



PARALELOS BIOLÓGICOS NA PSICOLOGIA DE CARL GUSTAV JUNG

Rodrigo Barros Gewehr

Doutor em Psicopatologia e Psicanálise pela Université Denis Diderot – Paris VII

Professor no Instituto de Psicologia e na Pós-graduação em Filosofia da UFAL

rodrigo.gewehr@ip.ufal.br

Resumo

O presente ensaio visa fornecer um panorama inicial de paralelos biológicos utilizados por Carl Gustav Jung ao longo de sua obra. Com efeito, esse foi um procedimento utilizado à exaustão pelo autor, para justificar junto a seus críticos o caráter empirista de sua démarche de pesquisa, mas principalmente para compor um quadro de analogias explicativas dos principais conceitos da psicologia analítica. Ainda mais importante, os paralelos biológicos utilizados por Jung para explicitar a estrutura e o funcionamento psíquico remetem a sua crítica constante de um pressuposto metafísico maior da ciência moderna, o materialismo, que condenava a dimensão psíquica a um epifenômeno da matéria. Tendo em vista que para Jung a ideia de autonomia da psique é central, a crítica conscienciosa às derivas do materialismo é um elemento importante para o autor afirmar uma ciência menos alienada dos processos anímicos.

Palavras-chave: C. G. Jung. Paralelos biológicos. Psicologia. Modelos teóricos.

Abstract

This essay aims at providing an overview of biological parallels that Carl Gustav Jung settled throughout his work. In fact, the author used this procedure to exhaustion by the author, in order to defend the empiricist character of his research before his critics, but mainly to compose a picture of explanatory analogies of the key concepts of analytical psychology. Even more important, the biological parallels used by Jung to explain the structure and psychic functioning refer to his constant criticism of a greater metaphysical assumption of modern science, materialism, which condemned the psychic dimension to an epiphenomenon of matter. As for Jung the idea of the psyche's autonomy is central, conscientious criticism of the drifts of materialism is an important element for the author to think of a science less alienated from psychic processes.

Keywords: C. G. Jung. Biological parallels. Psychology. Theoretical models.

Ao escrever sobre a criptomnésia, em 1905, quando ainda trabalhava junto a Eugen Bleuler no hospital psiquiátrico de Burghölzli, Jung traça um parale-

lo entre fisiologia do cérebro e memória, problema que o acompanhará ao longo de sua obra, em distintas configurações. Diz o autor:

[...] o reaparecimento de impressões muito antigas e esquecidas de longa data é compreensível sob o aspecto da fisiologia cerebral; certamente não se perde uma só impressão por menor que seja, pois cada uma deixa um rasto (ainda que bem sutil) na memória (JUNG, 1905/1994, p. 109).

No pano de fundo de uma discussão sobre um suposto caso de criptomnésia em Nietzsche, podemos já nos deparar com uma premissa de base, quicá um mito, de toda psicologia profunda, qual seja, a ideia de que nada se perde, nem mesmo nos abismos da psique.

Esta premissa, que retoma o princípio de conservação, coloca a psicologia de Jung em relação direta com a física e com a biologia de seu tempo, se pensarmos em Newton e Lavoisier como porta-vozes desse princípio geral de funcionamento da matéria, que se espalhou pela reflexão científica. Além disso, ainda timidamente em contraponto com o monismo materialista da ciência, o paralelismo psicofísico, tantas vezes aludido e criticado por Jung, também se faz presente, no intrincado problema que a relação entre cérebro e memória apresenta. Seu contato posterior com Bergson talvez seja uma via para pensarmos no adensamento dessa relação entre físico e psicológico que permeia a obra de Jung, e que o leva a aventuras de pensamento que vão muito além do paralelismo psicofísico de Fechner.

A ancoragem da teoria junguiana no território da ciência, e mais particularmente das ciências biológicas, é uma constante em sua obra, o que se eviden-

cia nos inúmeros paralelos biológicos de que lança mão, seja para assinalar o fundamento científico de sua teoria, seja como metáfora para explicar estrutura e funcionamento da psique. Este ensaio tratará especificamente de tais paralelos, de seu uso recorrente na obra e da função que ocupam na sempre presente insistência de Jung em afirmar que seu trabalho era o de um empirista. Com efeito, o mesmo Jung que se lança a pensar a autonomia da psique e avança em territórios como o do *unus mundus* da filosofia alquímica de Gerhard Dorn (CAZENAVE, 2008), ou nas simbologias do pensamento oriental; insiste, tanto em suas obras como em sua correspondência, que seria um equívoco tomar seu trabalho por um exercício de metafísica ou teologia. “Eu não faço afirmações transcendentais. Sou essencialmente empírico, como já disse mais de uma vez. Eu trato de fenômenos psíquicos e não de afirmações metafísicas. Entre os fenômenos psíquicos encontro o fato da fé em Deus” (JUNG, 2003, p. 268)¹.

A questão da religião é importante para pensarmos a autonomia dos complexos psíquicos em Jung, e o uso que o autor faz das metáforas científicas. Jung fala de uma *função religiosa*, função essa que seria natural e existente desde sempre (JUNG, 1956/1957). O uso da noção geral de função é um indício a mais de seu modo de aproximação ao problema do psíquico, bem como a convocação da ideia de natureza. A constatação de um complexo afetivo que desde tempos imemoriais se constitui em torno do que se usa chamar religião – persistência que o leva à ideia de *função natural* – convive com o cuidado meticuloso de não

1 Carta a Robert Smith, de 29/06/1960, na qual discorre sobre uma querela com Martin Buber em torno da religião, ou mais propriamente, sobre o estatuto ontológico de deus. Esse é apenas um exemplo dentre tantos que podem ser encontrados ao longo da vida de Jung, nos quais ele se lança a defender seu ponto de vista, afirmando-o sempre como empírico. Cf. também: Gewehr (2019).

hipostasiar. Jung se detém, como afirma, no estudo de uma função espontânea, e trabalha para compreendê-la nos limites de uma análise empírica. Trata, noutros termos, de um fato da vida psíquica humana, presente tanto nas singularidades quanto nas manifestações culturais dos povos e que, enquanto tal, enquanto manifestação, possui efetividade, independente da existência ou não do objeto hipostasiado pelas religiões. É neste sentido que Jung afirma, logo na abertura de sua *Resposta a Jó*: se porventura, num dado momento, houvesse existido uma crença geral de que o rio Reno corria da foz para a nascente, embora isso não seja aceitável do ponto de vista físico, esta crença ainda assim seria uma realidade, enquanto crença. Neste texto tardio, publicado originalmente em 1952, Jung afirma novamente sua posição empirista, num tema particularmente denso, e também a ideia orientadora de seu pensamento, a de que *a alma é um fator autônomo* (JUNG, 1952/1967; 1952/2001).

