Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur*, Bd 36, Heft 12 (Zürich: Rascher-Verlag, 1956/1957), 13.

Esta visão durou duas horas, ela me desconcertou e me fez mal. Não fui capaz de interpreta-la. Passaram-se duas semanas e então a visão voltou mais impetuosa do que antes, e uma voz interior [*eine innere Stimme*] falou: “Observa bem, é totalmente real e assim será. Não podes desesperar por isso”. Eu lutei novamente por duas horas com esta visão, mas ela me manteve preso. Isto me deixou esgotado e perturbado. E pensei que meu espírito havia ficado doente¹⁵.

Esse é o ponto de partida para uma longa travessia interior; “meu experimento mais difícil¹⁶” como o próprio Jung afirma em dezembro de 1913, logo após o início da série de fantasias que o assolaram por vários anos e constituíram a tessitura das narrativas que vão se construindo, e sendo em seguida interpretadas, ao longo do texto. Com efeito, a escrita deste livro – no qual o autor trabalhou por mais de 16 anos e que ficou “inacabado”¹⁷ – marca um processo de “confronto com o inconsciente¹⁸” que permanecerá uma atividade intensa até 1930, muito embora “suas tormentosas dúvidas a respeito de sua própria sanidade¹⁹” tenham sido uma constante ao longo da vida, e aliviadas apenas pela sua capacidade de trabalho e pelo efeito social de suas obras.

¹⁵ C. G. Jung, *O Livro Vermelho* (Petrópolis: Vozes, 2013), 113.

¹⁶ Jung, *O Livro Vermelho*, 21.

¹⁷ No Epílogo ao *Livro Vermelho*, escrito em 1959, Jung escreve: “Trabalhei neste livro por 16 anos. O conhecimento da alquimia, em 1930, afastou-me dele. O começo do fim veio em 1928, quando Wilhelm me enviou o texto da “Flor de Ouro”, um tratado alquimista. Então o conteúdo deste livro encontrou o caminho da realidade e eu não consegui mais continuar o trabalho. Ao observador superficial isto parecerá uma loucura. E teria se tornado isso mesmo, se eu não tivesse conseguido deter a força dominadora das experiências originais. Com a ajuda da alquimia pude finalmente ordena-las dentro de um todo.” (Jung, *O Livro Vermelho*, 489). Esta transição é grandemente importante por pelo menos duas razões: em primeiro lugar, marca o início de um importante trabalho teórico de Jung, no qual o autor investe na busca dos sentidos psíquicos das imagens alquímicas, dentro do princípio de que elas remeteriam a uma experiência psíquica, na transição do mundo clássico ao mundo moderno. Em segundo lugar, delimita um processo de transição entre o mundo interior e a cultura, enfatizando a ideia de fundo de sua psicologia, qual seja, a de que há correspondências possíveis “entre fantasias privadas e eventos públicos” (Cf. Sonu Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho* (Petrópolis: Vozes, 2013), 26). O epílogo em si mostra, ainda, a *consciência biográfica* de Jung, que reconhecia o potencial desse trabalho e seu possível destino, muito embora tenha hesitado enormemente em autorizar sua publicação. Esta se deu, de fato, em 2009, mais de trinta anos após sua morte.

¹⁸ Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho*, 79.

¹⁹ Cf. Barbara Hannah, apud Sonu Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho*, 16, nota 43.

O trabalho de confronto com as fantasias que emergiam espontaneamente guardou um caráter paradoxal, uma vez que foram, a um só tempo, questionamento contínuo sobre sua condição psíquica – a ponto de interrogar no que se diferenciava de Schreber, por exemplo²⁰ – e também a fonte primária de toda sua obra posterior. “Toda sua obra e tudo quanto realizou posteriormente proveio dessas imaginações²¹”. Não é, pois, exagero que se veja esse trabalho como o livro central de sua obra. Inúmeros conceitos que serão posteriormente desenvolvidos na obra teórica encontram aqui não apenas sua justificação, mas sobretudo o terreno onde foram germinados.

Experiência interior, vivência das imagens do inconsciente, confiança no sentido íntimo dessas imagens, são esses, poder-se-ia dizer, os motes propulsores de todo o percurso do livro. Não tendo condições de controlar as imagens que lhe vinham à mente, restava a Jung esperar, seguir vivendo e observando as fantasias²², ao risco de si mesmo. Talvez o grande valor deste livro esteja no fato de ele retrair a trajetória de uma experiência que se deu no limite da sanidade, a um passo do ponto de não-retorno. Se Jung se questiona acerca da proximidade desta experiência com o que acometeu Schreber é por que sentia o quanto estava, em certo sentido, *flertando com o demônio*.

“A diferença entre esse estado e a insanidade estava no fato de que ele era intencional²³”. Mas se essa intencionalidade hoje nos serve como espécie de linha demarcatória entre uma experiência bem-sucedida e a deriva na loucura, ela estava longe de ser uma garantia ao longo do percurso. Numa de suas fantasias – entre 14 e 18 de janeiro de 1914²⁴ –, a questão da loucura emerge de forma contundente. Um dos momentos mais insólitos do livro, no qual sua alma o leva a admitir a loucura de si mesmo e a precariedade de todos os conhecimentos sobre a vida. “Esta é a noite em que todos os diques se romperam”, afirma Jung, “em que se move o que antes estava firme, em que as pedras se transformaram em cobras e todo o ser vivo ficou paralisado.

