Differenz
Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 13, 2026/2. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2026.i13.06 [83-104]

Recibido: 29/04/2026 – Aceptado: 22/06/2026

Heidegger e Jung: Diálogo a partir das reflexões dos *Seminários de Zollikon*

Heidegger and Jung: A Dialogue Based on Reflections from the *Zollikon Seminars*

Jairo Ferrandin

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Resumo: Esse trabalho se propõe estabelecer um diálogo entre a reflexão de Heidegger conduzida nos *Seminários de Zollikon* e os elementos centrais da psicologia de C. G. Jung. O objetivo é demonstrar que embora operem em âmbitos distintos, ambos compartilham de uma crítica profunda ao racionalismo teórico técnico e instrumental promovido pelo modelo científico objetivante da ciência moderna. Tanto Heidegger quanto Jung procuram superar a visão do ser humano orientada pela perspectiva naturalista causal na abordagem do psiquismo humano que reduz e fragmenta a experiência do ser humano e inibe a vivência da psique a partir dela mesma. Pode-se considerar o diálogo entre ambos como um dos mais férteis e promissores envolvendo a filosofia e a psicologia.

Abstract: This paper aims to establish a dialogue between Heidegger's reflections as set out in the *Zollikon Seminars* and the central elements of C. G. Jung's psychology. The objective is to demonstrate that, although they operate in distinct fields, both share a profound critique of the technical and instrumental theoretical rationalism promoted by the objectifying scientific model of modern science. Both Heidegger and Jung seek to move beyond a view of the human being guided by a causal naturalistic perspective in their approach to the human psyche, a perspective which reduces and fragments human experience and inhibits the psyche from living out its own reality. The dialogue between the two can be regarded as one of the most fruitful and promising in the fields of philosophy and psychology.

Palavras-chave/Keywords: Heidegger; Jung; Filosofia (Philosophy); Psicologia (Psychology); Ciência (Science).

1. Introdução

Os *seminários de Zollikon* é uma obra que reúne anotações de encontros realizados por Heidegger com psiquiatras e psicoterapeutas convidados por Medard Boss, em Zollikon, nas cercanias de Zurique, entre os anos de 1959 e 1969. A proposta dos encontros era reformular os fundamentos filosóficos da psicologia e da psiquiatria, pelo exame da compreensão de ser humano e da subjetividade pressupostas no âmbito das ciências médicas.

Para Heidegger (2001) a concepção de ser humano que fundamenta a ciência psicológica - a psicopatologia e a psicoterapia - é extraída da visão mecanicista de realidade subjacente às ciências naturais físico-matemáticas. Ao adotar o modelo mecânico das ciências naturais, a psicologia reduz o psiquismo humano à objetividade, concebendo-o de forma limitada como estímulo resposta pelo *imput* das representações sensoriais.

As referências objetivadas do psiquismo humano como "sujeito", "eu", "consciência" são representações que, segundo Heidegger, partem de observações do fenômeno que não acessam a constituição fundamental do existir humano.

> Quando este modo de pensar determina o conceito científico de ser humano e o investiga a partir do modelo de conjunto de leis, como agora acontece na cibernética, em pouco tempo a destruição do ser humano será perfeita. É por isso que eu combato a ciência, mas não a ciência enquanto ciência, mas apenas o caráter absolutizante da ciência natural (Heidegger, 2001: 197).

A crítica de Heidegger se dirige a todas as correntes psicológicas e suas respectivas visões subjacentes de mundo e de ser humano, que formam o ponto de partida das psicologias científicas dominantes e seus métodos terapêuticos. Tal crítica evidencia as implicações do conceito de *Dasein* que não pode ser apreendido como um objeto entre outros que simplesmente está disposto para a atividade científica. O *Dasein* é *ser-no-mundo*, um acontecimento que se mantem em aberto a possíveis significações e, sob nenhuma circunstância, é passível de objetivação.

Em que medida, porém, a crítica de Heidegger pode ser aplicada a todas as correntes psicológicas contemporâneas? Como a psicologia analítica poderia estar relacionada com o questionamento proposto por Heidegger nos *Seminários de Zollikon?*

Jung (1875-1961) foi um médico psiquiatra e psicoterapeuta, idealizador da psicologia analítica e da sua prática psicoterapêutica de análise. Jung se destaca por ser exímio pesquisador dos fenômenos psíquicos no campo da ciência, da filosofia e de outras formas de conhecimento humano. De modo geral, é classificado no campo da psicologia, da psiquiatria e da psicanálise como discípulo reacionário de Freud que detectou inconsistências no sistema psicanalítico do seu mestre, criando sua própria teoria. É comum encontrar inúmeras menções à psicologia analítica como sendo algo místico,

confuso e pouco científico. Trata-se, evidentemente de preconceitos não examinados e de considerações obtusas decorrentes do desconhecimento profundo do seu trabalho[1].

Autores como Shamdasani (2005) e Ellenberger (2023) demonstram que a psicologia analítica recebeu contribuições teóricas de correntes psicológicas do seu tempo, porém seu fundador foi um intenso leitor da filosofia. A obra de Jung estabelece suas bases especialmente no pensamento de Kant, Schopenhauer, Nietzsche e, sobretudo, no romantismo alemão. Neste último, Jung se debruça sobre os filósofos desbravadores do inconsciente, com seus métodos interpretativos próprios que procuravam elaborar as manifestações espontâneas da vida inconsciente. Além disso, a psicologia de Jung é sustentada pela experiência médico-psiquiátrica clínico-hospitalar, e pelas pesquisas empíricas realizadas nesse ambiente, como o *Teste de Associação de Palavras*, que demonstra empiricamente os complexos emocionais inconscientes. Em geral, a psicologia de Jung resulta de seus *insights* fundamentais, esboçados teoricamente, e no consistente esforço de interpretação da própria experiência psicológica, descritos como movimento de descida ao inconsciente, pela ampliação do mundo das imagens, conforme testemunhado em sua obra.

O objetivo desse trabalho é mostrar que é possível estabelecer um diálogo entre as reflexões de Heidegger e a psicologia de C. G. Jung. O intuito é mostrar que ambos propõem uma visão de ser humano mais ampla e aprofundada daquela presente nas ciências psicológicas atuais; e demonstrar que a concepção de *psique* para Jung e o modo de acesso e abordagem dos fenômenos psíquicos inauguram novo paradigma científico para a psicologia diferente do modelo objetivante que predomina atualmente.

Parte-se do pressuposto de que, ao estabelecer a noção de ser humano como processo de individuação, restituindo a centralidade do psiquismo humano à dinâmica do *self,* Jung se aproxima da visão de ser humano como *Dasein* proposta por Heidegger nas discussões realizadas nos encontros de Zollikon; e, ao propor uma psicologia que parte do psiquismo e sua dinâmica objetiva, Jung fomenta um novo modelo de psicologia que ultrapassa o paradigma teórico representacional objetivante das ciências modernas.

2. A ciência moderna e a visão objetivante do ser humano

O modelo teórico do conhecimento objetivante se desenvolve com o surgimento da visão científica no século 17, no projeto de Newton e Galilei. De acordo com Heidegger (2001:

1 Para aprofundamento desse assunto, sugiro a leitura da obra de Ellenberger (2023), citada nesse trabalho, onde ele discute o que se denomina “a lenda freudiana”, onde expõe o caráter fantasioso dessa interpretação.