Ao menos no que diz respeito à religião, Jung cumpre religiosamente sua premissa de não se afastar do fenômeno, da religião como fenômeno. As acusações que recebe, neste âmbito de sua pesquisa, devem-se à “*completa incompreensão do argumento psicológico*”, como afirma em carta a Robert Smith, em junho de 1960. “No âmbito da psicologia, ‘Deus’ é um complexo autônomo, uma imagem dinâmica, e isto é tudo que a psicologia pode dizer” (JUNG, 2003, p. 270, grifos do autor). Suas pesquisas avançam bastante, todavia, nas especificações deste fenômeno, no seu sentido propriamente psicológico, no que seria um complexo autônomo, uma imagem dinâmica, os modos de esse complexo específico operar. É interessante notar que, nesta mesma carta, para dar apoio à sua reflexão, Jung equipara seu modo de argumentar à comparação que Niels Bohr faz entre o mo-

delo de estrutura atômica e o sistema planetário. “Eu apenas insisto na realidade psíquica do complexo de Deus ou da imagem de Deus, assim como Niels Bohr propõe a analogia do sistema planetário. Ele não seria tolo a ponto de supor que seu modelo fosse uma réplica exata e fiel do átomo”. E complementa: “Nenhum empírico em seu perfeito juízo suporia que seu modelo fosse a verdade eterna” (JUNG, 2003, p. 270).

Jung também não era tolo e pode-se dizer que, neste momento avançado de sua vida, estava em seu perfeito juízo. Em momentos de maior confronto de suas opiniões, sabia utilizar-se dessas metáforas com desembaraço, mas elas não cumprem apenas esta função de suporte retórico numa *disputatio*. Estas analogias são também explicativas e compõem o panorama do que trataremos como paralelos biológicos na teoria junguiana da psique. Pensar por modelos, num sentido lato, é uma prática comum da psicologia profunda, como se pode ver nas tópicas freudianas ou nos matemas de Lacan, mas também na ciência em geral, como decorre da própria afirmação de Jung. Se pensarmos na física contemporânea e nas analogias propostas por Fritjof Capra², por exemplo, essa característica salta aos olhos; mas é possível encontrar o mesmo recurso aos modelos, em diferentes matizes, em Poincaré, em Lamarck, nas ciências econômicas. Toda hipótese é a proposição de um modelo, ainda que provisório, de apro-

2 A princípio, na ciência moderna, a ideia de modelo aplica-se sobretudo a modelos matemáticos; no entanto, os modelos são também úteis para construir aproximações entre diferentes linguagens, como é geralmente o caso nas ciências humanas, e não menos na física contemporânea: “...*physicists may be satisfied when they have found a mathematical scheme and know how to use it to predict experiments. But eventually, they will want to talk about their results to non-physicists and will therefore have to express them in plain language. This means they will have to formulate a model in ordinary language which interprets their mathematical scheme*” (CAPRA, 1975, p. 30).

ximação a um fenômeno que, em alguma medida, torna-se função deste mesmo modelo. Esse limite epistemológico era claro para Jung, que não se deixa levar por entusiasmos interpretativos.

As únicas coisas que podem ser diretamente experienciadas no mundo são os conteúdos da consciência. Não que eu queira reduzir o mundo à uma ideia [*Vorstellung*] do mundo, mas quero com isso ressaltar algo de similar a quando afirmo que a vida é uma função do átomo de carbono. Esta analogia mostra a insuficiência das lentes do especialista, à qual estou submetido no momento em que tento exprimir alguma coisa sobre o mundo, ou ainda que tão somente sobre uma parte deste (JUNG, 1927/2001, p. 163; 1927/2000, § 284).

Mesmo tratando de temas que, num olhar mais apressado, poderiam ser considerados exóticos, Jung se pauta rigorosamente pelo princípio de parcimônia, e está ciente das limitações e da parcialidade das *lentes do especialista*. É esta abordagem que o poupa de algumas derivas explicativas, como a de afirmar ou negar a existência de deus, ambas atitudes pertencendo a um campo que não o da experiência. Afirmar que a vida é uma função do átomo de carbono é tão elucidativo quanto precário para se compreender o fenômeno da vida, mas propõe uma aproximação, uma tentativa de utilizar o conceito para manejar certos traços do mundo, em especial o fato de que a consciência é tão basilar para se pensar a dimensão anímica quanto o átomo de carbono o é para a estrutura da matéria. É uma obviedade formal que, não obstante, coloca o problema em termos axiomáticos, enfatizando a premissa empírica de seus construtos teóricos. Por outro lado, se toda experiência humana é uma função da consciência, isso não implica que toda a experiência humana possa ser reduzida à consciência, assim como o fato de afirmar que a vida é função do átomo de carbono

está longe de explicar a complexidade dos fenômenos vitais, que tampouco podem ser elucidados apenas se afirmando que tais fenômenos são, em última instância, composições de átomos. Exige-se, mesmo, a partir dessas premissas gerais, que dobramentos mais específicos sejam operados. Além disso, esta declaração de princípios quanto ao trabalho do especialista, seja ele da física ou da psicologia, é ainda um manifesto de afiliação. O perigo, alerta Jung, repousa na tendência à metonímia, a tomar a parte pelo todo. Se isso é verdade para nossos delírios interpretativos pessoais, é também válido para a *démarche* científica. Subjaz aqui a confiança nos procedimentos da ciência, ainda que resguardadas suas precariedades constitutivas.