²⁰ “Ich habe mir Muehe gegeben, den psychischen Voraussetzungen, unter denen diese Bilder auftauchten, nachzukommen. Dach ist es so, wie wenn riesige einzelne Bloecke auf mich heruntergestuerzt waeren, die kaum zusammenhaengen. Ein Donnerwetter loeste das andere ab. Und das konnte ich nur in hoechst unbeholfener Sprache ausdruecken. Es ist ein Wunder, dass es mich nicht zerbrochen hat. – Andere sind davon zerbrochen worden, Schreber z.B, das ist einer, der davon zerbrochen wurde” (C. G. Jung, *Protocols for Memories, Dreams, Reflections* (Washington, D.C.: Library of Congress, 1983), 1064). Daniel Paul Schreber foi um juiz alemão diagnosticado com esquizofrenia paranoide, e que entrou para a história da psicopatologia por ter escrito as memórias de suas crises, *Memórias de um doente dos nervos*, que foram analisadas em detalhe por Freud, a partir de uma indicação de Jung, em seu livro *O caso Schreber*.

²¹ Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho*, 79.

²² Cf. Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho*, 15.

²³ Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho*, 46.

²⁴ Na qual encontra um bibliotecário e acaba num manicômio.

É uma trama de palavras? Então a trama de palavras é inferno para aquele que nela está preso²⁵”.

O elemento desestabilizador aqui talvez seja o retorno sobre a própria linguagem, a ideia de fundo de que se essa admissão de loucura for apenas mais um jogo de palavras, isso não o poupa da insanidade, pois a loucura [*Wahnsinn*] “é uma forma especial de espírito [*besondere Form des Geists*] que adere a todas as teorias e filosofias, mais ainda à vida de todo dia, pois a própria vida está cheia de tolices e é profundamente irracional [*unvernünftig*]²⁶”. Estar preso a essa trama de palavras torna qualquer saída impossível, uma vez que a linguagem pode absorver todo tipo de significado, pode reiniciar *ad infinitum* o jogo especular dos significados que se sobrepõem e recompõem ao sabor do delírio de cada qual. A loucura, em suma, estaria na própria tessitura das palavras, no modo como nos apropriamos delas sem nos darmos conta que as palavras puxam para cima o submundo [*Unterwelt*].

Não à toa Jung convoca aqui a ideia de caos, como se houvesse percebido a armadilha, como se tivesse sentido que o ato de reduzir aquela profusão de imagens a mero exercício de imaginação não garantiria nenhuma solidez a seu sentimento ou a seu raciocínio, de modo que se poderia perder no próprio jogo especular de interpretação. Porém “o mais essencial não era interpretar ou compreender as fantasias, mas vivenciá-las²⁷”, deixar-se levar. Nisso se conjugam as três dimensões acima citadas: trata-se sem dúvida de uma experiência em primeira pessoa, vivenciada no corpo próprio, e fundamentada numa tênue, obscura confiança de que para além dos significados todos que se podem construir por meio de análise e interpretação, há também um sentido para aquela experiência, um aprendizado a ser adquirido.

“Mais altura exige maior virtude. Não a possuímos. Temos de primeiro criá-la, aprendendo a viver com nosso não-poder [*nicht können*]. A ele temos de dar vida, pois como poderia evoluir para o poder [*können*] senão assim?²⁸”. E aprendizado que é também desaprendizado, pois exige o ultrapassamento dos significados construídos pela tradição, notadamente a tradição psiquiátrica e da chamada psicologia experimental, à experiência psíquica. Ultrapassamento também da erudição, como observa o eremita de outra de suas visões: “Só com a mudança de aprendizado [*umlernen*] passei muitos anos. Tu também já mudaste alguma vez de aprendizado [*umgelernt*]? – Então deves saber que é preciso muito tempo para isso²⁹”.

²⁵ Jung, *O Livro Vermelho*, 312.

²⁶ Jung, *O Livro Vermelho*, 308.

²⁷ Jung, *O Livro Vermelho*, 73.

²⁸ Jung, *O Livro Vermelho*, 140.

²⁹ Jung, *O Livro Vermelho*, 220. A versão inglesa traduz *umlernen* por *unlearning* e *umgelernt* por *unlearned* (Cf. C. G. Jung, *The Red Book – Liber Novus* (New York/

Esse *umlernen* só se dá pela via da experiência interior, pelo desprendimento de si, e necessita de uma dimensão de confiança no sentido da experiência a fim de não cair numa deriva infinita na vastidão da psique. Desde o início dessa travessia, Jung havia aprendido com o *espírito da profundidade* que “existe um saber do coração, que dá esclarecimentos mais profundos³⁰”. Uma vez mais retoma-se aqui as dimensões da vivência, do sentido e da confiança, que balizaram o percurso.

Mas não se trata apenas de uma vivência pessoal, pois através desta Jung reposiciona-se também como teórico, e como terapeuta. A partir dessa época, Jung reformula também sua prática. Se sua trajetória profissional é marcada desde o início pela ideia da “inteligibilidade das formações delirantes³¹”, esse momento marca uma transformação significativa na concepção mesma da psicoterapia: “Não mais preocupada unicamente com o tratamento da psicopatologia, ela tornou-se uma prática para possibilitar o desenvolvimento ulterior do indivíduo³²”, e com isso superar o que Jung considerava o mal-estar contemporâneo da alienação espiritual³³. Todo um aparelho teórico se constitui em torno dessa ideia de fundo. E um aparato alimentado por uma ideia de objetividade e universalidade, na medida em que Jung estava trabalhando na formulação de um modelo geral de estrutura e funcionamento do aparelho psíquico.