53) ambos partem do pressuposto de que "a realidade é determinada como ponto de massa que se move no tempo e espaço homogêneo", estabelecendo as bases da física e da nova visão de natureza e do ser humano que deve corresponder a estas condições. Com a modificação para uma noção de espaço homogêneo se eliminam as diferenciações ontológicas qualitativas das direções entre os pontos. No espaço homogêneo, as coisas são verificáveis unicamente na perspectiva de mudança de lugar e as regras do movimento são indiferenciadas em todos os lugares. Deste modo, a natureza passa a atender às condições de mensurabilidade. E, com isso, a realidade se torna objeto teórico do conhecimento científico calculante.

A redução da realidade ao conhecimento das ciências naturais é comumente denominada de naturalismo. Em sua obra *Filosofia como ciência do rigor*, Husserl (1964: 9) define o naturalismo como orientação que explica todos os acontecimentos somente por leis estritamente naturais, incluindo os fenômenos psíquicos nas categorias das ciências da natureza. Em sua posição básica, o naturalismo promove a "naturalização da consciência e das ideias", ou seja, nivela e equipara os dados da consciência a fatos naturais, e as normas da razão a leis naturais do pensamento.

O conhecimento científico se orienta pela causalidade. Algo é verdadeiro na medida em que pode ser subordinado à ininterruptas explicações e conexões causais. A ciência moderna estabelece a noção de causa como:

> Querer dispor da natureza, o tornar útil, o poder calcular antecipadamente, o predeterminar como o processo da natureza deve se desenvolver para que eu possa agir com segurança perante ele. A segurança, a certeza e o controle são importantes. Exige-se uma certeza no querer controlar. O que se pode calcular de antemão, antecipadamente, o que pode ser medido é real e apenas isso (Heidegger, 2001: 47).

Da concepção naturista causal emerge também a nova visão do *cosmo*, concebido como vasto agregado de elementos que se interconectam de forma mecânica e material. De um universo cheio de sentido e valor, passa-se para uma noção objetiva de universo.

Nas discussões nos encontros de Zollikon, Heidegger (2001: 177) afirma que é esse modelo científico das ciências naturais que se encontra na base das teorias psicológicas e psicoterapêuticas amplamente difundidas atualmente. A ciência médica e a ciência psicológica extraem do modelo naturalista sua visão de realidade e as noções subjacentes à concepção do ser humano que são encontradas nas abordagens empíricas da psicologia. A psicologia e a psicoterapia objetivam o ser humano na medida em que representam a dimensão psíquica numa imagem objetivada, de espécie particular: ser humano como um "eu" com sua "interioridade e suas funções mentais", capaz de agir, descobrir ou encobrir a si mesmo.

Nesta visão naturalista, o ser humano é concebido como objeto físico que pertence e integra a vida natural, e pode ser compreendido pelos mesmos critérios explicativos empregados para acessar e explicar objetos não humanos. A única distinção do humano é a posse da consciência favorecida pela existência do encéfalo, e sua livre atuação no mundo. A posse na mente consciente não impede a objetivação, ou seja, ser considerado como uma realidade entre outras no mundo.

Para Heidegger (2001) as teorias psicológicas são objetivadoras porque, em geral, elas não propõem a questão sobre o psíquico e nem se questionam como esse modelo de ciência pode ser aplicado na psicologia. É notável que a aplicação correta e necessária do princípio da causalidade e da mensuração na compreensão do psíquico é surpreendentemente funcional e proporcionou resultados consideráveis. Todavia, o ser humano em seu fundamento mais essencial nunca é apenas um objeto natural fechado em si mesmo encontrado em determinado lugar ou circunstância passível de objetivação.

A concepção naturalista orienta a atividade humana em geral, e fornece as bases para o conceito de razão instrumental, desenvolvido pelos autores da Escola de Frankfurt para análise crítica da sociedade[2]. Esse conceito remete à condição em que a racionalidade humana se tornou uma ferramenta utilizada exclusivamente para desenvolver meios eficientes, baseados em cálculos, com vistas a alcançar fins e objetivos pré-estabelecidos para a ação e para a correta condução da vida (Freitas, 2009). Essa racionalidade aborda e avalia as coisas do mundo mediante procedimentos formalizados e estratégias de controle técnico definidas, com o intuito de obtenção de resultados sem maiores preocupações sobre os impactos éticos dessa escolha.

A racionalidade instrumental encontra-se na prática psicoterapêutica e nos programas de desenvolvimento psicológico pessoal e profissional (Guignon, 1998). O manejo do psiquismo é orientado por especialistas bem treinados do ponto de vista técnico, com o domínio de ferramentas e estratégias destinadas a auxiliar pessoas na conquista de metas pré-estabelecidas de saúde e bem-estar, de acordo com propósitos subjetivos individuais. Os temas e assuntos psicológicos, incluindo as psicopatologias, são manejados conforme determinado projeto antecipado de vida. É o que se observa, por exemplo, em programas para o desenvolvimento e aprimoramento pessoal, em procedimentos e treinamentos direcionados para o controle emocional e comportamental, no gerenciamento do estresse e no domínio de técnicas de compreensão, além das propostas de *workshops* entre outros.

2 A Escola de Frankfurt elaborou sua crítica à sociedade capitalista e à visão unidimensional do ser humano, tornando-se um referencial de protesto contra a cultura vigente. Para aprofundamento do assunto, indica-se: Ponte; Souza, 2011, referenciado no final do trabalho.

O intuito, neste caso, é reconstruir um eu capaz de adaptação, habilitado pelo indivíduo ou por organizações, a atingir determinados fins previamente estipulados. O eu é considerado sujeito autônomo, livre e proprietário de si mesmo, cognitivamente reestruturado e instigado à audácia empreendedora. Tal abordagem estabelece técnicas e o disponibiliza para (...), sem refletir efetivamente sobre os fins e propósitos para os quais o "treinamento" mental é realizado. Parece inexistir, efetivamente, a pergunta pela razão de ser desses fins. Na razão instrumental vigora uma indiferença quanto às metas e objetivos, na medida em que aparentam ser realistas e conscientes.

No âmbito das relações humanas produziu-se na modernidade o "individualismo ontológico" (Guignon, 1998). Essa expressão aponta para o modo como o ser humano se agrega socialmente. O indivíduo é concebido como sujeito isolado em si mesmo e pertence ao sistema sócio-político apenas de forma contingente. É o que se constata nas teorias do contrato social presente nas origens do pensamento liberal de Hobbes e Locke, que fundamentam a convivência social, jurídica e política como obrigação necessária, como forma legítima de superação da condição naturalmente agressiva, violenta e conflitiva do ser humano.

A construção social das relações humanas abrange as seguintes características: serem estrategicamente calculadas, competitivas frente aos recursos limitados, perceber o outro como possível competidor, o outro como auxílio ou como obstáculo às investidas e ao crescimento pessoal. As alianças entre as pessoas se restringem a vínculos temporários estabelecidos como forma de assegurar benefícios recíprocos. Tais características são igualmente vigentes em contratos terapêuticos. Em psicoterapia, as relações humanas, interpessoais e familiares são estabelecidas como meio de crescimento pessoal e individual, ou seja, como contratos combinados e estabelecidos que são mantidos desde que tragam alguns benefícios ou vantagens pessoais. Em outras palavras, desde que traga um bem-estar para o *ego* empírico individual.

Nas primeiras décadas do século XX surge a concepção existencial humanista de ser humano, que insere ideias do pensamento existencialista com a psicologia humanista (Figueredo, 2010). Ela se contrapôs à razão instrumental e à objetivação promovida pela concepção naturalista das teorias anteriores, gerando um afastamento do modelo científico de cunho materialista e biologista. De acordo com Guignon (1998), a visão humanista se aproximava do romantismo do século 18, baseada na noção de expressivismo. No romantismo, se concebia o eu interno como fonte prenhe de potencialidades, capaz de alcançar uma realização pessoal por meio da criatividade artística e da comunhão consigo mesmo, com a natureza, com os demais e com o desconhecido. O ser humano forja a si próprio no confronto consigo mesmo. A realização pessoal se expressa na manifestação dos sentimentos mais íntimos e na capacidade de cada indivíduo criar formas alternativas

aos efeitos desumanizantes proporcionados pela perspectiva naturalista. Apesar dos esforços, essa tentativa se manteve presa à visão de realidade que pretendiam ultrapassar.