Outro elemento importante a assinalar é a persistência de Jung em mostrar o lugar central da psicologia no quadro das ciências. Se toda experiência possível passa pelo filtro da consciência, tendo ou não origem nesta, a psicologia se torna um saber necessário para compreensão não somente dos processos afetivos e cognitivos, mas também epistemológicos. Jung irá mostrar, por exemplo, uma relação entre a noção de *mana*, operador fundamental na mundivisão dalguns povos, e o conceito de energia, expressão maior de nossa mundivisão cientificista. Em ambos os casos, trata-se de tentar apreender os processos vitais, em ambos os casos uma manifestação tanto do saber possível quanto dos arranjos psíquicos que estruturam um determinado povo ou tempo histórico.

~~~

As analogias de Jung com as descobertas da ciência de seu tempo não se restringem a aspectos gerais do pensamento científico e se estendem à tessitura

mesma de sua teoria, buscando explicitar não apenas o rigor do pensamento que propunha, mas tentando, ao mesmo tempo, com estas analogias, defender o ponto de vista da psicologia e a necessidade de se pensar a psique como um princípio autônomo.

Assim como o corpo vivo, com suas propriedades excepcionais, é um sistema de funções adaptativas às condições do ambiente, da mesma forma a alma [*Seele*] deve apresentar seus órgãos ou sistemas funcionais que correspondem a eventos físicos regulares. Não estou com isso a falar de funções sensoriais ligadas aos órgãos, mas sim, pelo contrário, de uma espécie de fenômenos psíquicos paralelos às regularidades físicas (JUNG, 1927/2001, p. 177; 1927/2000, § 326).

Jung está tratando aqui de um elemento estrutural de sua teoria, qual seja, o inconsciente coletivo, e mais especificamente da forma como este estrato do inconsciente se atualiza na consciência através das narrativas mitológicas. Emerge desta comparação entre o funcionamento físico e o psíquico, que esta dimensão da vida é também orientada no sentido da adaptação. Em seu texto *Sobre a energética da alma*, além de trabalhar a energia psíquica dentro do modelo energético mais geral advindo da física, Jung (1928/2001; 1928/2002) afirma que progressão e regressão operam como dois processos fundamentais de adaptação psicológica: a progressão voltada à adaptação ao meio e a regressão à adaptação à alma. Pois não basta lidar apenas com as *infidelidades* do ambiente, é preciso também manejar as imagens que emergem do fundo da alma, esse manancial de produção de símbolos e narrativas, que vão da banal imageria cotidiana dos devaneios às mais elaboradas mitologias, convocando frequentemente afeitos de medo e terror. Buscar meios de adaptação dinâmica a essas produções es-



pontâneas da psique é um dos dispositivos da dimensão prática, clínica, da psicologia analítica.

Retomando o que foi dito logo no início deste ensaio, a questão aqui não é mais a de se pensar a relação entre cérebro e memória. Se em 1905 Jung pensava a memória como atributo da fisiologia cerebral, vinte anos mais tarde sua perspectiva se amplia e radicaliza: a autonomia dos processos psíquicos vai gradativamente amplificando seu relevo e relevância na teoria. Num texto publicado em 1934, originalmente sob o título de *Wirklichkeit der Seele*, realidade da alma, Jung afirma a necessidade de se pensar uma psicologia com alma, em oposição às modernas psicologias sem alma, psicologias da consciência, que desconsideram o fator primordial da psicologia profunda: o inconsciente. Esta *psicologia com alma* seria uma teoria da alma fundamentada “na hipótese de um espírito autônomo” (JUNG, 1931/2001, p. 378 ; 1931/2000, § 661). Se no início de sua carreira, uma qualquer sombra de prevalência do físico sobre o psíquico ainda aparece, o decorrer de sua obra mostra uma ascendência crescente da noção de paralelos, na medida em que não investe em especulações sobre causalidade do fenômeno psíquico, detendo-se em sua efetividade. Isto por que, uma vez mais, “nada impede a especulação intelectual de pensar que a psique [*Psyche*] é um fenômeno bioquímico complicado e, no fim das contas, toma-la por um jogo de elétrons; ou por outro lado declarar a ausência de leis no interior do átomo como uma vida espiritual” (JUNG, 1931/2001, p. 374 ; 1931/2000, § 650).

No fundo, isso é indecível, ou melhor, possível de ser abordado apenas a partir de um ponto de vista metafísico e, por conseguinte, levando novamente ao que seria uma deriva do primado do empírico que lhe era tão caro. Neste

sentido, a afirmação de um monismo materialista seria uma das expressões da paixão metafísica que escorrega sorrateiramente para o interior do campo científico. Interessante notar como as metáforas e analogias ancoradas nas narrativas da ciência se vão multiplicando. No entanto, o mais importante aqui é assinalar que essa passagem à ideia de paralelos remete a funcionamentos que são autônomos, porém não independentes; operações que se correspondem, de forma mais ou menos catastrófica, e que apontam tanto a ingerência da fisiologia sobre os processos psíquicos (como por exemplo em neuroses traumáticas, ou no efeito causado por alguma enfermidade nas rotinas da vida anímica), quanto a do psíquico sobre a fisiologia (que vemos nas neuroses de transferência e nas psicoses). Não se trata, pois, de independência, como se estivéssemos diante de uma afirmação moderna da alma substancial, o que seria uma vez mais hipostasiar um objeto qualquer transcendente. A realidade da alma é sobretudo a realidade de sua efetivação, e de seu funcionamento concomitante aos processos físico-químicos: a ideia de autonomia da psique passa necessariamente por essa relação. Sua psicologia, afirma Jung em 1952<sup>3</sup>, poderia ser chamada de uma “anatomia comparada da psique” (JUNG, 2002b, p. 228).

Esta anatomia comparada aplica-se não somente aos processos paralelos de funcionamento entre orgânico e psíquico, como também à própria metodologia de um estudo comparado das religiões, dos mitos, dos símbolos produzidos por culturas diversas. Não é difícil notar a proximidade deste método com o que vinha sendo usado na biologia de seu tempo. Para Jung, este modelo investigativo é fundamental, pois que se trata de pensar nas invariantes dos proces-

3 Carta ao professor J. Haberlandt, de 23/04/1952.

sos psíquicos, naquilo que, para além das atitudes subjetivas e intransferíveis, remete a componentes mais estáveis da ação humana. Aqui também a analogia com os processos biológicos se faz presente. O inconsciente coletivo, lembra o autor, é um legado hereditário [*Erbgut*] de possibilidades de representação comum a todos os homens, quiçá também aos animais, e ao mesmo tempo a base da vida psíquica individual.

