**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**

**SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**JOÃO LUIS CORÁ SILVA**

**A Presença do Método Fenomenológico em James Hillman: Emotion e Re-vendo à Psicologia**

**CURITIBA**

**2022**

**JOÃO LUIS CORÁ SILVA**

**A Presença do Método Fenomenológico em James Hillman: Emotion e Re-vendo à Psicologia**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção ao título de mestre.

Orientador: Carlos A. Serbena.

**CURITIBA**

**2022**

**Sumário**

[**Introdução** 1](#_Toc98425698)

[**1.** **Bases Filosóficas e Epistemológicas do Pensamento de James Hillman** 12](#_Toc98425699)

[**1.1.** **Chegada na Europa (1946-1948)** 17](#_Toc98425700)

[**1.2.** **Paris, Sorbonne e Experiência Estética** 19](#_Toc98425701)

[**1.3.** **Dublin e a Herança da Filosofia Clássica no Pensamento de James Hillman** 25](#_Toc98425702)

[**1.4.** **A Recepção da Obra de Jung na Biografia de James Hillman: A Cura nos Alpes e Kashmir** 27](#_Toc98425703)

[**1.5.** **Dublin mais uma vez: James Hillman e a Filosofia Clássica** 30](#_Toc98425704)

[**1.6.** **James Hillman e os Filósofos Neoplatônicos** 35](#_Toc98425705)

[**1.7.** **Hillman no Instituto Junguiano: Primeiros anos, Diretor de Estudos e Eranos;** 40](#_Toc98425706)

[**1.8.** **Impactos da Biografia na Obra Posterior de James Hillman** 45](#_Toc98425707)

[**2.** **Fenomenologia e Fenomenologia-Existencial** 49](#_Toc98425708)

[**2.1.** **A Fenomenologia em James Hillman: relações, aproximações, “flexões” (*twists*)** 51](#_Toc98425709)

[**2.2.** **A Fenomenologia de Husserl e o Antinaturalismo** 54](#_Toc98425710)

[**2.3.** **O Método fenomenológico: Epoché ou Redução Fenomenológica** 58](#_Toc98425711)

[**2.4.** **Fenomenologia-Existencial** 61](#_Toc98425712)

[**2.5.** **A Fenomenologia-Existencial em Heidegger: a Questão do Ser** 67](#_Toc98425713)

[**2.5.1.** **A Tarefa Hermenêutica da Fenomenologia de Heidegger** 70](#_Toc98425714)

[**2.6.** **A Fenomenologia-Existencial em Jean-Paul Sartre: A Psicologia Fenomenológica em *Emoções*** 72](#_Toc98425715)

[**2.6.1.** **Sartre: Histórico** 73](#_Toc98425716)

[**2.6.2.** **Sartre: Esboço para uma Teoria das Emoções** 75](#_Toc98425717)

[3. **A Presença do Método Fenomenológico em *Emotion*** 81](#_Toc98425718)

[**3.1.** **Prelúdio: A Criação da Primeira Obra Emotion** 83](#_Toc98425719)

[**3.2.** ***Emotion* e o Método Fenomenológico** 94](#_Toc98425720)

[**3.3.** **A Critica a Ciência Moderna e o Método Fenomenológico em *Emotion*** 103](#_Toc98425721)

[**4.** **A Presença da Fenomenologia em *Re-vendo a Psicologia*** 110](#_Toc98425722)

[**4.1. Re-vendo a Psicologia: Ponto de Vista Histórico** 111](#_Toc98425723)

[**4.2.** **Re-vendo a Psicologia: a Perspectiva Fenomenológica de “Enxergar-através”** 112](#_Toc98425724)

[**Considerações Finais** 120](#_Toc98425725)

[**Referências** 125](#_Toc98425726)

**Tirar o Re-vendo e a crítica ao literalismo. Tirar fenomenologia-existencial. Focar na fenomenologia no Emotion. Husserl, Sartre e Tertuliano. Fenomenologia como Amplificação (Circuambulatio). Fenomenologia com elementos neoplatônicos. Amplificação: circuambular em torno do fenômeno, o movimento circular da alma em Plotino (Re-vendo).**