Para Guignon (1998), autores como Rollo May representam a tentativa de levar o existencialismo para a psicologia, estabelecendo uma abordagem chamada de psicologia existencial-humanista. Ele concebe o ser humano como aquele que enfrenta questões fundamentais da existência, realiza escolhas e é responsável pelo sentido de sua vida. Tais escolhas são pautadas por valores elevados e pelo empenho consciente do indivíduo. Entretanto, a escolha de valores e objetivos acaba por se restringir a meios utilizados para obtenção de fins, como integridade e maturidade humana. A escolha de valores nesse contexto, embora necessários para a vida moderna, acabam se tornando algo fortuito e meramente funcional. É como se os valores se encontrassem simplesmente à disposição para a escolha individual, uma espécie de cardápio disponível para o indivíduo e seus projetos pessoais. Tal tentativa acaba por recair na instrumentalidade e na objetivação.

3. O *Dasein* humano enquanto autenticidade e inautenticidade

Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger propõe a superação da visão naturalista de ser humano em função de uma visão pré-teórica do ser humano, tal como se encontra em sua experiência originária no mundo. O *Dasein*:

> Sempre visto como *ser-no-mundo*, como ocupação com as coisas e cuidados com os outros e nunca como sujeito existente em si e para si mesmo. Além disso, o *Dasein* deve ser visto sempre como um estar na clareira, como estada junto ao quem vem ao encontro, isto é, como desvelamento para aquilo que vem ao encontro nela (Heidegger, 2001: 182).

Juntamente com o conceito de *Dasein*, Heidegger retoma os conceitos de autenticidade e inautencidade presentes em *Ser e Tempo* para o diálogo com a psicologia e a psiquiatria.

Na condição inautêntica, o *Dasein* encontra-se na maioria das vezes identificado com "a gente", caracterizando um modo de existir inautêntico. Ele se encontra disperso na multiplicidade das rotinas cotidianas, deslocando-se de um lado para outro, procurando a última moda, as novidades mais recentes da tecnologia. Ele se esforça para garantir que tudo transcorra de forma tranquila e na normalidade, mantendo a ordem e conservando todas as opções de escolha disponíveis para sem acessadas a qualquer momento.

A inautenticidade reduz significativamente as possibilidades da existência humana e anula de alguma forma as diferenças de como conduzir o projeto de vida: uma existência elevada ou rebaixada, crucial ou trivial, central ou periférica. A concepção antiga de ser humano partia da distinção clássica entre a "mera vivência", uma forma de atuação em que o indivíduo conduz sua vida com vistas à satisfação de suas necessidades básicas, atendendo ao ciclo biológico

vital; e a "vida elevada", a esfera da transcendência, onde se busca produzir uma forma de vida orientada por um propósito, com vistas a determinado fim, previamente estabelecido.

Para a subjetividade atual, os objetivos de vida são arbitrariamente impostos, tais como satisfação de necessidades básicas e de necessidades artificiais, geralmente ditadas pelo caráter biossocial ou por assuntos de interesse exclusivamente pessoal. No caso de o indivíduo assumir para si como o elemento de interesse mais importante, as exigências estabelecidas pelo domínio público, então sua existência adquire a formatação imposta pelos tempos atuais: calculista, estratégico, eficiente e individualista, consumista, convencido de que tudo é possível. Por outro lado, encontra-se destituído de um sentido ou projeto de vida pelo qual vale a pena viver. A concepção de ser humano orientado por um propósito transcendente é dispensada pela perspectiva naturalista da vida moderna.

A inautenticidade existencial é denominada por Heidegger de decadência (*Verfallen*), que significa esquecimento afastado de si mesmo em função da ocupação objetiva na resolução de assuntos cotidianos (Heidegger, 2001: 162s). O *Dasein* decadente se restringe às preocupações imediatas que o conduz a dramas familiares segundo as regras dos jogos socialmente aprovados. É inevitável certo grau de esquecimento pela condição de se existir no mundo como agente dele. Esquecer-se de si mesmo é condição para existir no mundo instrumentalizado dos equipamentos. Entretanto, a tendência da existência inautêntica é sucumbir em atividades do mundo e perder-se nas turbulências da vida, afastando-se da possiblidade de existir de forma mais coerente e integrada.

Heidegger indica uma segunda forma de esquecimento de si mesmo que é "o esquecer-se de que se está esquecido, que já foi esquecido de si mesmo" (Heidegger, 2001: 200). O *Dasein* esquece o próprio esquecimento. A intensidade do envolvimento nas tarefas usuais esquece-se do destino, que estamos convocados a tomar uma posição coerente no mundo onde as coisas sempre estão em jogo. O esquecimento de si, de modo paradoxal, tende a tornar mais grave a nossa auto preocupação e a auto concentração. Ou seja, por estar constantemente preocupado com avaliar o próprio desempenho em reação aos critérios públicos, o *Dasein* acaba por tornar-se preso a si mesmo, e afunda-se numa espécie exagerada de auto dissecação de si. O remexer extravagante da própria alma pode estar profundamente adequada mas falsificada consigo mesmo em temor do seu ser.

A condição existencial inautêntica deforma a estrutura temporal do *Dasein* e seu envolvimento *nas* necessidades do momento presente. A presença é determinada pelo sucesso ou fracasso, pela exequibilidade ou inexequibilidade do comércio com as coisas. A estrutura cotidiana se apresenta de forma fragmentada, implicada numa série de estratégias de meios e fins, impulsionada pelas atitudes públicas recentes acerca do que constitui o sucesso.

O *Dasein* inautêntico luta com as coisas: entrelaça seu próprio ser e se deixa arrastar pelas coisas e assuntos públicos cotidianos. E, o resultado é a perda de si próprio em si próprio. Nesse cenário, ocorre o esquecimento do passado como projeto e o futuro se torna mera expectativa do que está para acontecer. O presente se torna o fazer que retenha apenas o que é relevante no momento atual. Aguarda-se o futuro como meio de esperar fatos que simplesmente devem se suceder. Deste modo, o *Dasein* restringe sua cotidianidade à sucessão de episódios pontuais, onde uma coisa ocorre seguida da outra, numa espécie de funcionamento em que tudo se deixa passar. A existência se reduz a um conjunto de estratégias de enfrentamento de preocupações de ordem prática.

Nessa condição inautêntica da existência, os fins existenciais e *teleológicos* passam a ser considerados simplesmente como elementos fixos pré-estabelecidos. Eles não se tornam questão, isto é, não evocam o pensamento a pensá-los. Além disso, tais "objetivos" inautênticos se transformam em bens merecidos, recompensas meritocráticas obtidas mediante atuação adequada e conformada ao publicamente estabelecido, tais como: o salário elevado, o *glamour*, o sucesso midiático, as promoções, os reconhecimentos, a bebida (*happyhour)* no fim do dia, o deslocamento ao *shopping*, a visibilidade em redes sociais, o gozo das férias. A vida adquire os contornos da técnica, nesse modo específico de ser. Ela deixa de ser *práxis* para se tornar produtiva, orientada por metas e objetivos estabelecidos propostos de fora do *Dasein*. A *práxis* é uma atividade cujo objetivo é contíguo à existência, inerente aos sentidos da prática mesma.