Todo este organismo psíquico corresponde exatamente ao corpo, o qual, se bem que sempre individualmente variado, é ao mesmo tempo, em todas as suas características constitutivas, o corpo humano em geral, que todos possuem; e que no seu desenvolvimento e estrutura ainda preserva esses elementos que o unem aos animais invertebrados e em última instância aos protozoários. Seria mesmo teoricamente possível “extrair” novamente do inconsciente coletivo não somente a psicologia do verme, mas também a do organismo unicelular (JUNG, 1927/2001, p. 175; 1927/2000, § 322).

Para além de uma afirmação de matiz evolucionista, temos aqui um espécimen exemplar dos paralelos biológicos como esteio da definição mesma dos elementos teóricos da psicologia junguiana. Da mesma forma que o organismo carrega traços de sua ancestralidade, que se atualizam na singularidade do corpo vivido, assim também ocorre na psique, e o nome dado a esta ancestralidade, no que diz respeito à dimensão psíquica, é arquétipo. Não à toa – e voltaremos a esse ponto adiante – Jung estabelece um paralelo direto entre instinto e arquétipo.

Esta analogia pode nos conduzir a filigranas do pensamento junguiano. Temos ao menos três níveis de paralelos possíveis: em primeiro lugar, a dimensão mais diretamente evolutiva, de que quanto mais retrocedemos a estágios iniciais de formação dos organismos, mais eles se confundem com outros exem-

plares de sua espécie, depois de seu gênero, de sua família, ordem, classe, e, por fim, em estratos mais elementares, de seu reino. Jung avança para dizer que podemos estender essa linhagem retrospectiva à *psicologia do verme*, e mais ainda, aos protozoários. Em última instância, e aqui a dimensão especulativa do pensamento junguiano tem também seu protagonismo, a matéria orgânica se vai dobrando a partir de uma matriz comum – que na concepção de Ernst Haeckel seria o plasma (HAECKEL, 1868/1887)<sup>4</sup>, e para Carl Gustav Carus, a gota de líquido (NOÉ, 2015). Neste sentido, seria possível traçar um *continuum* que vai do humano ao reino monera – primeira forma de estabilização homogênea do plasma matricial, como participantes de uma mesma árvore da vida (KUTSCHERA, 2016). Temos aqui um modelo geral para se pensar a filogênese, tanto em suas particularidades de especiação, quanto para as tentadoras genealogias da vida orgânica. Afigura-se já um esboço da teoria da recapitulação, que será retomada por Jung sem que no entanto faça referências diretas a Haeckel em sua obra.

Um segundo patamar possível de aproximação seria propriamente o paralelismo entre processos que são autônomos, ainda que coordenados. Assim como o organismo possui uma história evolutiva, também a psique, que é parte integrante e necessária da vida, apresenta, em suas manifestações, estes mesmos traços evolutivos. Não há razão para se pensar numa psique que seja estanque, fotografia de uma substância imutável, se ela é uma expressão da vida e de mesmo valor vital que a *res extensa* que nos garante a senso-percepção. “Assim como nosso corpo traz em si os traços de seu desenvolvimento filogenético, da

4 Em especial, o capítulo XIII.

mesma forma [o faz] o espírito o humano. Tendo isso em vista, a possibilidade de que a linguagem metafórica de nossos sonhos seja uma relíquia arcaica não é uma surpresa” (JUNG, 1916/2001, p. 276 ; 1916/2000, § 475). Aparece aqui uma referência mais direta à teoria da recapitulação, a qual já havia sido evocada em 1911, quando da primeira publicação de *Transformações e símbolos da libido*. O contexto em que esta questão aparece, neste texto, remete à tentativa de demonstrar que no ser humano há duas formas distintas de pensamento: um pensamento dirigido, também chamado de pensamento linguístico, marcado por operações lógicas e orientado para a adaptação à realidade. Paralelo a este, um pensamento associativo, fundado num “jogo automático das ideias”, segundo uma fórmula de Oswald Külpe (JUNG, 1911, p. 135; 1952/1999, p. 14). A linguagem comum chama este pensamento de “sonhar”, um pensamento mais relacionado à sensação, à espontaneidade: trabalha sem esforço e por assim dizer de forma espontânea com reminiscências<sup>5</sup>.

O valor dado a esta segunda forma de pensamento deve-se ao fato de a espontaneidade que lhe é atribuída propiciar um campo de investigação mais direto dos processos inconscientes. Sendo o inconsciente a base das linguagens metafóricas, que por sua vez compõem as estações arqueológicas da psique, as formações do inconsciente ganham de fato e de direito um estatuto de posto avançado da pesquisa sobre a condição humana, em seus espraiaamentos artísticos, filosóficos, religiosos, políticos, científicos; e as patologias concomitantes a todas essas expressões da vida. Essa espontaneidade, em suma, não implica ale-

5 A versão brasileira do texto de 1952 fala aqui de um pensamento “dirigido por motivos inconscientes” (JUNG, 1952/1999, p. 15-6). O texto de 1911 utiliza o verbo *arbeiten* e refere-se a *Reminiszenzen* (JUNG, 1911, p. 136).

atoriedade: a partir desse horizonte de processos inconscientes, pode-se pensar na lógica subjacente à produção das imagens dos sonhos – e também das narrativas mitológicas, que do ponto de vista da consciência podem soar desconexas, absurdas, ou simplesmente fantasiosas.

O texto avança explorando motivos mitológicos e os sonhos, e aponta para o fato de que estes são mobilizados em direção às matérias-primas da memória, nisso convocando, em sua operação, as reminiscências da vida infantil, e aquém.

Essas considerações nos sugerem traçar uma paralela entre o pensamento mitológico da Antiguidade e o pensamento semelhante das crianças, dos *povos primitivos*<sup>6</sup> e do sonho. Este raciocínio não nos é estranho, pois o conhecemos bem através da anatomia e da embriologia comparadas, que nos mostram como forma e função do corpo humano se desenvolvem por uma série de transformações embrionárias, que correspondem a transformações semelhantes na filogênese. Justifica-se assim a hipótese de que também na psicologia a ontogênese corresponde à filogênese. Desta forma, portanto, o pensamento infantil assim como o do sonho seriam como que uma repetição de fases mais antigas da evolução (JUNG, 1952/1999, p. 20, grifo nosso).

Percebe-se aqui ressonâncias de um neo-lamarckismo que permanece como traço constante no pensamento teórico de Jung, seguindo sua aproximação crítica ao pensamento científico da época, bem como a presença, nunca mencionada<sup>7</sup>, de Haeckel. A recapitulação opera tanto na forma quanto na fun-

6 „...dem niedrig stehender Menschenrassen“ [raças humanas inferiores] (JUNG, 1911, p. 141).

7 O nome de Haeckel não é mencionado nas obras completas. Há apenas uma menção direta a este autor numa correspondência de Jung a Gerhard Adler, em 09/06/1934, na qual ele afirma que Haeckel, e também Freud, seriam expoentes do agonizante século XIX. (JUNG, 2002a). Pelo que podemos constatar nos argumentos de Jung, entretanto, ele estava bastante familiarizado com a teoria da recapitulação. Se não estudou Haeckel diretamente, o que é pouco provável, conheceu-o através de outros autores; Eduard von Hartmann ou Hans Driesch por exemplo.