Independente de como classifiquemos esse trabalho, se se trata de arte, teoria, literatura, delírio, fato é que o método intuitivo que alicerçou todo o pensamento e prática junguiana tem aqui seu laboratório mais expressivo. Trata-se de um experimento da experiência interior como método de conhecimento, e de “cura”, experimento que alça a noção de sentido a um estatuto paradoxal de farol da experiência interior, e ao mesmo tempo da dimensão objetiva do inconsciente, “dura como granito e pesada como chumbo³⁴”. O sentido não apenas se constrói como também emerge, fato que os sonhos, mitos e símbolos mostram desde sempre.

Para dar conta desse método, e do lugar central atribuído à noção de sentido, Jung constrói um uso bastante preciso do vocabulário, salientando

London: Philemon Foundation and W. W. Norton & Co., 2009), 269. Parece-nos que a ideia de “desaprender” vai mais além de uma mudança de aprendizado e diz respeito a um abandonar-se, a um desapegar-se de tudo aquilo que consideramos formas de conhecimento, a fim de criar o ambiente necessário à emergência de um saber espontâneo.

³⁰ Jung, *O Livro Vermelho*, 121.

³¹ Cf. Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho*, 9.

³² Cf. Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho*, 67.

³³ Cf. Shamdasani, *Introdução ao Livro Vermelho*, 43.

³⁴ C. G. Jung (1946), *Epilogue to “Essays on Contemporary Events”* (Princeton: Princeton University Press, 1970), 235.

que “sentido” [*Sinn*] e “significado” [*Bedeutung*], assim como “espírito do tempo” [*Geist der Zeit*] e “espírito da profundidade” [*Geist der Tiefe*], remetem a estratos diferentes da experiência interior. Poderíamos aqui também falar de uma dimensão do conhecimento que se opõe à dimensão do saber; da explicação contraposta à compreensão.

Sobre a experiência interior

Eu me amputo do emaranhado ardiloso dos significados que eu dei ao além de mim. E minha faca corta ainda mais fundo e me separa dos significados que dei a mim mesmo. Aprofundo o corte até a medula, até que todo o significativo se desprenda de mim, até não ser mais nada do que poderia parecer a mim, até saber apenas ainda que sou, sem saber o que sou³⁵.

A trajetória teórica de Jung, e também sua biografia, estão marcadas por uma busca constante de compreensão da experiência interior. O *Livro Vermelho* atesta isso de forma contundente, uma vez que se mostra como entrelaçamento destas duas dimensões, teórica e biográfica. A busca pelo sentido do momento particular que estava vivendo ao longo da escrita deste livro passa por um atravessamento dos significados todos que havia construído ao longo de sua vida. Tanto no que diz respeito a suas crenças pessoais, quanto às “crenças” de caráter científico em relação à psique, que cultivara durante sua formação acadêmica e profissional, há um processo de contínua desidentificação com valores, ideais, saberes.

Logo no início do livro, seu conhecimento sobre a psique é colocado em xeque: “Naquele tempo estava ainda totalmente preso ao espírito dessa época e pensava de outro modo sobre a alma [*Seele*] humana. Eu pensava e falava muita coisa da alma, sabia muitas palavras eruditas sobre ela, eu a analisei e fiz dela um objeto da ciência”³⁶. Existe aqui já um primeiro corte, um estranhamento entre o conhecimento adquirido em sua prática psiquiátrica, e sua vivência de imagens, visões, vozes. À época, Jung era já um profissional com notoriedade nos meios psiquiátricos, e também um destacado estudioso da psicanálise, de modo que podia de fato acreditar-se *conhecedor da alma*.

No entanto, esse conhecimento acadêmico e literário é posto à prova a partir do momento em que Jung se vê confrontado a “delírios” que seriam típicos de seus pacientes, e dos livros eruditos que lera. O conhecimento objetivado da alma, um conhecimento a partir da exterioridade – para retomar os termos de Maine de Biran³⁷, mostra-se limitado e limitante, acaba

³⁵ Jung, *O Livro Vermelho*, 333.

³⁶ Jung, *O Livro Vermelho*, 117.

³⁷ Cf. Luís António Umbelino, *Somatologia Subjectiva : Apercepção de si e corpo em Maine de Biran* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010).

por reduzir as possibilidades de compreensão da experiência interior. “Tive de reconhecer”, prossegue Jung, “que aquilo que anteriormente eu designei como minha alma não foi na verdade minha alma, mas um sistema doutrinário morto”³⁸.

Os significados possíveis da alma, o arcabouço teórico que lhe permitiu criar, entre outros, um experimento de associação de palavras que visava explicar o funcionamento psíquico, tudo isso se torna insuficiente diante da insistência com que o “espírito da profundidade” o assolava, incitando-o a observar de outro modo os fenômenos psíquicos.

E isso se aplica também às suas crenças de fundo, à cultura na qual foi criado. As crenças religiosas nas quais estava imerso se viram frontalmente questionadas ao longo desse *confronto com o inconsciente*. Vários momentos³⁹ do livro remetem ao embate com os significados recebidos pela tradição, e à fixidez e vazio das imagens transmitidas como sagradas:

Compreendi que o Deus, que procuramos no absoluto, não há de ser encontrado no belo, bom, sério, elevado, humano, nem mesmo no divino absolutos. Lá estive uma vez Deus. Entendi que o novo Deus está no relativo. Se Deus é o belo e bom absolutos, como deve abranger a plenitude da vida, que é bela e feia, boa e má, ridícula e séria, humana e inumana?”⁴⁰

A ideia de um Deus *Summum bonum*, criticada mais tarde em Resposta a Jó (1947/2011), mostra aqui sua limitação, e toda a arquitetura em torno dessa imagem será criticada, colocada em análise com base na experiência psíquica de uma vida plena de contradições, dissensos, insensatez.