E no que resulta a vida inautêntica? No existir incoerente, na alienação de si próprio, na incapacidade de ver algo como realmente importante. Os sentimentos de futilidade são apenas aliviados por momentos esporádicos e intensos de distração e descontração. Buscam-se experiências intensas e prolongadas que supostamente fazem algo valer a pena. Em *termos psicológicos*, a vida inautêntica tende a se tornar um terreno frutífero para a produção e reprodução de uma condição altamente favorável para as desordens neurológicas e emocionais, como é o caso do estresse (Heidegger, 2001: 163s). Certamente, essa condição de fundo perpassa a formação das patologias atuais e compõem a demanda de fundo da busca por psicoterapia – geralmente uma psicoterapia técnica e funcional.

A tendência mais comum de assumirmos como eu verdadeiro aquele obscurecido por preocupações contingentes da participação impessoal da vida cotidiana é, para Heidegger, uma "interpretação equivocada do seu ser" (Heidegger, 2001: 205). O eu próprio e autêntico não é aquele encontrado no impessoal cotidiano. Heidegger não se refere à autenticidade com conotação moral, e nem se apropria da ideia romântica que a considerava uma forma de estabelecer contato com a profundidade do eu interior e de obter destaque e diferenciação do coletivo.

Groves (2012) explica que, em Heidegger, a autenticidade não separa o *Dasein* do seu mundo e nem o mundo se torna outro no seu conteúdo, nem o círculo de outros se troca por um novo. O *Dasein* somente encontra seu ser autêntico quando se retira da impessoalidade. O eu autêntico se distingue o eu impessoal porque ele é tomado em seu próprio modo, no seu envolvimento mundano e na sua ocupação com os outros. A autenticidade indica, portanto, uma forma possível de conduzir o roteiro existencial de modo mais elevado do que o cotidiano habitual.

O percurso existencial do *Dasein* não ocorre descolado do que perfaz o enredo do mundo compartilhado. A possibilidade de uma vida autêntica não pode ser outra senão o rico e completo modo de participar efetivamente do contexto público. Pode-se observar que o autêntico entendimento não está longe de se separar do caminho da interpretação do *Dasein* que foi transmitido pelo "a gente"; que é em cada caso, nos termos dessa interpretação, contra ele e, por outro lado, a seu favor, que qualquer possibilidade que uma pessoa escolhe será retirada na decisão de cada um (Guignon, 1993).

Como ocorre o processo que promove a passagem do inautêntico para o caminho que conduz o *Dasein* ao profundo envolvimento do caminho público? O que pode romper com a absorção complacente com o cotidiano?

A possibilidade da experiência autêntica de si mesmo é realizada pelo sentimento fundamental da angústia. Conforme expõe Dubois (2004), enquanto o temor é sempre temor de alguma coisa, a angústia é angústia de nada, diante do nada. O "nada" gerador da angústia não é nenhuma realidade, nenhuma coisa do mundo. A angústia é precisamente a experiência do *ser-no-mundo* enquanto tal, a experiência do próprio mundo. Na angústia, as coisas mundanas perdem sua relevância e significação e nada serve mais para nada. A "não significância" das coisas não quer dizer "ausência de mundo", mas a manifestação da mundanidade do mundo ele mesmo, o mundo não como coisa entre outras. Assim, ao se experimentar a não-significância do mundo, encontra-se o mundo como uma significância possível, o mundo aparece como mundo.

A angústia é originária do *ser-no-mundo*. Ela se angustia para o *ser-no-mundo*, em sua nudez, pura e simples e não para poder ser isto ou aquilo. Na angústia, o eu se encontra na solidão, só no mundo. Nessa condição, as coisas mundanas não podem mais oferecer escapes ou distrações. As preocupações cotidianas no mundo da ocupação são, na realidade, uma forma de evasão ou fuga. No cotidiano, o *Dasein* se encontra inserido na turbulência das tarefas, na representação dos papeis sociais, de modo a evitar enfrentar algo que se considera ameaçador.

E como compreender essa solidão? Não no sentido de que as outras coisas deixam de existir. Na solidão as coisas, os outros, eu mesmo enquanto mais um entre os demais, as ocupações e afazeres perdem sua relevância. A solidão reconduz à condição fundamental de *ser-no-mundo*,

de forma nua e crua, independente da deliberação pessoal. Assim, aparece meu ser-em-função de mim mesmo, em seu caráter visceral. O eu é conduzido do impessoal para a possiblidade de ser eu mesmo. Compreendo em meu ser que meu ser está em jogo e esta é minha lei.

Na solidão existencial tem-se a possibilidade da experiência da liberdade: na angústia que se manifesta no *Dasein*. "O ser para o *poder ser* mais próprio, isto é, que não é um ente natural, mas um ser livre para a liberdade do se escolher e a apropriar-se de si mesmo" (Heidegger, 2001: 201). A angústia expatria e nos retira do estar junto às coisas de modo familiar, reforçado pela impessoalidade e seu respectivo sentimento de estar assegurado. Ela nos dispõe na estranha inquietação e revela que sentir-se fora de casa é o fenômeno mais originário da existência.

Do que fugimos? Da própria condição de *ser-para-a-morte*, de se estar lançado no projeto da finitude (Heidegger, 2001). Como ser finito, o *Dasein* está entregue a si próprio, no sentido de ser responsável pela tarefa de conduzir a sua existência, de ter que realizar algo consigo mesmo. Com a experiência da angústia, o *Dasein* encontra forças para o confronto consigo mesmo e sua própria condição finita. A angústia expõe o *Dasein* frente-a-frente com o nada na possível impossibilidade da existência.

O embate com a finitude, na condição de ser para a morte, faz perecer os papeis desempenhados no cotidiano pelo *Dasein*. Abruptamente, se tornam anônimos e o *Dasein* se depara com a necessidade de tomar conta de sua existência. As transformações da existência são possíveis na medida em que o *Dasein* se posiciona diante da possibilidade da finitude. O enfrentamento da morte retira da dispersão, das distrações e do esquecimento do cotidiano. O resultado é a capacidade de viver uma compreensão clarividente da continuidade temporal e da direção futura do decurso da vida de cada um.

A lucidez é uma forma de conduzir a vida de maneira mais concentrada com o próprio ser. O *Dasein* autêntico reconhece que nem tudo é possível. Ele é retirado da multiplicidade sem fim de possibilidades que se oferecem como disponíveis e se concentra num leque de possibilidades determinadas pelo fim, sendo assim entendidas como finitas. Na medida em que o *Dasein* se confronta com a finitude, desenvolve também direcionalidade frente à multiplicidade de opções possíveis. Ele pode mudar a forma como se relaciona com a condição de já estar sempre lançado no mundo, em um projeto determinado, em direção a um futuro.

Pode, portanto, transcender, no sentido de relação com seu ser (Heidegger, 2001: 209). Ele tornar-se resoluto diante da situação da vida: dedicar-se mais e dirigir-se para frente; ter um compromisso claro e evidente com os objetos reais de sua vida, tomados agora como marcantes para sua existência, pertencentes ao projeto da pessoa como um todo. Concentrar-se em si mesmo é uma forma de avançar na direção do fim, na direção de uma

escolha real diante de possibilidades; é ser coerente com o ser que busca integração no decurso de um percurso existencial.

A possibilidade de uma existência autêntica abre a experiência da temporalidade própria. A existência passa a ser vivida como o fluxo constante e único, caracterizado pela acumulação e direcionamento. Enquanto a condição da existência inautêntica se dispersa no momento presente com sua rotina de ocupações, a vida autêntica pode ser vivida como fluxo temporal: acolhe as possibilidades que se tornaram acessíveis pelo passado, as que atuam no presente e as que se abrem para o futuro. A existência pode se tornar narrativa realmente vivida, constituindo-se numa história coerente, com foco e direção para o futuro.