ção, e isso se aplica também à vida psíquica. No que diz respeito à forma, os sonhos operam como modelo de um pensamento associativo que teve na mitologia sua realização sistemática na cultura. Quanto à função, o pensamento infantil e os “povos primitivos” seriam não só um exemplo da recapitulação mas também uma correspondência do arcaico com o contemporâneo. A transformação funcional que levou ao pensamento dirigido não eliminou o pensamento associativo, como o exemplo histórico das mitologias o mostra, e a persistência desses traços arcaicos no sonho também. Os povos pretensamente civilizados guardariam, em suma, traços das operações psíquicas dos povos supostamente primitivos – „*niedrig stehender Menschenrassen*“, fórmula que denuncia uma mundivisão bastante em voga no seu tempo, e que é responsável por incontáveis mal-entendidos, para se dizer o mínimo<sup>8</sup>.

Poder-se-ia avançar que, neste momento, Jung estava demasiadamente tomado por pesquisas de antropologia, num debate com Freud e na tentativa de

8 O etnocentrismo na obra de Jung é colocado em xeque num texto de Walter Praxedes (2011), que infelizmente deteve-se em apenas uma obra do autor, e obra bastante controversa. Apesar de algumas conclusões que mereceriam uma aproximação mais vagarosa, o trabalho de Praxedes apresenta um problema de fundo de grande importância tanto para apreendermos o clima geral predominante no pensamento antropológico da época quanto para investigarmos os maneirismos colonialistas de Jung. Há talvez interpretações que exigiriam mais debate no que diz respeito ao uso do adjetivo *schwarz* (que não são, todavia, descabidas, pois metáforas convocam afetos e são também um território político); e uma leitura que soa pouco fundamentada quanto a noções centrais da teoria junguiana, como a do jogo de opostos complementares. O etnocentrismo sem pudores de Jung é bastante evidente na expressão mencionada na nota 7 [„...*dem niedrig stehender Menschenrassen*“], bem como no seguinte trecho, também do *Jahrbuch*: „*Ebenfalls wissen wir, daß niedrige Rassen, wie die Neger, die Lokomotive für ein Tier ansehen und die Schublade das Kind des Tisches nennen (Mitteilung von Dr. Oetker)*“ [Nós sabemos que as raças inferiores, como os negros, tomam a locomotiva por um animal, e chamam a gaveta de filhote da mesa (Comunicação do Dr. Oetker)] (JUNG, 1911, p. 139). Este trecho foi retirado da edição de 1952. Cabe notar, entretanto, que o texto *Depois da catástrofe* (1945), no quadro de uma discussão sobre culpa coletiva, traz importantes considerações críticas ao etnocentrismo europeu (JUNG, 1945/1978).

fundamentar melhor seu pensamento. Esse modelo, no entanto, persiste em sua obra. Na segunda conferência realizada no instituto de psicologia médica Tavistock, em Londres, no ano de 1935, o tema da recapitulação volta à cena:

Nossa mente tem sua história, assim como nosso corpo tem sua história. Vocês podem ficar perplexos de que o homem tenha um apêndice, por exemplo. Ele sabe que deveria ter um apêndice? Ele apenas nasceu com isso. Milhares de pessoas não sabem que têm um timo, mas têm. Eles não sabem que em certas partes de sua anatomia, pertencem à espécie dos peixes, e no entanto é assim. Nossa mente inconsciente, assim como nosso corpo, é um celeiro de relíquias e memórias do passado. Um estudo da estrutura da mente coletiva inconsciente revelaria as mesmas descobertas que vocês fazem na anatomia comparada. Não precisamos pensar que haja qualquer coisa de místico em relação a isso (JUNG, 1968/1989, p. 41).

Jung novamente defendendo-se da velha acusação de sempre. As relíquias da mente coletiva inconsciente seriam os arquétipos, padrões de funcionamento psíquico que operam em correspondência com as operações subjetivas. Sua analogia inicia modesta, citando o apêndice, um órgão que remete ao arcaico, porém esvaziado de função. No entanto, a potência da metáfora em questão pode ser medida com a menção ao timo: a psique, no final das contas, é também um aparato que possui funções autoimunes, e da mesma forma que o *thymòs*, remete à nossa força vital, ao ardor que nos mantém vivos e bem pode se converter em cólera, contribuindo, muitas vezes, à abreviação da própria vida. Assim como o timo, também a psique permite aproximações metafóricas e objetivas ao seu funcionamento. A psique se expressa como um conjunto de narrativas, mas ela é também um operador fundamental de nossa capacidade adaptativa, sendo a consciência sua expressão mais direta.



A ideia da recapitulação aparece mesmo em reflexões de épocas mais avançadas da vida de Jung. Em carta a Michael Fordham, de 14/06/1958, interroga-se os limites da biologia, a insuficiência desta para dar conta de explicar o psíquico, mas também, novamente, o caráter histórico que tanto a biologia quanto a psique possuem.

As conexões reais com a biologia estão exclusivamente na esfera do inconsciente, isto é, no âmbito das atividades instintivas. Obtemos, por um lado, da análise de casos individuais o material necessário e, por outro, da pesquisa histórica e comparada. Somente com este trabalho podemos estabelecer a existência de certos padrões instintivos que permitem uma comparação com os fatos da biologia (JUNG, 2003, p. 163).

Miramos aqui o horizonte de um paralelo funcional, que remete a um terceiro nível dos paralelismos biológicos, qual seja, os limites entre o psíquico e o somático. Se há dois modos de funcionamento que são paralelos, surge a questão de saber se em algum momento eles se tocam. Noutros termos, se há uma unidade possível entre as operações somáticas e psíquicas – e o que fundamenta essa dualidade operacional, e por conseguinte a questão sobre suas relações, é a ideia da autonomia dos processos psíquicos. Adentramos num movimento bastante mais especulativo, ao qual, entretanto, Jung não se furtou de todo. Se se pode retroceder a distâncias tão abissais na evolução orgânica, e sendo também a psique um fenômeno evolutivo que pode ser investigado nos mesmos termos da história evolutiva da matéria orgânica, poderíamos chegar a um ponto em que somático e psíquico se confundem?

Buscando sempre manter a coerência em suas afirmações teóricas, mesmo quando de matiz especulativo, as aproximações de Jung a esta questão são

parcimoniosas. Como salientado acima, ele sabe conviver com a suspensão do juízo e não se deixa tomar por delírios interpretativos. Sua teoria mantém a zona de opacidade que uma tal questão exige se abordada a partir de uma perspectiva que se quer empírica. Isso não o impede de lançar algumas hipóteses de trabalho que são antes a expressão de movimentos da cultura, filosófica e científica, que tentativas de explicação do problema.