# **Introdução**

James Hillman é o precursor da psicologia pós-junguiana e fundador da psicologia arquetípica, um desdobramento crítico da psicologia analítica clássica de Jung. Hillman é conhecido como aquele que carregou a literatura junguiana para além dos "círculos iniciáticos" de Jung, mesmo que para isso tenha tido de alterar significativamente a terminologia da psicologia analítica clássica, assim como reformular suas bases epistemológicas. Portanto, apesar das raízes epistemológicas de Hillman estarem parcialmente ligadas à Psicologia Profunda de Jung, ainda assim o desdobramento de sua psicologia arquetípica demarca um desdobramento crítico em relação à teoria e método da psicologia junguiana clássica.

Deve-se lembrar que "Não há dúvida de que o pai direto da psicologia arquetípica é o psicólogo suíço C. G. Jung”, uma vez que é de Jung a ideia dos padrões arquetípicos que nomeia a própria Psicologia Arquetípica de Hillman. Por outro lado, a psicologia arquetípica possui contribuição de outros autores e campos teóricos-epistemológicos diversos, como David Miller, o filósofo Edward Casey, o filósofo e historiador Will Durant, John Watkins e o psicólogo Robert Sardello, que contribuem para a Psicologia Arquetípica, através de diversos campos da literatura, poesia, filosofia, história, religião e, especialmente, a influência fenomenológica de seu pensamento (Hillman, 1983, p. 22).

Em última análise, apesar de que a psicologia Arquetípica compartilha das minhas ideias de alma, arquétipo,

Apesar de que Hillman é precursor do movimento chamado pós-junguiano e sua psicologia arquetípica um desdobramento crítico de algumas noções me psicologia analítica clássica, sua própria psicologia, seus pensamentos, se desdobram a partir dos conceitos básicos da psicologia analítica, dos arquétipos, da ideia de anima, alma, apesar de que sua compreensão, como ele mesmo afirma, localizada ao norte dos Alpes, enquanto a psicologia de Jung estaria mais relacionada ao romantismo alemão, sendo que a compreensão de Hillman de alma provêm de Plotino, dos Renascentistas, enquanto Jung a compreensão de Jung (Bishop) ainda está ligada ao romantismo e o idealismo alemão, a Schelling, Goethe, Nietzsche Carus, Schopenhauer.

Hillman é o precursor de um novo modelo pós-junguiano em psicologia analítica, um modelo que busca tornar 'palatável' as ideias da psicologia de Jung em um contexto histórico pós-moderno. Como afirma Tacey (1998) a fim de tornar a ideia de "arquetípico" compreensivo para além dos restritos círculos junguianos, Hillman propõe uma reforma terminológica e epistemológica que revê as bases metafísicas da psicologia analítica de Jung propondo ao invés disso uma perspectiva fenomenológica sobre o fenômeno psicológico.

Para David Tacey (1998) a obra de James Hillman é separada em quatro "encarnações intelectuais", ou quatro movimentos distintos e que se dão em separado. O primeiro movimento refere-se ao período entre 1950 e 1960, momento no qual foi um "convencional porém imersivo e articulado" analista junguiano, devido a sua capacidade de lidar de forma original com os "limites" da literatura junguiana. Neste período publicou *Suicídio e Alma* (1964) e *Uma busca interior* (1967). O segundo movimento marca o período entre 1970 e 1980, momento "polêmico" e crítico na obra de Hillman, com o surgimento do movimento pós-junguiano e da psicologia arquetípica e publicações como *O Mito da Análise* (1972), *Re-vendo a Psicologia* (1975) e *Sonho e Mundo das Trevas* (1979). O segundo movimento é demarcado por um envolvimento de Hillman com a academia e as universidades, assim como uma revisão do pensamento junguiano a fim de "encaixá-lo" em uma tradição intelectual pós-moderna. O Terceiro movimento da obra que acontece a partir de 1980 é demarcado pelo surgimento de um pensamento eco psicológico, discurso fundamentado na ideia neoplatônica de "alma do mundo", as publicações desse período são *Anima Mundi* (1982) e *Ficções que Curam* (1983), entre outras. Por último, os anos 90 é denominado como o momento "pop" de sua trajetória, onde mantem a mesma perspectiva ecológica porém em um novo estágio "pop" (Tacey, 1998, pp. 215-216).