A direção de vida aponta para a culminância que permite a apropriação do que já aconteceu como recursos ou bens cujo significado latente se realiza através do presente. Ao se atingir a continuidade da narrativa da existência autêntica é o que torna possível, em primeiro lugar, a identidade pessoal. Identidade é constância de ser-a-sua firmeza e segurança, alargada e distendida ao longo de toda uma vida. Nesse sentido, o *Dasein* se aproxima do conselho de Píndaro: "Venha a ser quem tu és", como tomada de posição na sua própria vida como um todo.

Considerando a condição da autenticidade e inautenticidade do ser, a existência pode ser conduzida de dupla forma: na *perspectiva instrumental*, como conjunto de ações que visam encontrar meios para atingir determinados fins, metas e propósitos, geralmente estabelecidos como bens externos às atividades – bens que atuam como reforço positivo e atendem necessidades mais elementares da vida. É o que ocorre na busca por atividades físicas, programas de educação e alimentação saudáveis, práticas e exercícios meditativos, com vistas à saúde; ou em práticas altruístas de ajuda ao próximo, que são praticadas para agradar, por caridade ou para obter determinado reconhecimento.

Outra forma de conduzir a existência é aquela onde as ações são meios que almejam fins externos, mas são constitutivas de uma forma singular de vida, e consiste naquilo que simplesmente ela é. A natureza das ações adquire aqui um sentido de algo para o bem do ser, tal e qual: pratica-se atividade física, hábitos alimentares saudáveis por serem ações constitutivas e integradas de uma pessoa que cuida de si, do próprio ser. Pode-se ajudar alguém pela realização humana do bem por se poder ser amigo ou auxiliador. Em princípio, ambas as formas de ações se parecem: a prática de hábitos alimentares saudáveis pode ser para equilibrar os índices corporais considerados ideias para se manter a saúde; mas pode ser também uma prática constitutiva de um estilo de vida do ser humano saudável. O que difere um modelo de ação do outro é o fator de qualidade existencial.

Portanto, o modo de *ser da instrumentalidade* impulsiona uma vida vivida como sequência episódica de estratégias calculistas, onde as atividades humanas se tornam

monótonas, tediosas e repetitivas. O indivíduo é mantido pelo reforço positivo encontrado no final do caminho. Por sua vez, a *busca pela vida autêntica* vive as ações como parte integral do ser. O que é vivido é realizado não busca um objetivo externo, mas na realização do ser, como narrativa, no decurso de um processo de construção ou composição de si próprio, na forma temporal autêntica de ser e existir no mundo.

4. A psicologia analítica e a *psique* em C. G. Jung

A relação de Jung com o pensamento de Heidegger é exígua. Em uma carta de 1939, encontra-se uma das poucas menções de Jung a Heidegger:

> O que Heidegger, Klages, Jaspers e outros disseram a esse respeito [discussão filosófica sobre psicoterapia] nunca me afetou profundamente, pois se percebe logo nos escritores que eles nunca tiveram que lidar com os problemas práticos da psicoterapia. Todos têm uma impressionante facilidade verbal, o que lhes confere uma competência quase mágica. Se Klages tivesse que tratar em profundidade um único caso de neurose, jamais teria escrito o grosso volume sobre o espírito obnóxio. Do mesmo modo teria Heidegger perdido a vontade de dedicar-se a artifícios linguísticos (Jung, 2001: 283).

Encontramos nas *Cartas* de Jung uma referência direta à filosofia de Heidegger que o considera o resultado da "perversão intelectual" alemã, que procura em vão esconder "atrás de uma linguagem inchada" seus "preconceitos inconscientes e subjetivos". Escreve Jung:

> O *modus philosophandi* de Heidegger é totalmente neurótico e baseia-se em última análise em sua excentricidade psíquica. Os seus afins mais próximos e mais remotos estão em manicômios, alguns como pacientes e outros como psiquiatras com ares filosóficos. Apesar de todas as falhas, o século XIX merece mais do que Heidegger como seu último representante (2001: 336).

Apesar das considerações contrárias à filosofia de Heidegger, o trabalho de Jung apresenta possibilidade de profunda relação. Jung definia sua psicologia como empírica, no sentido de que buscava fundamentá-la na observação e na experimentação daquilo que se apresenta *psiquicamente* e não a partir de uma teoria científica pré-estabelecida, objeto da crítica de Heidegger encontrada nos encontros de Zollikon. Ele escreve:

> Embora me tenham chamado frequentemente de filósofo, sou apenas um empírico e, como tal, me mantenho fiel ao ponto de vista fenomenológico. Mas não acho que infringimos os princípios do empirismo científico se, de vez em quando, fazemos reflexões que ultrapassam o simples acúmulo de classificação do material proporcionado pela experiência. Creio, de fato, que não há experiência possível sem uma consideração reflexiva, porque a "experiência" constitui um processo de assimilação, sem o qual não há compreensão alguma. Daqui se deduz que abordo os fatos psicológicos, não sob um ângulo filosófico, mas de um ponto de vista científico natural. (...) me abstenho de qualquer abordagem metafísica ou filosófica. (Jung, 1978: 7).

Jung persegue um modelo de ciência que envolve o ser humano com todas as suas dimensões. A sua visão de ser humano ultrapassa a concepção naturalista objetivante do

ser como substrato orgânico pertencente a um sistema que ele não consegue modificar. Pelo contrário, o ser humano é visto como ser em processo de desenvolvimento que concilia em si todos os elementos do seu psiquismo.

Jung coloca no centro de suas descobertas e na base de construção do seu sistema psicológico, o conceito de individuação, enquanto processo de transformação pelo qual cada um se torna o que é. Individuação é a constituição da individualidade do ser humano, considerada substância própria e específica, desde uma base comum. Individuar "é tornar-se um ser único e singular; a realização do *si-mesmo"* (Jung, 2003). Isso significa a diferenciação do indivíduo da *psique objetiva* a partir do trabalho com o material inconsciente; e, também, o desenvolvimento de uma forma particular de ser que singulariza o indivíduo diante do grupo e da coletividade. Desenvolver o *si-mesmo* é alcançar uma personalidade ampla, a partir do centro vital que integra o consciente e o inconsciente autônomo e coletivo.

A individuação é assumida como tendência natural da *psique* humana, uma espécie de atividade subjacente e intencional de conduzir todos os processos psíquicos para um equilíbrio e totalidade. Pode-se considerar um impulso inerente ao ser para o crescimento psicológico consciente do indivíduo constituindo sua personalidade pela integração e união dos aspectos opostos do consciente e inconsciente. Pelo processo de individuação cada pessoa se conecta ao próprio ser, se torna aquilo que é. Ela perfaz uma jornada existencial de desenvolvimento e implica no esforço consciente do indivíduo em realizar o seu potencial *inato*, enquanto característica que está incorporada ao seu si-mesmo. Individuação é um projeto de ser na disponibilidade de uma vida autêntica e consciente.

A noção de individuação produziu uma proposta psicoterápica própria. Jung faz referência ao método prospectivo-finalista para ampliar o modelo metodológico científico causal-redutivista do modelo científico naturalista, no tratamento instrumental do material psíquico (Jung, 2011a). A abordagem redutiva investiga o princípio explicativo para determinado fenômeno psicológico que, em termos de análise, significaria encontrar um elemento causador de determinada patologia. A abordagem finalista também considera a identificação de causas pretéritas do sofrimento psíquico, mas identifica a tendência à prospecção da experiência psicopatológica. Assim, a vivência da psicopatologia se torna possibilidade de ampliação da personalidade, no sentido de induzir o indivíduo a refazer escolhas e dispor-se à individuação, de forma mais criativa e consciente. Afirma Jung:

> O ponto de vista construtivo, no entanto, procura atual de maneira sintética e construir e dirigir o olhar para o futuro. É menos pessimista do que o ponto de vista redutivo, o qual vive sempre a farejar algo de imprestável, e tende a decompor em partes mais simples tudo o que é complicado (Jung, 2011b: § 195).