É neste contexto que as noções de *psicóide* e de *unus mundus* podem ser pensadas como estratégias conceituais para abordar o horizonte de opacidade de um território comum entre psíquico e somático. Para tanto, não é preciso promover reduções a monismos ou dualismos ontológicos, o que permite sustentar a dualidade operacional dos paralelos formais e funcionais entre dois modos de nossa ação no mundo.

Afastando-se de Driesch e mesmo de seu mentor Eugen Bleuler, que empregam também esse termo, Jung utiliza a noção de psicóide numa concepção que se quer mais precisa. Não se trata da *potência prospectiva dos elementos germinais*, como em Driesch; nem da unidade formada pela psique-corporal [*Körperpsyche*] e pela filo-psyche [*Phylopsyche*], no caso de Bleuler. Em ambos os casos, a *concepção organológica* tem a desvantagem de confundir os termos da equação e fazer com que, em última instância, todas as ações prospectivas da matéria possam ser pensadas como psíquicas, confundindo vida e psique (JUNG, 1946/2000; 1946/2001). Em certa medida, esta prevenção de Jung contra a possibilidade dum amálgama entre psíquico e vital soa mais metodológica do que propriamente conceitual, mas ele prossegue elencando as especificidades no uso do termo psicóide em sua perspectiva:

Quando eu então emprego o termo “psicóide” em uso, isso se dá primeiramente não numa forma substantiva mas sim *adjetiva*; em segundo lugar, nenhuma qualidade propriamente psíquica ou anímica é sugerida com isso, mas sim uma [qualidade] *análoga à alma* [*seelenähnliche*], como a que os processos reflexos possuem. Em terceiro lugar, com isto uma categoria de fenômenos deve ser diferenciada, por um lado, dos simples fenômenos vitais, e por outro lado, dos processos propriamente *anímicos*. Esta última diferenciação nos obrigará também a definir a natureza e a amplitude do psíquico, e sobretudo do *inconsciente psíquico* (JUNG, 1946/2001, p. 203-204; 1946/2000, § 368, grifos do autor).

Como aludido anteriormente, embora Jung parta de uma concepção geral que promove a aproximação empírica aos problemas relacionados à psicologia – como o fato de tratar da *imago dei* enquanto formação real, independente da realidade do objeto inferido pela imagem – ele não se furta a avançar nas definições e nos aparatos teóricos que permitiriam uma visada mais precisa da estrutura e do funcionamento psíquicos, e conseqüentemente um trabalho ativo com as produções anímicas. Em última instância, a psicologia analítica é também uma práxis, e com fins terapêuticos.

O que Jung está postulando aqui, após diferenciações no uso do termo psicóide que soam mais como demarcação de território do que distinções fundamentais, é a possibilidade de se pensar estruturas apreensíveis na experiência e que não sejam nem redutíveis ao somático nem envolvidas pelo psíquico. Um campo intermediário que, se apreendido nalguma forma definida, poderia diminuir um pouco a zona de opacidade entre essas duas dimensões de apresentação do real, ampliando, com isso, o campo das operações conscientes, e por conseguinte as artes de manejo dos processos psíquicos. Jung não postula uma instância ou algo que se poderia denominar psicóide. Em sua leitura, trata-se

antes de pensar um horizonte hipotético de relação, uma zona de convergência entre modos distintos do processo vital, horizonte também produtivo, também partícipe do princípio geral da adaptação. O conceito que emerge aqui é uma vez mais o de arquétipo: “Compreendo por arquétipo, pois, uma propriedade ou condição estrutural, a qual é peculiar à psique que de alguma forma está ligada ao cérebro” (JUNG, 1937/1962, p. 123; 1937/1978, p. 110). O arquétipo seria uma formação psicóide por excelência, correlato psíquico do instinto, fronteira entre o somático e o psíquico que garantiria, por essa característica de zona limítrofe, a possibilidade de se explicar fenômenos também limítrofes, como os eventos de sincronicidade (AGNEL, 2008).

Em carta a Wolfgang Pauli, de 24/10/1953, Jung fala dos *arquétipos psicóides* como constitutivos da psique: “A característica peculiar ao arquétipo é que ele se manifesta não apenas psíquico-subjetivamente mas também físico-objetivamente; noutros termos, é possível que ele se mostre ao mesmo tempo como uma ocorrência psíquica interna e também como ocorrência física externa” (JUNG; PAULI, 2001, p. 126). Esse é o fundamento mesmo da possibilidade de um conceito como o de sincronicidade, que à época os dois autores estavam discutindo, na sequência do livro de Jung sobre este tema. E Jung prossegue: “Eu vejo este fenômeno como uma indicação de que físico e psíquico possuem matriz idêntica” (JUNG; PAULI, 2001, p. 126). Pauli já havia feito alusão crítica ao fato de que uma visão mais ampliada de arquétipo conduzia a pensar outros conceitos também como aplicáveis tanto à física quanto à psicologia: similaridade, acausalidade, ordenamento, correspondência, pares de opostos, totalidade

(JUNG; PAULI, 2001)<sup>9</sup>. De fato, a ideia de psicóide exige uma travessia deste espaço das definições comuns, ou ainda que se compreenda os recortes nítidos e cirúrgicos entre somático e psíquico como artificialidades que mais confundem do que esclarecem a produção do conhecimento e a origem mesma dos conceitos. Já o arquétipo ganha efetivamente em amplitude ao se denomina-lo psicóide, e serve como operador conceitual de uma qualquer unidade pressuposta entre físico e psíquico, a qual aparece também na ideia alquímica do *unus mundus*; ou no plasma de Haeckel ou na gota de líquido de Carus, mencionadas anteriormente – distintas expressões culturais que evidenciaríamos a dimensão psicóide das operações físicas e psíquicas.

Com efeito, assim como o homem possui um corpo, que em princípio não se distingue do corpo do animal, também sua psicologia tem por assim dizer níveis inferiores, nos quais ainda habitam espíritos de épocas passadas da humanidade, bem como as almas animais da era dos *anthropopithecus*, ou ainda a “psique” dos sáurios de sangue frio, e no que há de mais profundo, a transcendente incompreensibilidade e paradoxo dos processos psicóides simpáticos e parassimpáticos (JUNG, 1954/1990, p. 244, grifo do autor).

A teoria da recapitulação aparece uma vez mais neste texto tardio, mas também a ideia de que processos neuronais dos mais primários seriam um exemplo desse campo de interseção entre somático e psíquico. Se esses processos são psicóides é porque não se os pode definir de todo nem como somáticos nem como psíquicos. Esse recuo ao sistema nervoso autônomo coloca o psíquico na esfera do orgânico, certo, mas também – se não cairmos na tentação do materialismo – reposiciona o orgânico na esfera do psíquico. Reinstaura-se o espaço do indecidível, que para Jung é de fundamental importância para se pen-