A única forma de Deus não perecer é guardar a contradição que habita o ser humano, pois expressando em si os opostos que povoam a alma humana, mantém o potencial de reverberar a experiência interior, apesar de ser um conceito *impossivelmente paradoxal*⁴¹. “O Deus da palavra é frio e morto e brilha de longe como a lua, enigmática e inatingível”⁴². A experiência humana precisa incluir aquilo que foi relegado ao esquecimento, aquilo que foi expurgado como sendo da ordem do demoníaco, do pecado, da feiura, da loucura. Compreender as trevas de si e do mundo é, para Jung, um trabalho

³⁸ Jung, *O Livro Vermelho*, 117.

³⁹ Esse é um dos temas fundamentais do Livro Vermelho, e permanece como presença constante durante todo o processo de elaboração das imagens. Cf. por exemplo, nos capítulos Assassinato do Herói, Concepção de Deus, O Vermelho, O Eremita e boa parte de Aprofundamentos (Jung, *O Livro Vermelho*, 145-148, 148-156, 190-197, 215-225, 405-488).

⁴⁰ Jung, *O Livro Vermelho*, 150 e 126 (nota de pé de página).

⁴¹ C. G. Jung (1928), *A energia psíquica*, (Petrópolis: Vozes, 2017), 80.

⁴² Jung, *O Livro Vermelho*, 224.

fundamental, e trabalho que se dá através da experiência da paixão, em todas as formas, vivida no próprio corpo.⁴³

A compreensão da experiência através do sentido

No que concerne à questão que nos serve de base, sobre se é possível afirmar que uma experiência tem ou faz sentido, o *Livro Vermelho* parte de um contexto bastante específico e da tentativa de entender uma experiência que, a princípio, apresenta-se como incompreensível. É diante de tal não-compreensão que Jung explora a noção de sentido e resgata a dinâmica entre sentido e significado. Constatando o modo como aquelas imagens e acontecimentos parecem indecifráveis, ele é levado a reconhecer, através desse questionamento, os limites de seu próprio conhecimento⁴⁴.

A fim de reconstruir o percurso argumentativo empregado por Jung na compreensão da experiência interior e a relação que ele estabelece com o sentido, faz-se antes necessário recuperar a caracterização do estado de dúvida que ele identifica em si mesmo. A primeira parte do livro mostra as tentativas iniciais de elaboração da experiência com as imagens do inconsciente. “A visão do dilúvio tomou conta de mim, e eu senti o espírito da profundidade, mas eu não o entendia”⁴⁵. Para tanto, ele reconhece a ação de duas instâncias, denominadas como espírito da profundidade e espírito da época. Como pano de fundo da dúvida que se instaura, esses dois “espíritos” correspondem à inserção em diferentes ordens de sentido⁴⁶.

Isto pode ser visualizado no modo como Jung reconhece uma dissonância entre os acontecimentos inconscientes que o assolam e o discurso científico que pretende explicar os fatos psíquicos. Já que não consegue compreender a própria experiência interior, apesar de seus estudos psicológicos e conhecimentos científico e filosófico, aquele momento se apresenta a ele como uma

⁴³ “(...) Anyone who wants to know the human psyche will learn next to nothing from experimental psychology. He would be better advised [247] to [abandon exact science] put away his scholar’s gown, bid farewell to his study, and wander with human heart through the world. There, in the horrors of prisons, lunatic asylums and hospitals, in drab suburban pubs, in brothels and gambling-hells, in the salons of the elegant, the Stock Exchanges, Socialist meetings, churches, revivalist gatherings and ecstatic sects, through love and hate, through the experience of passion in every form in his own body, he would reap richer stores of knowledge than text-books a foot thick could give him, and he will know how to doctor the sick with real knowledge of the human soul.” (C. G. Jung (1912), “New Paths in Psychology”, in *Two essays on analytical psychology* (Princeton: Princeton University Press, 1977), 246-247).

⁴⁴ Cf. Jung, *O Livro Vermelho*, nota 36.

⁴⁵ Jung, *O Livro Vermelho*, 113.

⁴⁶ Cf. Jung, *O Livro Vermelho*, 109.

prova do limite da inteligibilidade – seja do próprio fenômeno em questão ou das narrativas sobre a alma. Neste ponto, ele realiza uma distinção fundamental: tudo que está de acordo com a cultura da época e a linguagem científica corrente faz parte do domínio que ele chama espírito da época e aparenta estar em oposição com as visões do inconsciente. A incompatibilidade entre o *Geist der Tiefe* e o *Geist der Zeit* seria o ponto de inflexão onde o espírito da época encontra seu limite de expressão dos acontecimentos.