Nesta dissertação nos ateremos em especial ao período emergencial do segundo movimento de sua obra, estabelecendo uma possível relação da obra *Re-vendo a Psicologia* de 1975 com sua primeira obra *Emotion* publicada em 1959, a partir da presença da atitude fenomenológica em seus escritos. Deve-se mencionar que o segundo movimento da obra de Hillman corresponde ao período entre 1970 e 1980 onde ligou-se às universidades americanas e a academia propriamente dita, dando início ao “polêmico” movimento denominado “pós-junguiano” e a revisão crítica das bases da psicologia junguiana clássica. A polêmica, do grego *polemos*, que significa discórdia, como escreve Hillman, “é o pai de todas as coisas” (p. 37), sendo aqui expressão básica de sua psicologia arquetípica, na medida em que se mostra ser uma psicologia crítica que buscará sempre reverter ou “enxergar atrávoes” do sentido usual dos fenômenos.

"Claro que espero que essas páginas possam evocar o anseio da alma por uma psicologia profunda da compreensão, embora acredita que para obtermos tal luz temos que riscar pedras como aço a ponto de provocar algumas faíscas irritantes (p. 37)

Pode-se dizer que é dessa tensão originária, do atrito entre as pedras, da faísca de seu páthos, é que se originará a própria tensão epistemológica que configura seus fundamentos, uma tensão que entrelaça em seus alicerces o neoplatonismo e fenomenologia, sendo a ideia de “alma”, expressa em *Re-vendo* como o campo intermediário, o “centauro”, tal como aparecerá em sua primeira obra *Emotion*, entre a psique e a matéria, espírito e corpo, entre “nós” e os “eventos”. Iremos nos deparar com essa tensão epistemológico no percurso da dissertação, a perspectiva fenomenológica de Hillman é atravessada, desde sua primeira obra, por uma ideia de alma neoplatônica. Esse “tópico duplo”, como o próprio Hillman se expressa em *Re-vendo*, parece ser um caminho bifurcado dentro de seu pensamento, sua obra e prática clínica.

Esta dissertação pergunta-se sobre a presença do método fenomenológico em torno do pensamento e obra de James Hillman, especialmente em sua tese de doutoramento *Emotion* e posteriormente como se desdobrará em sua obra estrutural *Re-vendo a Psicologia.* Tendo como objetivo geral a análise da presença do método fenomenológico em torno de sua tese de doutorado *Emotion: A comprehensive phenomenology of theories and their meanings for therapy* e objetivo secundário o desdobramento dessa mesma atitude fenomenológica em *Re-vendo a Psicologia*.

Apesar de que tal influência da fenomenologia-existencial na obra de Hillman já ter sido explorada por Tacey (1998) em *Twisting and Turning*, onde afirmará que Hillman substituirá a metafísica da psicologia junguiana clássica por uma perspectiva fenomenológica em psicologia profunda, assim como em *Philosophical Intimations* 8º Edição da *Uniform Edition* dos escritos de James Hillman, onde escreverá na Introdução da obra sobre a presença cada vez mais emergente da fenomenologia de Husserl e Heidegger nos textos filosóficos de James Hillman, ainda assim evidencia-se que não há uma relação sistemática da influência ou presença da fenomenologia-existencial com o pensamento e obra de James Hillman.

A fim de cumprir tal intento de compreender a presença do método fenomenológico no pensamento e obra de James Hillman faremos em primeiro lugar um aprofundamento histórico-biográfica para elucidar os autores, filósofos e campos de estudo, pelos quais Hillman passou durante seu período de estudos desde a chega na Europa em 1946 até a saída do Instituto Junguiano em 1969. Após essa análise histórico-biográfica nos ateremos à análise do método fenomenológico presente em sua tese de doutorado *Emotion* e os desdobramentos e implicações da fenomenologia na obra estrutural de sua psicologia arquetípica emergente, o *Re-vendo a Psicologia*.