9 Carta 47 P, de 12/12/1950, p. 65.

sar a psique como autônoma e ao mesmo tempo unitária em sua base, constituída por processos que se vão diferenciando, como o mostra o fato da consciência. “A ‘unidade da alma’ permanece empiricamente na estrutura psíquica básica comum a todas as almas, a qual, embora não seja visível e tangível como a estrutura anatômica, é tão evidente quanto esta” (JUNG, 1954/1989, p. 535).

~~

O problema da relação entre cérebro e memória, como dissemos acima, vai se dobrando ao longo da obra de Jung para alcançar reflexões cada vez mais amplas a respeito das vinculações entre somático e psíquico. Nessa trajetória, que é também o movimento da construção de sua teoria e práxis clínica, Jung lança mão de paralelos orgânicos para tentar explicitar a natureza da psique, sua estrutura e funcionamento. Para além das aludidas tentativas de defender um ponto de vista empírico, a dimensão epistemológica dos paralelos orgânicos é fundamental para situar o problema em questão e chega, numa formulação mais tardia e sintética, ao problema da relação entre instinto e inconsciente. A conexão com a biologia, como disse Jung na carta a Fordham citada acima, se dá na esfera do inconsciente, ou seja, precisa o autor, no âmbito das atividades instintivas. Inconsciente e instinto se aproximam – tanto se os considerarmos a partir de um ponto de vista filogenético, possível de ser estudado pela via da pesquisa histórica e comparada; quanto ontogenético, território da pesquisa clínica. O objetivo é apreender “padrões instintivos”, os quais, no que diz res-

peito ao funcionamento psíquico, têm como base o conceito de arquétipo e as produções simbólicas que emergem do inconsciente.

Se o organismo possui, para além de sua plasticidade, padrões de resposta relacionados à história evolutiva da espécie e à história da corporificação de cada qual; também a psique opera com tais padrões, que remetem à filogênese no que diz respeito a determinantes gerais de nosso funcionamento psíquico, dentre elas o próprio fato da consciência, e à ontogênese, às muitas formas de apropriação das produções da vida em comum que cada pessoa opera em sua ação no mundo.

[...] os instintos não são vagos e indefinidos por natureza, mas são forças-motriz especificamente formadas que, muito antes de haver qualquer consciência, e mesmo com qualquer grau de consciência posterior, perseguem seus fins inerentes. Consequentemente, eles constituem analogias muito próximas aos arquétipos; tão próximas, de fato, que há boas razões para supor que os arquétipos são as imagens inconscientes dos próprios instintos. Em outras palavras, que eles [os arquétipos] são *padrões de comportamento instintual* (JUNG, 1936/1990, p. 43-4; 1936/2000, p. 54, grifos do autor).

Seguindo o que vínhamos traçando anteriormente, caberia ainda dizer que os instintos podem igualmente ser pensados como padrões de comportamento arquetípico. Não é sempre que Jung vai ao fundo de suas próprias analogias; e se o tomarmos em sua radicalidade, é indecível se os instintos são expressões dos arquétipos ou vice versa, uma vez que qualquer afirmação taxativa a esse respeito equivaleria a um deslize na metafísica, que Jung tentava evitar. O estatuto empírico dos arquétipos está na repetição estrutural de padrões simbólicos, transhistóricos e transculturais, dos quais a noção de divindade é o modelo central. A insistência com que referências ao *sagrado* se repetem nas cultu-

ras – independente do modo como essas narrativas se constroem, e sem se deter em genealogias mais ou menos fantasiosas para esse conjunto de fenômenos – é para Jung motivo suficiente para toma-las na efetividade de suas expressões.

Ao invés de tentar explicar a origem das religiões, e de outras tantas *invariantes da alma* (THIBAUDIER, 2008), Jung investe em estratégias teóricas para pensar a função destas imagens que emergem espontaneamente do inconsciente. Postula, desta forma, o modelo hipotético dos arquétipos, que seriam correlatos psíquicos dos instintos. Inspirado inicialmente na ideia de *imagens primordiais* [*Urbilder*] de Jacob Burckhardt, Jung (1939/1954; 1939/2000) avança para pensar os arquétipos como *facultas praeformandi*, uma possibilidade de formação de ideias dada *a priori*. Encontramos os arquétipos “em todo lugar e em todos os tempos nos mitos, nos contos, nas produções imaginárias, nos delírios dos psicóticos ou nos sonhos” (THIBAUDIER, 2008, p. 28). Jung enfatiza que os arquétipos, assim como os instintos, são formas vazias que se atualizam ao sabor das narrativas específicas de cada cultura, em distintos momentos históricos. Não se trata, pois, de uma herança de caracteres adquiridos mas sim de herança de padrões estruturais. E aqui lança mão de mais um elemento de comparação, desta feita com o sistema axial dos cristais, ou seja, com o fato de os cristais possuírem linhas de clivagem que, embora invisíveis, mostram-se no momento em que o cristal é lapidado ou quando se rompe. Esta é uma bela analogia para se pensar a vida psíquica, que também mostra suas linhas de clivagem nos processos terapêuticos ou nas tantas rupturas a que estamos sujeitos ao longo da vida.

Tanto os instintos quanto os arquétipos têm sua fonte no inconsciente, e superam, por conseguinte, o território da realidade delimitado pela consciência,



assim como prescindem em grande medida da ação voluntária. Instinto e arquétipo operam de modo autônomo e muitas vezes em oposição às nossas decisões, o que se pode notar, por exemplo, na pregnância das imagens do inconsciente nos delírios da psicose, ou na insistência dos motivos míticos na cultura, e mesmo na inevitabilidade de alguns compromissos básicos do organismo, tais como nutrição, sono, sexo. Ainda que a plasticidade da vida humana imprima a essas invariâncias uma exuberante variabilidade, a atualização sempre renovada de motivos basilares leva Jung a considerar que o funcionamento psíquico possui, assim como o organismo, estruturas que tendem à conservação de respostas típicas, e funcionamentos que se reeditam.

[...] nos dias de hoje, se alguém deduz o fenômeno espiritual [*geistige*] ou anímico das funções glandulares, pode assim estar prontamente seguro da devoção e grande estima de seu público; entretanto, se alguém fizesse a tentativa de explicar a desintegração atômica da matéria dos astros como uma emanção do criativo espírito do mundo [*Weltgeist*], o mesmo público iria apiedar-se dele como uma anomalia do espírito. E no entanto, ambas as explicações são igualmente lógicas, igualmente metafísicas, igualmente arbitrárias e igualmente simbólicas (JUNG, 1931/2001, p. 374; 1931/2000, § 652).