Reconhecer as causas e ter consciência da origem de determinada patologia é fundamental no processo terapêutico. Porém, não há evolução caso se permaneça fixado nessa experiência. Para Jung, a *psique* humana não é somente parte de algo pretérito sujeito à abordagem causal, mas é essencialmente indicação de um "para quê" e do "para onde", ou seja, a perspectiva progressiva de realização. A *psique* humana

> [...] a psique é um *devir*, que apenas pode ser entendido de modo sintético ou construtivo. O princípio da causalidade investiga apenas de que maneira essa *psique* se tornou o que é agora, tal como ela hoje se apresenta. A perspectiva construtiva, ao contrário, pergunta como se pode construir uma ponte entre esta *psique* e seu futuro (Jung, 2011c, § 399).

A visualização do futuro descobre que o inconsciente não é meramente reativo ou depositário de conteúdo reprimido com validade para todos os casos. Para Jung (2003) a experiência mostra que o inconsciente é autônomo e propõe de forma espontânea uma direção para o processo psíquico. Esse é o motivo propulsor de realização pessoal, envolvendo o passado e indicando prospectivamente o futuro. Nesse sentido, a psicoterapia não se resume à aplicação de técnicas ou ajustamento social, mas auxilia no desenvolvimento psíquico de cada indivíduo na sua singularidade, na busca de sua realização. A pessoa não é objeto isolado, mas alguém envolvido em todos os processos da coletividade e da cultura. A individuação enquanto processo de integração entre o *eu empírico* e o *Self*, entre o individual e o coletivo, entre o consciente e o inconsciente promove a ampliação pela qual a condição psíquica pessoal se alinha com a experiência com a experiência humana em geral. Portanto a relação entre *ego* e *Self*, consolida a individualidade e a experiência mais abrangente da condição humana, de modo amplo e criativo.

Nesse sentido, pode-se considerar que a individuação é a chave interpretativa que permite a afirmação de que a psicologia de Jung é uma *psicologia do ser*, fundamentada numa ontologia que difere e amplia a visão de realidade subjacente às psicologias do *ego* ou da *subjetividade objetivante* que opera no campo da moldura e dos pressupostos das ciências empíricas naturais, baseadas na busca de nexos causais, conforme indicada por Heidegger nos *Seminários de Zollikon*.

A proximidade de Jung com o pensamento do ser aparece nos primórdios do seu processo formativo. No início de seus estudos acadêmicos, Jung pronunciou uma série de conferências aos colegas estudantes da Sociedade de Zofíngia. Na conferência *Pensamentos sobre a natureza e o valor da indagação especulativa*, em 1898, Jung já defendia a filosofia e os valores da mente contra o materialismo da visão científica, estabelecendo um contraste entre a visão causal materialista com uma visão prospectiva na abordagem do ser.

As primeiras conferências de Jung abordam temas filosóficos no intuito de aprofundar a pesquisa sobre os fenômenos psíquicos (Bair, 2006; Shamdasani, 2005). Jung defende

que o que efetivamente importa é o indivíduo real, o que é vivenciado em seu interior. É o indivíduo que busca sentido e propósito, que se empenha em alcançar os objetivos que fazem parte do equipamento mental dos seres humanos. E, por conseguinte, o que deve ser rejeitado é o reino sem objetivo de vida coletiva e uma ciência que produz apenas objetivos exteriores que não são de nenhum valor para a mente humana. A ciência produz um mundo inerte; mas devemos buscar uma existência baseada num princípio vital que conduz a vida para determinado fim (teleologia).

Com a obra *Símbolos da Transformação*, publicada em 1912, Jung retoma algo que vai além do campo das experimentações científicas e da psicologia da época, com procedimentos específicos e inovadores que se direcionavam a construção da técnica analítica. Seu trabalho vai deixando claro que parece nunca ter aderido às técnicas redutivas das análises contemporâneas da *psique* para buscar o potencial criativo da personalidade como um todo. Seus diagnósticos se referiam menos à adaptação social do indivíduo do que a objetos futuros, para o que se chamariam de método prospectivo mencionado anteriormente.

Decisivo no pensamento de Jung é a descoberta do conceito de inconsciente coletivo (Nagy, 2003: 227). Essa descoberta é o resultado das reflexões filosóficas iniciais e das pesquisas de muitos filósofos, tais como Heráclito, Nietzsche, Schopenheuer, Kant entre outros, mencionados em sua obra. Na filosofia Jung encontra a noção de "uma *psique* inconsciente que, de certa forma, contém um conhecimento do futuro", assim como contém um conhecimento da personalidade como um todo. O que devemos fazer é seguir o fluxo natural da energia vital de modo a realizar os objetivos já existentes como "potenciais prospectivos", em forma *a priori*, porém nascente.

A descoberta de Jung evidenciou a possibilidade de uma função proposital (*teleológica*) do material inconsciente, e proporcionou um entendimento próprio da técnica de análise (psicanálise) da *psique*. Jung afirma estar convencido de que:

> A meta da análise é atingida quando o paciente adquire um conhecimento suficiente dos métodos, mediante os quais poderá ficar em contato com o inconsciente e um saber psicológico satisfatório, que lhe permita compreender razoavelmente o desenvolvimento de seu traçado vital. Caso contrário, seu consciente não teria condições de acompanhar o rumo da corrente da *libido*, apoiando assim conscientemente a individualidade resultante (Jung, 2003: 148).

O movimento teleológico da *psique* transparece no problema da atividade psíquica dos sonhos. Jung observa que os sonhos exercem efeitos notáveis sobre a vida mental consciente. E, no que diz respeito à interpretação do material onírico, Jung se opõe a interpretações reducionistas dos contemporâneos, embora não negue as causas dos sonhos. Como qualquer outra atividade psíquica, os sonhos possuem finalidade, um "para quê?":

> [...] pois toda estrutura orgânica é constituída de um complexo sistema de funções com finalidade bem definida e cada uma delas pode decompor-se numa série de fatos individuais, orientados para uma finalidade precisa (Jung, 2000: 181).

A concepção de inconsciente de Jung implica na noção de "finalidade", que não é entendida no sentido de já dispor uma ideia antecipada ou fim previamente estabelecido. Por finalidade, "pretendo simplesmente designar a tensão psicológica imanente dirigida a um objetivo futuro" (Jung, 2000: § 456). Ela não possui conotação moral ou filosófica, no sentido de meta final. Nesse sentido, finalidade conduz à indagação pelo motivo pelo qual determinado material psíquico se constelou.

O significado futuro não inclui um fim preexistente aos estágios preparatórios aqui referidos. As coisas cotidianas ocorrem simplesmente como se houvesse uma finalidade preexistente, embora não seja possível esse entendimento do ponto de vista da teoria do conhecimento. Não há pura causalidade e nem pura teleologia. Neste sentido, a *psique* deve ser vista além da causalidade conforme proposta pelo modelo das ciências naturais, mas conforme um modelo intrínseco de autodesenvolvimento ordenado do próprio psiquismo: "É certo que o produto do inconsciente não pode ser considerado unilateralmente como algo da realidade, uma espécie de produto acabado, caso contrário dever-se-ia negar-lhe qualquer sentido finalístico" (Jung, 1976: § 701).