Ao nos atermos aos autores e filósofos durante o período de estudos, buscaremos compreenderas bases e influências do pensamento de James Hillman através de uma abordagem histórica-biográfica, com consulta principalmente a biografia de Dick Russel *The Life and Ideas of James Hillman* e a obra *Entre-vistas* de 1989, cartas e correspondências. Neste momento nos ateremosas Universidades onde James Hillman estudou, os campos de estudo por onde passou até o momento de sua entrada no Instituto Junguiano de Zurique ea escrita da tese *Emotion* na Universidade de Zurique, tendo como objetivo de compreender as bases e autores que influenciaram no processo de construção de seu pensamento até o surgimento de sua Psicologia Arquetípica.

Posteriormente nos atemos ao método fenomenológico presente em sua tese de doutoramento *Emotion*, em especial ao que James Hillman compreende por método fenomenológico como modo mais adequado para abordar os fenômenos complexos da alma humana, em detrimento das teorias sempre parciais e unilaterais do método científico moderno. Em sua tese de doutoramento Hillman adotará a atitude fenomenológica de Husserl e Sartre de “voltas as coisas elas mesmas”, assim como método fenomenológico anunciado por Husserl de “colocar entre parênteses”, a fim de suspender os diversos conhecimentos parciais sobre as emoções e ater-se a uma compreensão fenomenológica do fenômeno das emoções. Porém, como veremos, Hillman fará sua própria leitura do método fenomenológico, ao citar que Tertuliano já possuía uma fenomenologia enquanto um tipo de “conhecimento da alma”, ou no momento em que aproxima o método fenomenológico da ideia de amplificação da psicologia profunda de Jung. Neste sentido, veremos que a atitude fenomenológico de Hillman incorpora elementos neoplatônicos.

Por último, compreender-se-á como o método fenomenológico de “voltar as coisas mesmas” e “colocar entre parênteses”, tal como sedimentado e exposto em *Emotion,* reaparecerá em sua obra *Re-vendo a Psicologia* de 1975, em especial a partir da atitude psicológica de “enxergar através” dos fenômenos, movimento central para uma revisão de uma psicologia alicerçadas na ciência moderna positivista. Por outro lado, ao propor uma ideia de alma, Hillman entrelaça uma concepção por uma via negativa e fenomenológica que busca enxergar através dos fenômenos, com uma necessidade de “cultivo da alma” (soulmanking), apreendendo o método fenomenológico como um momvimetno circular (circumbulatio), movimento que atribuirá a ideia de alma tal como proposto por Plotino (tensão epistemológica). Como veremos, em *Re-vendo* James Hillman tece uma crítica apropriando-se a sua maneira dos fundamentos da filosofia fenomenológica-existencial não só aquela psicologia com base na ciência moderna, mas antes sua crítica direcionasse especificamente à linguagem literalista tal como presente nessa psicologia. presente na psicologia científica moderna. Em sua concepção a psicologia é atravessada por uma linguagem literalista que manifesta-se em seu cientificismo materialista, o que chamará também de naturalismo e nominalismo, porém, o literalismo também se apossará da psicologia através da metafísica do espiritualismo, em suas compreensões subjetivistas e transcendentais sobre a psique.

Em *Re-vendo a Psicologia* a partir de uma perspectiva que busca sempre “enxergar através” dos fundamentos da psicologia e da psicologia analítica clássica como um todo, a proposta de Hillman será uma crítica COM ELEMENTOS DO PENSAMENTO fenomenológico-existencial às bases filosóficas literalistas que atravessam a psicologia moderna, propondo um novo ponto de partida para a investigação psicológica que ultrapasse tanto o mundo “interior” do sujeito subjetivo, quanto uma investigação material de um corpo fisiológico sem alma, seu novo ponto partida será a alma, definida aqui como uma “perspectiva” ou um “chão intermediário” entre sujeito e mundo.

Além das obras já citadas também utilizaremos comentadores da obra de James Hillman como Robert Avens, David Tacey Andrew Samuels, Staton Marlan, Roger Brooke, Gustavo Barcellos, Gustavo Beck, Michael Sipiora etc. Além de consulta a periódicos e revistas ligadas aos centros de estudo e pesquisa em Psicologia Arquetípica principalmente nos Estados Unidos, especialmente o Jungian & Archetypal Studies do Pacifica Graduate Institute.