A diferença entre esses dois estratos de realidade vai se compondo ao longo do livro através da construção de uma linguagem minuciosamente modelada, na qual a ênfase dada ao sentido e ao significado tende a refletir a relação que se estabelece, respectivamente, com o espírito da profundidade e o espírito do tempo. Isso se dá, assim entendemos, pelo fato de o sentido apresentar variadas modulações (*Unsinn, Wahnsinn, Übersinn, komend Sinn, geheimen Sinn*) e remeter a esse estrato mais profundo da experiência humana que é apresentado através da noção de espírito da profundidade. O significado (*Bedeutung*), assim como o espírito do tempo, tende a ser considerado como aquele que apresenta um caráter mais mecânico, de elaboração técnica, de construto delimitado pelos costumes e hábitos de seu tempo. Ainda na conversa com o Eremita, este diz a Jung: “leio os evangelhos e procuro seu sentido vindouro. Conhecemos seu significado como está patente diante de nós, mas não conhecemos seu sentido oculto que aponta para o futuro⁴⁷”. A tensão entre espírito do tempo e espírito da profundidade vai se exprimir, também, na tensão entre sentido e significado, tendo o sentido essa prevalência que o torna, a um só tempo, aquilo que fundamenta e desestabiliza o significado.

Ao receber a visão que o lançou no processo de confronto com o inconsciente, Jung afirma *sentir* o espírito da profundidade, apesar de não o entender. Assumindo que a profundidade e o inconsciente têm algo a dizer, Jung se vê na necessidade de questionar o próprio sistema de linguagem e interpretação dos fatos psíquicos, chegando a declarar: “minha linguagem é imperfeita. Não que eu queira brilhar com palavras, mas por incapacidade de encontrar aquelas palavras é que falo em imagem. Pois não posso pronunciar de outro modo as palavras da profundidade⁴⁸”.

Vale ressaltar que a formulação dessas dimensões da profundidade e do tempo presente surge no contexto da tentativa de compreensão de uma experiência interior radical, e o conseqüente questionamento e desenvolvimento de uma linguagem psicológica. Ou seja, o que está em questão é, diretamente, o conhecimento e a dúvida sobre a experiência interior. A não-compreensão e a inteligibilidade estão associadas à tentativa de formular a própria experiência de acordo com padrões de representação previamente estabelecidos,

⁴⁷ Jung, *O Livro Vermelho*, 230.

⁴⁸ Jung, *O Livro Vermelho*, 112.

o que demonstra um impasse fundamental, que se apresenta na forma dessas duas dimensões que aparentemente se contrapõem. “Precisamos do conhecimento discernidor para esclarecer a confusão que o descobrimento da alma veio trazer. Por isso talvez seja preferível aguardar melhores conhecimentos antes de aceitar tudo com muita fé⁴⁹”. É assim que, através da confusão causada pelo desvelar da autonomia da alma, Jung ressalta o quanto a capacidade e a possibilidade de expressão dos conflitos despertados são determinadas por seu pertencimento a um sistema de representação.

Ao mesmo tempo em que Jung reconhece a impossibilidade de enunciar o que surge da profundidade de modo mais claro, ele reafirma o papel central de um sistema de representação formal. Partindo desse estof, que inclui espírito da época e da profundidade como referências para entender os processos internos de seu funcionamento psíquico, as imagens que lhe surgem acabam sendo reconhecidas como um estado de loucura. Mesmo apontando a existência de uma outra possibilidade de referência, na figura do espírito da profundidade, Jung insiste na impossibilidade de compreensão: como se involuntariamente reconhecesse a correspondência entre sua própria capacidade de compreensão e o espírito da época, Jung é levado a ver somente o absurdo e a loucura em tudo que fuja ao escopo desse referencial.

O modo como Jung questiona a inteligibilidade da experiência interior, bem como seu status de loucura ou absurdo, ocorre através da delimitação das noções de sentido (*Sinn*) e significado (*Bedeutung*), como salientamos acima. A partir da caracterização de um tipo específico de sentido – o sentido supremo (*Übersinn*), ele traça uma série de considerações sobre o “ordenamento de palavras⁵⁰”. Sobre o sentido supremo, Jung afirma que é o trilho [*die Bahn*], o caminho [*der Weg*] e a ponte [*die Brücke*], “não é um sentido (*Sinn*) e não é um absurdo (*Widersinn*)⁵¹”. O que Jung chama de caminho faz referência à compreensão da experiência interior. Nesse panorama, o sentido supremo, tanto quanto a profundidade, implicam em um retorno ao ser e reafirmam a conexão entre este e o mundo através de uma operação que é primordialmente de compreensão e não de explicação⁵². E aqui se pode traçar outro paralelo importante, na construção da linguagem do *Livro Vermelho*: a explicação está para a dimensão do significado, como a compreensão para a do sentido. “Entender [*Verstehen*] uma coisa é ponte e possibilidade de voltar ao trilho [*Bahn*]. Mas explicar [*Erklären*] uma coisa é arbitrariedade e às vezes até assassinato. Contaste os assassinos entre os eruditos?⁵³”

⁴⁹ Jung, *O Livro Vermelho*, 416.

⁵⁰ Jung, *O Livro Vermelho*, 218.

⁵¹ Jung, *O Livro Vermelho*, 109-110.

⁵² Jung, *O Livro Vermelho*, 111.

⁵³ Jung, *O Livro Vermelho*, 111.

No entanto, se a compreensão da alma requer a entrada no sentido supremo, podemos supor que isto ocorre porque, de algum modo, o sentido (*Sinn*) não abarca a profundidade presente na totalidade da experiência interior. Através da sua experiência, Jung percebe que a alma tem uma extensão muito maior que a comportada nos significados dados a ela pelo discurso científico e que o saber que supostamente se refere à alma se apresenta enquanto um sistema fechado e incapaz de estabelecer conexão com aquilo que representa. A dissonância entre o funcionamento da alma e o significado que lhe é atribuído resulta numa falha no sistema interpretativo, a partir da qual não é possível avançar para compreender a própria experiência.