Outro elemento fundamental constitutivo e estruturante do psiquismo humano na psicologia de Jung é o conceito de *Si-mesmo*. O referido processo de individuação não atua somente por forças pulsionais instintivas, mas exprime também uma integralidade *inata* e se manifesta como potencial de desenvolvimento presente no início da existência humana e nos objetivos de todos os esforços de realização no final da existência (Jung, 2003: § 501).

O contato de Jung com a "ciência própria" do pensamento oriental o possibilitou compreender os processos vitais de maneira não casual, mas na perspectiva do significado. A descoberta do significado abrange os fatos, tanto da experiência interior quanto exterior, e evita a cisão da consciência feita pelo saber moderno. Para Jung, a ciência ocidental moderna não leva em conta o significado e agride os sentimentos essenciais e universalmente experimentados dos valores e do sentido. O modelo de ciência predominante confundiu o espírito com o intelecto:

> Na realidade, o intelecto apenas prejudica a alma quando pretende usurpar a herança do espírito, para o que não está capacitado de forma alguma. O espírito representa algo de mais elevado do que o intelecto, abarcando não só este último como os estados afetivos. Ele é uma direção e um princípio de vida que aspiram às alturas luminosas e sobre-humanas (Jung & Wilhelm, 1998: 26).

Para Jung, interpretar a ação humana como algo motivado pelo instinto parece ser uma abordagem intelectualizada, objetivadora e redutiva do saber moderno, que exclui a grandeza da experiência psíquica e existencial.

É decisivo no processo de individuação o movimento metanoico, pelo qual ocorre uma inversão do fluxo da energia e da atividade psíquica. Esse processo é descrito no interior das tradições ocidentais, e foi observado por Jung no estágio final de seus pacientes. Escreve Nagy:

> Depois de realizar seu trabalho analítico mais básico de analisar os complexos inconscientes e de perceber os traços básicos de seu próprio caráter, permanecia ainda um resíduo decisivo de mal-estar interior, seja devido às barreiras exteriores da vida ou porque traços interiores de caráter se combinam para nos impedir de sermos inteiramente o que poderíamos ser (Nagy, 2003: 232).

Para Jung (Jung & Wilhelm, 1998) todos os maiores e mais importantes problemas da vida são fundamentalmente insolúveis. Entretanto, pode-se observar muitos casos nos quais ocorre um desenvolvimento interior futuro, que desafia uma dificuldade aparentemente insuperável, e produz uma mudança do ponto de vista ou novo potencial inexplorado, sem que essas possibilidades tivessem sido conscientemente antecipadas.

A descoberta de Jung da *psique* objetiva implica na relativização do *ego* empírico da subjetividade moderna e na instauração de nova autoridade central da personalidade, de existência desconhecida. A abertura ao desconhecido produz uma ampliação da personalidade, regida por um novo centro diretivo, não restrito à *psique* consciente, mas que atua como *médium* entre consciente e inconsciente. Quem é essa autoridade ou a instância que parece conduzir a consciência, com capacidade diretiva? Para Jung (1986), a resposta é simbólica: a consciência humana vivencia esse centro como se fosse um sistema planejado, não pertencendo ao sistema consciente e ao *ego* empírico, mas que o inclui e o afeta. A representação simbólica desse centro diretivo sugere um conceito análogo ao sistema organizador postulado na natureza pelos físicos modernos e pela biologia.

Diferentemente da lei da natureza, o centro diretivo se apresenta *como indiferente* ou *impessoal*, mas evidencia um modo tipicamente humano de existência. Não se trata de algo genérico, estático, imutável ou inerte e nem se deteriora como acontece com sistemas de equilíbrio naturais. Sua atuação, pelo contrário, rege e produz novos empreendimentos humanos, *como se* tivessem sido particularmente planejados para aquele determinado indivíduo – muito embora tais empreendimentos funcionem sem considerar as ideias conscientes, os desejos e intenções da pessoa. Muitas vezes até mesmo operam como força contrária.

A *psique* humana é reconhecida por Jung como fenômeno naturalmente intencional. Sua intencionalidade é centrada na ação autônoma e *a priori* do *Si-mesmo*. A objetividade da *psique* sugere a existência de uma entidade que atua de forma independente, compensadora e

complementadora da consciência e se anuncia em desacordo com desejos, ideias, expectativas do *ego* empírico. Essa intencionalidade orientadora da *psique* é denominada por Jung de *Self*.

Em 1951, Jung publicou uma obra intitulada *Aion*, dedicada a tratar do simbolismo do *Si-mesmo* (*Self*), concebendo-o como o centro transcendente e ordenador da vida psíquica. A noção do *Si-mesmo* é descoberta por Jung pela via da prática clínica contemporânea e pela análise de símbolos no interior de muitos sistemas e visões de mundo. Em ambas, o *Si-mesmo* é apreendido e desenvolvido por meio de imagens, especificamente de natureza religiosa, e aparece como busca de completude e tendência à integração psíquica. A noção de *Si-mesmo* aparece na distinção com o *ego* empírico. Jung o descreve do seguinte modo:

> Ora, se bem que apenas o *Eu* seja o centro de minha esfera consciente não significa esse fato que seja o *Eu* idêntico à totalidade da minha *psique*. Distingo, portanto, entre o *Eu* e o *Eu Mesmo*, em que o *Eu* é somente o sujeito de minha consciência e o *Eu Mesmo* é o sujeito de toda a minha *psique*, inclusive do inconsciente (Jung, 1976: § 498).

> O termo "Si-mesmo" parece adequado para designar esse pano de fundo inconsciente, cujo expoente na consciência de cada indivíduo é o eu. O eu está para "Si-mesmo" assim como o "*patiens*" está para o "*agens*", ou como o objeto está para o sujeito, porque as disposições que emanam do si-mesmo são bastante amplas e, por isso mesmo, superiores ao eu. Da mesma forma que o inconsciente, o Si-mesmo é o existente *a priori* do qual provém o eu. É ele que, por assim dizer, predetermina o eu. *Não sou eu que me crio; mas sou eu que aconteço a mim mesmo* (Jung, 1991: § 391).

O *Si-mesmo* não equivale ao emprego psicológico atual do termo, mas envolve uma espécie de resumo hipotético da totalidade psíquica indescritível:

> Ele estabelece o postulado hipotético do *Self* como o centro e também como o conteúdo da personalidade como um todo; ele é a raiz da qual a experiência e consciência do ser individual surgem como fenômeno secundário. A pessoa vivencia o *Self* e se relaciona com ele *como se* fosse uma personalidade abrangente postulada caracterizada pela integridade individual e que exprime um sistema de orientação central dirigido para a realização e a experiência consciente, um centro que não está no consciente e, portanto, não é idêntico ao centro da consciência (Whitmont, 2004: 194).

A partir da descoberta do conceito de *Si-mesmo*, Jung substitui a orientação centrada exclusivamente no *ego e na subjetividade racional do pensamento moderno*.

> Se o inconsciente puder ser reconhecido como fator co-determinante juntamente com a consciência, e se pudermos viver de tal modo que as exigências conscientes e inconscientes sejam levadas em conta tanto quanto possível, então o centro de gravidade da personalidade total descola sua posição. Não se encontra mais no *ego*, que é meramente o encontro da consciência, mas no ponto hipotético entre consciente e inconsciente. Esse novo centro pode ser denominado de *Si-mesmo* (Jung & Wilhellm, 1998: § 67; 2003: § 365; Nagy, 2003: 233).

Como conceito puramente psicológico pertencente ao âmbito da *psique* inconsciente, o eu empírico encontra sua estabilidade e sustenta seu desenvolvimento a partir de algo mais amplo e completo da totalidade do psiquismo humano.