Tacey (1998) afirma que a crítica à psicologia analítica clássica se demonstra com clareza na Terry Lectures de 1972 na Universidade Yale. Ao buscar tornar "palatável" a teoria arquetípica para fora dos círculos junguianos restritos, James Hillman tece uma crítica a narrativa “totalizante” que perpassa as ideias de unidade e integração presentes na teoria de Jung. Neste sentido, na concepção de Tacey, Hillman encontra refúgio no interior de um modelo pós-moderno de pensamento, revertendo as ideias de unidade para uma concepção da diversidade da psique, substituindo principalmente a metafísica proposta por Jung por uma perspectiva fenomenológica da alma. Além disso, sua crítica estaria verdadeiramente endereçada à própria metafísica junguiana, denunciando a presença de um monoteísmo teológico e cristão que perpassa a obra de Jung, presente nas ideias de unidade e integração (Tacey, 1998, p. 219). Nas palavras de Tacey:

No mundo pós-junguiano de Hillman, a diversidade substituiu a unidade, a fenomenologia substituiu a metafísica, a imaginação substituiu o inconsciente e a incerteza e a abertura ('não saber' ou *via negativa*) substituíram o saber. Hillman também descartou a individuação, o direcionamento para metas, as mandalas e a ênfase no progresso e na consciência do ego. Em certo sentido, Hillman construiu uma psicologia arquetípica sem arquétipos, uma psicologia junguiana sem Jung e uma teoria da personalidade sem desenvolvimento. Hillman também descartou a individuação, o direcionamento para metas, as mandalas e a ênfase no progresso e na consciência do ego. Em certo sentido, Hillman construiu uma psicologia arquetípica sem arquétipos, uma psicologia junguiana sem Jung e uma teoria da personalidade sem desenvolvimento (Tacey, 1998, p. 219).

Neste momento Hillman está propondo um novo modelo pós-moderno de psicologia, que parte de um “novo mundo” pós-junguiano, revertendo as ideias de unidade em uma noção de diversidade, substituindo a metafísica proposta por Jung por uma perspectiva fenomenológica, o “saber” arquetípico por uma ideia de arquétipo enquanto “abertura” e incerteza, o "não-saber" e a fugacidade da alma substitui o “conhecimento”, assim como a imaginação substituirá a ideia de inconsciente (Tacey, 1998, p. 219).

Neste sentido, para Tacey (1998) a Psicologia Arquetípica de James Hillman é uma psicologia orientada pelo pós-modernismo hermético, que se refere ao Deus grego Hermes, uma psicologia que substitui substantivos por verbos, ideias de substancia por "estilo", noções de progresso, desenvolvimento e "processos" para o continuo refino da alma, o "cultivo da alma" (*soulmaking*), assim como a metafísica junguiana por uma atitude fenomenológica (Tacey, 1998, p. 219).

James Hillman é compreendido aqui como um dos fomentadores daquele espírito revolucionário que, de acordo com Tacey (1998), devido a sua "inquisitiva, vigorosa e penetrante mente", colocaria em xeque os princípios e ideias mais fundamentais e consolidadas em psicologia analítica. Além de Hillman, este espírito demarca uma nova psicologia arquetípica emergente com os nomes de Patrícia Berry, Rafael López-Pedraza e Adolf Guggenbuhl-Craig (Beck, 2015, p. 16).

Em *Psicologia Arquetípica: um breve relato* James Hillman delineia sua psicologia como um movimento cultural, sendo que “parte de sua tarefa é a revisão da psicologia, da psicopatologia e da psicoterapia de acordo com a imaginação cultural do Ocidente" (Hillman, 1983, p. 22). Neste sentido, o espírito “revolucionário” pode ser encontrado no interior dos objetivos teóricos propostos pela Psicologia Arquetípica.

A Psicologia Arquetípica enquadra-se em um movimento da cultura que propõe uma revisão cultural através do retorno ao trabalho com as imagens da fantasia. Em última instância, ao se opor a uma concepção materialista do mundo, a Psicologia Arquetípica propõe uma revisão da psicologia através do retorno a noção de que a psicologia tem como base o imaginal, a fantasia e a metáfora (Beck, 2015, p. 16-17).