Com isso, Jung passa a tratar das condições de um tipo diferente de conhecimento, através da questão: como é possível observar o mundo interior? É por meio desse questionamento que ele introduz a noção de significado (*Bedeutung*) na construção do sentido (*Sinn*) e do sentido supremo (*Übersinn*).

As coisas não significam nada, só significam em nós. Nós criamos o significado das coisas. O significado é e sempre foi artificial; nós o criamos. Por isso procuramos em nós mesmos o significado das coisas (...) Aquilo de que precisais procede de vós mesmos, isto é, o significado das coisas. O significado das coisas não é o sentido que lhes é próprio. Este sentido encontra-se nos livros eruditos. As coisas não têm sentido⁵⁴.

O significado (*Bedeutung*) seria, pois, tomado como algo próprio a nós, criado (*wir schaffen sie*) e artificial (*kunstliche*), algo todavia necessário e que é fundamental no caminho que nos conduz às noções de alma e de sentido.

Jung afirma a existência de um sentido próprio às coisas, mas que se encontra nos livros eruditos e não nas coisas. Salienta, com isso, o aspecto da transmissão do saber, de como a dimensão do sentido é parte de uma tessitura de saber que se sobrepõe ao momento presente e nos coloca num plano social, histórico e, mesmo, transhistórico. Assim como Antígona enfrenta a lei da *polis* em nome de uma lei ancestral que a autoriza a enterrar seu irmão perto de si⁵⁵, a dimensão do sentido emerge por entre os significados que cada época atribui às experiências. Há nisso um vetor de tensão intrínseca à vida.

Ao passo em que Jung localiza o significado em nós mesmos e o sentido nos livros eruditos, o sentido supremo não é caracterizado em termos de posição específica, “não está nas coisas nem na alma⁵⁶”. Seu principal traço

⁵⁴ Jung, *O Livro Vermelho*, 138.

⁵⁵ Sófocles, “Antígona”, in *Édipo Rei*, trad. Jean Mellville (São Paulo: Martin Claret, 2007).

⁵⁶ Jung, *O Livro Vermelho*, 130.

é o tornar-se. “Eu mesmo não me torno sentido supremo ou símbolo, mas o símbolo torna-se em mim⁵⁷”. O corte provocado por um sentido que não se comunica com a realidade é contraposto a uma lógica do sentido que ecoa as características do funcionamento da psique elencadas por Jung no decorrer de sua obra⁵⁸. A partir de então, para avançar no diálogo com a alma, o sentido pressupõe a ambiguidade e está imerso num caráter cíclico complementar, que lhe confere a dinamicidade necessária para a compreensão da experiência.

Neste ponto, é necessário levar em consideração que mesmo a formulação das noções de sentido e significado são incapazes de reduzir a confusão que Jung experimenta diante das imagens que lhe ocorrem. Por um lado, isto não reduz a importância deste passo para o desenvolvimento da elaboração das imagens e da experiência interior. Poderíamos inclusive considerar que a primeira parte do livro é dedicada a caracterizar a relação entre *Sinn* e *Unsinn*⁵⁹ e as variações entre eles. Por outro lado, a confusão de Jung parece refletir a tendência a supor que a experiência interior seria autoexplicativa e necessariamente redutível à individualidade. A incerteza toca o que deveria ser o mais indiscutível. “Como eu não pudesse ver a que tudo isso se referia, sobre o que a alma fala e de que minha alma sofria (...), queria entender tudo como acontecimento pessoal meu, não conseguindo por isso compreender tudo nem acreditar em tudo⁶⁰”.

A partir disso, é como se sua questão norteadora fosse afinal: como posso não compreender minha própria experiência? De certa forma, Jung reafirma que o sentido da experiência não pode ser reduzido à consciência ou a modelos explicativos, embora todo o seu percurso argumentativo gire em torno do resgate do sentido – e não do significado. “Senti que não poderia aceitar o que minha alma predisse, porque eu não o entendi, eu queria entendê-lo sempre em relação a mim mesmo⁶¹”. Ao invés de isso ser um indicativo de que Jung está simplesmente substituindo uma convenção por outra, o modo

⁵⁷ Jung, *O Livro Vermelho*, 169.

⁵⁸ Cf. Jung, *On Psychological Understanding*; Jung, *On the Nature of the Psyche*; C.G. Jung, *Introduction to Jungian Psychology: Notes on the seminar on Analytical Psychology given in 1925* (Princeton: Princeton University Press, 2012); C.G. Jung, *The Structure and Dynamics of the Psyche* (Princeton: Princeton University Press, 1969).

⁵⁹ Cf. Paul Bishop, „Sinn, Unsinn, Widersinn, Wahsinn, Übersinn – Selbst und Gottesvorstellungen im *Rotes Buch* von C. G. Jung“, *Recherches germaniques* 8 (2011), 137. „Es stellt sich heraus, dass Jung im *Liber Primus* die Beziehungen untersucht zwischen Sinn und Unsinn, zwischen Unsinn und Widersinn, zwischen Widersinn und Wahnsinn, zwischen Wahnsinn und dem, was er (mit offensichtlicher Anlehnung an Nietzsche) den Übersinn nennt“.

⁶⁰ Jung, *O Livro Vermelho*, 415.

⁶¹ Jung, *O Livro Vermelho*, 416.

como ele mantém não só o absurdo como a dimensão da confusão na elaboração das imagens do inconsciente aproxima-o, na verdade, da descrição dos limites da inteligibilidade da experiência interior sem realmente estar fora deles.