Em termos psicológicos, o *Si-mesmo* é o princípio organizador e supraordinário da totalidade psíquica. O *Si-mesmo* não se refere ao *ego* empírico e nem mesmo é um conteúdo do *ego* consciente. Pelo contrário, o *ego* é produto e conteúdo do *Si-mesmo*. O *Si-mesmo* como centro transcendente da *psique* é oriundo da observação empírica do centramento, observada na condução de casos clínicos e da percepção da existência de um efeito de amadurecimento salutar que acompanha o processo simbólico. Ele não pode ser conhecido, mas apenas vivenciado em seus efeitos. É uma realidade com a qual podemos fazer alguma coisa viva e plena de possibilidades. O *Si-mesmo* não é um conceito metafísico e nem esotérico, mas psicológico. Não há necessidade de negar a possibilidade de entidades metafísicas, além do que se experimenta empiricamente na *psique*.

O reconhecimento de um *Si-mesmo* como centro ordenador da totalidade psíquica acarreta profundas implicações envolvendo questões morais. Por um lado, o indivíduo pode se decidir pela tarefa psicológica de se tornar consciente, superando as projeções de seus conteúdos psicológicos no mundo externo, o que geralmente o impede de expressar mais plenamente seu caráter moral. Entretanto, por outro lado, mesmo que o indivíduo se afaste das soluções morais que são oferecidas pelas instâncias coletivas da cultura, ele pode permanecer retido em *problemas morais reais*. Para Jung (1986), é nesse ponto que surge um problema fundamental para o indivíduo: como ele julga as fontes do seu desejo interior. Em outros termos, seu comportamento se baseia em "instintos naturais" ou vigora uma convocação "divina" que o impulsiona para seu destino único?

Para Jung (1986: § 48), os verdadeiros problemas morais não decorrem da questão e adequação a leis e códigos externos previamente estabelecidos por instâncias culturais, mas se originam de conflitos e deveres. Os indivíduos se colocam diante da questão moral se submetendo a uma vontade ou autoridade externa ou pela obediência ao propósito interior, à instância de uma autoridade inconsciente.

A mentalidade racionalista moderna interpreta a autoridade interior como "força natural" ou "instintos". Ela presume que a vontade racional possa vencer os instintos. A ação instintiva passa a representar uma ameaça constante e produz constantemente a sensação de derrota moral para o *ego* subjetivo. A força do instinto abala a autossuficiência, o orgulho e a crença absoluta do poder da razão autônoma que na sua onipotência despreza e acredita ter superado o "meramente natural".

O reconhecimento de uma vontade interna como "divina" implica na admissão de que o que se denomina "forças naturais" são "forças divinas". "Divino" deve ser entendido aqui como "*daimon* socrático", poder determinante que vem ao encontro do homem, de fora, tal como o poder na providência e do destino (Jung, 1986: § 49; § 51). Tal reconhecimento representa uma decisão de obediência perante o plano do destino. Aceitar o destino não é algo cômodo ou moralmente virtuoso, pois vigoram tendências instintivas que se impõem de modo favorável ou contrários aos interesses da subjetividade e do ego empírico. Tais tendências não requerem o assentimento de algo como autoridade psíquica superior.

Considerações finais

O trabalho se propôs a estabelecer um diálogo entre a filosofia de Heidegger e a psicologia analítica de C. G. Jung. O ponto de partida foi a crítica de Heidegger à visão objetivante de ser humano presente nas psicologias contemporâneas sustentada pelo atual modelo das ciências naturais.

Como se observou, o pensamento técnico científico foi considerado por ambos como fator gerador do esquecimento da questão do ser e da experiência originária da *psique* humana. Para Heidegger, a ciência e a técnica instrumentalizam e transformam todas as coisas em objetividade, com o recurso do cálculo e da estratégia. Jung, por sua vez, alerta para a supressão da experiência da *psique*, da vida simbólica e da individuação humana pelo racionalismo científico. Isso significa que ambos procuram modelos de psicologia e psicoterapia que ultrapassa o paradigma teórico representacional objetivante das ciências modernas.

Ambos propõem uma concepção própria do ser humano. Para Heidegger, o ser humano é *Dasein*, que já sempre se encontra num contexto de significações e não é simplesmente um observador isolado. Para Jung, a *psique* humana é um fenômeno objetivo em processo de realização e não pode ser reduzida a mecanismos biológicos puramente naturais. Em linhas gerais, pode-se estabelecer uma aproximação entre processo de individuação em busca do *self* enquanto vir a ser psíquico com o *Dasein* em busca da vida autêntica.

A concepção de *psique* a partir de um centro ordenador e organizador da experiência humana na direção da realização de si mesmo, se relaciona às estruturas existenciais do *Dasein* na história do ser como possibilidade de uma vida em busca da autenticidade. Ambos sugerem que pode haver um "processo maior" possibilitador da consciência individual que molda a realidade.

Esses elementos comuns mostram a possibilidade de diálogo profícuo entre a filosofia de Heidegger e a psicologia de C. G. Jung.

Referências bibliográficas

Bair, D. (2006). *Jung: uma biografia* (Tr. H. Londres). Globo.

Dubois, C. (2004). *Heidegger: introdução a uma leitura*. Zahar, 2004.

Ellenberger, H.F. (2023). *A descoberta do inconsciente. História e evolução da psiquiatria dinâmica*. (Tr. P.S. de Souza Jr.). Perspectiva.

Figueredo, L.C.M. (2010). *Matrizes do pensamento psicológico*. Vozes.

Freitas, V. (2009) Adorno. Pecoraro, R. (Org.). *Os filósofos. Clássicos da filosofia III. De Ortega y Gasset a Vattimo*. Vozes.

Groves, T. (2012). *Introdução a Heidegger.* Penso.

Guignon, C.B. (1998). Autenticidade, valores morais e psicoterapia. *Poliedro Heidegger*. Instituto Piaget, 1993, 214-233.

Heidegger, M. (2001). *Seminários de Zollikon* (Ed. M. Boss. Tr. G. Arnhold, M.F. de Almeida Prado). EDUC-Vozes.

Husserl, E. (1964). *Filosofia como ciência de rigor*. Atlântida.

Jung, C.G. (1976). *Tipos psicológicos*. Zahar.

Jung. C.G. (1978). *Psicologia da Religião*. Vozes.

Jung, C.G. (1986). *Aion. Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*. Vozes.

Jung, C.G. (1991). *O símbolo da transformação na missa*. 1991.

Jung, C.G. (2000). *Cartas: 1906-1945*. Vozes.

Jung, C.G. (2001). *A natureza da psique*. Vozes.

Jung, C.G. (2003). *O eu e o inconsciente*. Vozes.

Jung, C.G. (2011a). *Os símbolos da transformação*. Vozes.

Jung, C.G. (2011b). *O desenvolvimento da personalidade*. Vozes.

Jung, C.G. (2011c). Apêndice: a intepretação psicológica dos processos patológicos. *Psicogênese das doenças mentais*. Vozes.

Jung, C.G. & Wilhelm, R. (1998). O segredo da flor de outro (Tr. D. Ferreia da Silva & M.L. Appy). Vozes.

Nagy, M. (2003). *Questões filosóficas na psicologia de C.G. Jung*. Vozes.

Ponte, C.R.S.; Sousa, H.L. (2011). Reflexões críticas acerca da psicologia existencial de Rollo May. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 17(1), 47-58..

Shamdasani, S. (2005). *Jung e a construção da psicologia moderna. O sonho de uma ciência*. Ideias & Letras.

Whitmont, E.C. (2004). *A busca do símbolo. Conceitos básicos de psicologia analítica*. Cultrix.