O horizonte de opacidade entre físico e psíquico é também o *locus* de guerras intestinas pelo valor de verdade de explicações que se acreditam mutuamente excludentes, mas que são, no fundo, igualmente especulativas. O espírito de nosso tempo, todavia, repugna explicações que tragam à baila uma qualquer sombra de espiritual [*geistige*] – pois isto seria uma heresia, diz Jung. A era do racionalismo científico, embasada em tentativas mais ou menos frustradas de domar os subjetivismos nos processos de construção do conhecimento, seria campo fértil para um tipo de paixão metafísica que já nos é em grande medida

imperceptível, impregnada na tessitura de nossas mundivisões, e que nos leva a crer que todo fenômeno possui uma causa material. A psique, por conseguinte, seria uma resultante de processos químicos da matéria; noutros termos, um epifenômeno.

O fato de isso nos soar como uma obviedade seria a demonstração de como uma dada mundivisão, que ganhou há pouco tempo o protagonismo explicativo sobre a vida, acaba por impor-se mesmo naquilo que é arbitrário. Um acordo tácito, fundado não em dados objetivos mas sim num *penchant*, numa inclinação emocional [*gefühlsmässige Neigung*] (JUNG, 1931/2001, p. 374), opera em nossos modos de habitar o mundo com assombroso poder de sugestão, arrastando consigo nossa capacidade de observação atenta, naturalizando o que seria apenas mais uma explicação arbitrária, não obstante sua efetividade no manejo de certos processos vitais. O horizonte de opacidade se perde nas afirmações taxativas sobre a realidade última do mundo.

Afirmar essa unidade de fundo, cuja expressão maior estaria no caráter psicóide dos instintos e dos arquétipos, é também uma forma de Jung chamar atenção para o problema dos reducionismos, e notadamente o reducionismo operado pelo materialismo de seu tempo. As consequências desse racionalismo sem peias, afirma o autor, são graves e correspondem a uma forma moderna de *perda da alma*, tanto mais melancólica que justificada por meneios refinados de uma racionalidade instrumental altamente desenvolvida. As próprias tecnologias conceituais da ciência são, desta forma, pensadas a partir de uma perspectiva psicológica, como arranjos míticos, se não mistificadores, que expressam o

modo de vida do homem moderno e sua profunda alienação às potências da vida anímica.

## Referências

AGNEL, A. (Dir.). *Dictionnaire Jung*. Paris: Ellipses, 2008.

CAPRA, F. *The Tao of Physics. An exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Boulder (US): Shambhala Publications, 1975.

CAZENAVE, M. Unus mundus. In: AGNEL, A. (Dir.). *Dictionnaire Jung*. Paris: Ellipses, 2008, p. 187-90.

GEWEHR, R. B. Entre filosofia e ciência: o problema do naturalismo na psicologia de Carl Gustav Jung. *Psicologia USP*, vol. 30, p. 1-12, 2019.

HAECKEL, E. *The History of Creation*. Vol. 1. New York: D. Appleton and Company, 1868/1887.

JUNG, C. G. Criptomnésia. In: JUNG, C. G. *Estudos psiquiátricos*. Petrópolis: Vozes, 1905/1994, p. 101-11.

JUNG, C. G. Wandlungen und Symbole der Libido. *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, III Band, 1. Hälfte, Wien: Franz Deuticke, p. 120-227, 1911.

JUNG, C. G. *Aspectos gerais da psicologia do sonho*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1916/2000.

JUNG, C. G. *Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Träumens*. Düsseldorf: Walter-Verlag, 1916/2001.

JUNG, C. G. *A estrutura da alma*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1927/2000.

JUNG, C. G. *Die Struktur der Seele*. Düsseldorf: Walter-Verlag, 1927/2001.

JUNG, C. G. *Über die Energetik der Seele*. Düsseldorf: Walter-Verlag, 1928/2001.

JUNG, C. G. *A energia psíquica*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1928/ 2002.

JUNG, C. G. *O problema fundamental da psicologia moderna*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1931/2000.

JUNG, C. G. *Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie*. Düsseldorf: Walter-Verlag, 1931/2001.

JUNG, C. G. The Concept of the Collective Unconscious. In: JUNG, C. G. *Collected Works of Carl Gustav Jung*. Vol. IX.I. Princeton: Princeton University Press, 1936/1990, p. 42-53.

JUNG, C. G. *O conceito de inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 1936/2000.

JUNG, C. G. *Psychologie und Religion*. Zürich: Rascher Verlag, 1937/1962.

JUNG, C. G. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 1937/1978.

JUNG, C. G. Die psychologischen Aspekte des Mutter-Archetypus. In: JUNG, C. G. *Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus*. Zürich: Rascher Verlag, 1939/1954, p. 87-135.

JUNG, C. G. *Aspectos psicológicos do arquétipo materno*. Petrópolis: Vozes, 1939/2000.

JUNG, C. G. *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*. Düsseldorf: Walter-Verlag, 1946/2001.

JUNG, C. G. After the Catastrophe. In: JUNG, C. G. *Collected Works of Carl Gustav Jung*. Vol. X. Princeton: Princeton University Press, 1945/1978, p. 194-217.

JUNG, C. G. *Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1946/2000.

JUNG, C. G. *Antwort auf Hiob*. Zürich: Rascher Verlag, 1952/1967.

JUNG, C. G. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 1952/1999.

JUNG, C. G. *Resposta a Jó*. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 1952/2001.

JUNG, C. G. *Mysterium coniunctionis*. In: JUNG, C. G. *Collected Works of Carl Gustav Jung*. Vol. XIV. Princeton: Princeton University Press, 1954/1989, p. 1-665.

JUNG, C. G. *Mysterium coniunctionis*. 5 Auflage. Olten: Walter-Verlag, 1954/1990.

JUNG, C. G. *Gegenwart und Zukunft*. *Schweizer Monatshefte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur*, Band 36, Heft 12, Zürich, 1956/1957.

JUNG, C. G. *The Tavistock Lectures. On the Theory and Practice of Analytical Psychology*. In: JUNG, C. G. *Collected Works of Carl Gustav Jung*. Vol. XVIII. Princeton: Princeton University Press, 1968/1989, p. 5-182.

JUNG, C. G.; PAULI, W. *Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters, 1932-1958*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

JUNG, C. G. *Cartas. 1906 – 1945*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002a.

JUNG, C. G. *Cartas. 1946 – 1955*. Petrópolis: Vozes, 2002b.

JUNG, C. G. *Cartas. 1956 – 1961*. Petrópolis: Vozes, 2003.

KUTSCHERA, U. Haeckel's 1866 tree of life and the origin of eukaryotism. *Nature Microbiology*, Macmillan Publishers Limited, v. 26, n. 1(8), p. 16114, Jul. 2016. doi: 10.1038/nmicrobiol.2016.114.

NOÉ, S. O inconsciente é a chave para o consciente: a psique humana, segundo C. G. Carus. *Estudos teológicos*, v. 55, n.1, p. 144-68, jan.-jun. 2015.

PRAXEDES, W. Preconceitos contra os negros na obra *Memórias, sonhos, reflexões*, de Carl Gustav Jung. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 126, p. 118-26, 2011.

THIBAUDIER, V. Archétype. In: AGNEL, A. (Dir.). *Dictionnaire Jung*. Paris: Ellipses, 2008, p. 27-31.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).