Jung não se atém a um modelo formalizado de produção de sentido, mas em sua capacidade de aflorar experiências e, com elas, a compreensão do que é vivenciado, para além dos julgamentos discriminadores da técnica, representada pelo *Geist der Zeit*. Se a linguagem não consegue explicar todos os tipos de experiência, este limite indicaria que mesmo o sentido, enquanto aquilo que traduz um ordenamento comum e que deveria trazer consigo certo índice de certeza, não pode ser considerado tampouco como algum tipo de absoluto. Tendo isso em vista, a impossibilidade de expressão e a ininteligibilidade que Jung experimenta não falam de um acontecimento sobre o qual nada pode ser dito, mas sobretudo dos limites de nossos instrumentos intelectuais. Esses limites não são puramente negativos, como dito anteriormente, formando certo quadro estável através do qual nos lançamos à apreensão da experiência, muito embora Jung chame atenção para o fato de serem também limitantes, no sentido estrito do termo. O espírito do tempo, e seu corolário de significados e explicações, quando tomado unilateralmente, engessa a experiência e a torna incompreensível, quando sua capacidade de assimilação dos sentidos se esgota.

Juntamente à interrogação das imagens que lhe surgem, Jung trabalha, ao longo do *Livro Vermelho*, assim como em toda sua obra posterior, o sentido da experiência religiosa, igualmente difícil de ser expressa ou compreendida: “essa teoria não conseguira eliminar a mínima parte da certeza de um ter experimentado Deus⁶²”. Tanto quanto as fantasias que o assolavam, a experiência religiosa também convoca a um questionamento a respeito da inteligibilidade dos fenômenos vivenciados. E assim como é possível reduzir as fantasias à loucura, a experiência religiosa, se analisada apenas sob a perspectiva do espírito do tempo, é rapidamente redutível a alguma espécie de *Unsinn*, ou de infantilismo – para se tomar uma interpretação corrente à época de Jung⁶³.

Em meio a toda a incerteza decorrente da tentativa de elaboração de imagens, Jung relata um momento de efeito oposto, que é a experiência de Deus e com ela uma certeza e “sentido tão extraordinário que se fica preso⁶⁴”. Apesar de aparentemente contrastantes ao extremo, ambas as experiências possuem em comum o ultrapassamento dos significados dados e a persistência de um

⁶² Jung, *O Livro Vermelho*, 416.

⁶³ S. Freud, *Correspondance avec le pasteur Pfister (1909 – 1939)* (Paris: Gallimard, 1966).

⁶⁴ Jung, *O Livro Vermelho*, 176, nota 211.

índice de sentido que resiste aos reducionismos explicativos. Uma das possibilidades de leitura do sentido no *Livro Vermelho* está na relação entre a imagem de Deus e as derivações do sentido⁶⁵. Para os fins deste texto, todavia, salientamos apenas o modo como a experiência de Deus se apresenta, diante da ininteligibilidade, como uma tentativa de recuperar a certeza e o sentido.

Tentativa esta que permanece incapaz de substituir a necessidade de um entendimento prospectivo do fenômeno psíquico, seja por ela já se ter esgotado como experiência histórica, seja pelo fato de não mais nos confiarmos plenamente à experiência da fé. Sendo assim, apesar de Jung sempre retornar ao argumento da experiência religiosa como possibilidade de compreender o aparentemente inexprimível, os Aprofundamentos (parte final do *Livro Vermelho*) mostram como a permanência nessa ordem de sentido mantém a continuidade da própria experiência como algo sempre inefável. Por um lado, a experiência religiosa traz consigo verdades profundas, parece falar da profundidade, mas se destaca de tal modo da realidade que permanece inexprimível apesar dos elaborados sistemas de representação que a circunscrevem. Por outro lado, Jung é levado a reconhecer que a defesa do inexprimível e das certezas inquestionáveis, científicas ou religiosas, comprometeriam o alcance da experiência interior e da apreensão do sentido inerente a ela.

O conflito entre espírito do tempo e espírito da profundidade se mostra também nesse âmbito. “Podemos nós de fato crer pura e simplesmente? Parece-me muito pouco. Pessoas que têm inteligência não podem crer pura e simplesmente, mas devem buscar o conhecimento com todas as suas forças. A fé não é tudo, nem o conhecimento⁶⁶”. O conflito está indelevelmente instaurado, e a incompatibilidade entre fé e razão é parte inerente ao espírito do tempo, de modo que a experiência religiosa não é possível sem um índice de estranhamento que a aproxima muita da psicopatologia. “Com fé em demasia, eu poderia facilmente tomar tudo literalmente e não seria nada mais que um louco⁶⁷”.

Guardadas as devidas peculiaridades entre a confusão diante das imagens e a experiência de Deus, nenhuma delas segue a linearidade da linguagem, indicando assim, ambas, a dificuldade em expressar o que é reconhecido como experiência, mas experiência que escapa ao sistema de representações que nos é fornecido pelo espírito do tempo – e aqui a necessária distinção que Jung faz entre religião e experiência religiosa, aquela podendo ser remetida ao *Geist der Zeit*⁶⁸. Como mencionado anteriormente, a primeira reação de Jung

⁶⁵ Jung, *O Livro Vermelho*, 139.

⁶⁶ Jung, *O Livro Vermelho*, 416.

⁶⁷ Jung, *O Livro Vermelho*, 416.

⁶⁸ “The disadvantage of a creed as a public institution is that it serves two masters: on the one hand, it derives its existence from the relationship of man to God, and on the other hand, it owes a duty to the State, i.e., to the world...” (C. G. Jung (1957), “The

diante da confusão é tentar compreender o fato como acontecimento puramente pessoal. A consideração deste limite deixa implícito o estabelecimento de uma oposição entre um sentido lógico-normativo e a esfera pessoal, uma resposta ao que escapa à apreensão do sentido. Uma vez que entre a representação e suas formas de expressão não há verdadeiramente correspondência, faz-se necessário o reconhecimento de um sentido “pessoal”, através do qual é possível compreender a experiência como “o conteúdo mais profundo de sua vida⁶⁹”. E dada a dissonância desta experiência com a normatividade que se pretende ver no sentido, ela assume semelhança com a experiência de Deus, ou com aquilo que parece desordenado (o absurdo e a loucura).

Levando em conta a força exercida pela experiência de Deus, poderíamos inferir que ela tem uma influência igualmente normativa, apesar de também exceder os limites do sentido. Caso Jung reconhecesse na experiência de Deus um substituto para o sentido, poderíamos inferir que isto eliminaria a necessidade do entendimento prospectivo. A normatividade e a singularidade da experiência interior seriam um só, demonstrando o encontro entre o inteligível e o que é sentido. Mas não é disso que se trata: a experiência religiosa participa, tanto quanto o confronto com as imagens do inconsciente, de um dinamismo psíquico que, nas premissas de Jung, visa à integralidade, ao aprofundamento da experiência de si no mundo. E essa experiência não pode prescindir nem do espírito do tempo, nem do espírito da profundidade, nem do que é íntimo e singular, e do que é construto cultural, donde uma complementaridade fundamental entre todas as esferas da experiência, e a necessidade de um conhecimento prospectivo, que amplie nossa capacidade de compreensão do sentido. Por outro lado, por mais que não consiga se desvincular dessa experiência, ela ainda se apresenta como algo que é apenas transmitido, retendo um quê de algo que tampouco é puramente acontecimento pessoal.

Referências bibliográficas

- Bishop, P. “Sinn, Unsinn, Widersinn, Wahsinn, Übersinn – Selbst und Gottesvorstellungen im *Rotes Buch* von C. G. Jung”, in *Recherches germaniques*, 8, (2011), 135-151.
- Bleuler, M. *Die schizophrenen Geistesstörungen im Lichte langjähriger Kranken – und Familiengeschichten*. Stuttgart: Thieme, 1972.

Undiscovered Self (Present and Future)”, in *Civilization in Transition*, (Princeton: Princeton University Press, 1970), 265).

⁶⁹ M. Bleuler, *Die schizophrenen Geistesstörungen im Lichte langjähriger Kranken – und Familiengeschichten* (Stuttgart: Thieme, 1972).

- Carus, C. G. *Psyche: Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*. Pforzheim: Flammer und Hofmann, 1846.
- Freud, S. e Jung, C. G. *Correspondance 1906 – 1914*. Paris: Gallimard, 1992.
- Freud, S. *Correspondance avec le Pasteur Pfister (1909 – 1939)*, Paris, Gallimard, 1966.
- Jung, C. G. (1912). “New Paths in Psychology”, in *Two essays on analytical psychology*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Jung, C. G. (1913). *The Theory of Psychoanalysis*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Jung, C. G. (1915). *On Psychological Understanding*. New York: Pantheon Books Inc., 1960.
- Jung, C. G. (1927). *The Structure of the Psyche*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Jung, C. G. (1928). *A energia psíquica*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- Jung, C. G. (1945). *After the Catastrophe*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Jung, C. G. (1946). *Epilogue to “Essays on Contemporary Events”*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Jung, C. G. (1947). *On the Nature of the Psyche*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Jung, C. G. (1947). *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- Jung, C. G. (1956). Gegenwart und Zukunft, in *Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur*, Bd 36, Heft 12. Zürich : Rascher-Verlag, 1956/1957.
- Jung, C. G. (1957). “The Undiscovered Self (Present and Future)”, in *Civilization in Transition*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Jung, C. G. *Das Rote Buch*. (Herausgegeben und eingeleitet von Sonu Shamdasani) Ostfildern, DE: Patmos Verlag, 2009.
- Jung, C. G. *Introduction to Jungian Psychology: Notes of the seminar on Analytical Psychology given in 1925*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Jung, C. G. *Nachtrag zu Der Inhalt der Psychose*. Leipzig/Wien: Franz Deuticke, 1914.
- Jung, C. G. *O Livro Vermelho*. (Editado e introduzido por Sonu Shamdasani) Petrópolis: Vozes, 2013.
- Jung, C. G. *Protocols for Memories, Dreams, Reflections*. Washington, D.C.: Library of Congress, 1983.
- Jung, C. G. *The Red Book – Liber Novus*. (Edited and Introduced by Sonu Shamdasani) New York/London: Philemon Foundation and W. W. Norton & Co., 2009.
- Jung, C. G. *The Structure and Dynamics of the Psyche*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Shamdasani, S. “Jung’s practice of the image”, in *Journal of Sandplay Therapy*, vol. 24, nº. 1, (2015), 7-22.
- Sófocles. “Antígona”, in *Édipo Rei*. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- Stein, M. “How to read The Red Book and why”. *Journal of Analytical Psychology*, 57, nº. 3, 2012.
- Umbelino, L. A. F. C. *Somatologia Subjectiva: Apercepção de si e corpo em Maine de Biran*. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.