A psicologia arquetípica é uma proposta de revisão da própria psicologia a partir de um retorno a noção de que as bases da psique são imaginais e ficcionais, questionando assim as “fantasias opressoras”, como escreve Beck, que Hillman denuncia em *Re-vendo* como parte da também opressora “imaginação ocidental”. Neste sentido, a própria psicologia arquetípica propõe um exercício imaginal de “enxergar através” da perspectiva literalizada da cultura, da psicologia e da psicoterapia.

Para Samuels o advento do “novo mundo” pós-junguiano está relacionado a uma intensa reflexão, após a morte de Jung em 1961, acerca das bases ontológicas e epistemológicas da psicologia analítica clássica. Como mencionado, James Hillman é demarcado como o precursor desse movimento, na medida em que tece críticas às bases metafísicas da psicologia junguiana clássica propondo uma nova base fundamentada em ideias centrais da filosofia fenomenológica e/ou fenomenológica existência (Brooke, 2009, p. 31). Neste sentido, será particularmente no trabalho pioneiro com o imaginal e o arquetípico de James Hillman, que podemos pensar um amadurecimento daquela compreensão fenomenológica das imagens da alma em psicologia analítica (SAMUELS, 2008, p. 26).

Desde a morte de Jung em 1961 há uma grande variedade de práticas e produções teóricas em psicologia analítica. Esse campo abrangente de novas ideias e práticas pode parecer caótico e confuso, o que se dá em razão, por um lado, da ausência de uma estrutura teórica metodológica coerente, por outro lado, devido à um dualismo sempre presente no próprio pensamento de Jung entre uma visão de psicologia enquanto ciência empírica e uma concepção das profundezas inconscientes da alma. Se por um lado, a psicologia analítica repousa na base sólida do empirismo científico, por outro lado seu pensamento está ligado ao imaginário, o desenvolvimento "interior" e a alma (SAMUELS, 2002).

Ainda com Samuels (1989) compreendemos que o termo pós-junguianos indica tanto "uma ligação com Jung como um distanciamento dele" (p. 37), dividindo assim os pós-junguianos em termos de aproximação com Jung, em relação ao núcleo epistemológico da psicologia analítica, e separação ou distanciamento desse núcleo (p. 31). Dessa forma, a nova escola de pensamento pós-junguiano de James Hillman deve ser compreendida tanto como reformulações epistemológicas do pensamento Junguiano Clássico, quanto como ainda relacionadas àquele pensamento devido a concordância de ideias.

Como escreve Brooke (2009) podemos considerar a existência de uma tensão epistemológica em toda a obra de Jung que reflete dois estilos gerais de pensamento. Por um lado, há a tendência científica naturalista, a relação do pensamento de Jung com a medicina, a ciência natural e o empírico. Por outro lado, há o aspecto poético, relacionado ao desenvolvimento de uma linguagem metafórica, mitológica e simbólica, que despontará em uma perspectiva fenomenológica das imagens da alma (BROOKE, 2009, p. 21-24). Como reforça Samuels (1989) a perspectiva da escola pós-junguiana arquetípica é essencialmente fenomenológica e mitopoética, já que segue uma abordagem fenomenológica do fenômeno psicológico, afastando-se assim de uma perspectiva desenvolvimentista, causal, redutivista, ou qualquer aproximação do método redutivo-causal apontado pelo próprio Jung (SAMUELS, 1989, p. 82; Jung, 1986, p.164)

Andrew Samuels (2008) ainda comenta que há uma divergência teórico/conceitual entre os pós-junguianos relacionada a um duplo entendido das ideias do próprio Jung, apontando como exemplo a dupla compreensão sobre o conceito de arquétipo. A Psicologia Arquetípica afasta-se de uma compreensão desenvolvimentista que busca “entender” racionalmente o “ser” do arquétipo, suas qualidades intrínsecas, sua “substância”. Pelo contrário, James Hillman propõe uma compreensão do arquétipo enquanto adjetivo, adotando uma abordagem fenomenológica do fenômeno, em outras palavras, o “ficar com a imagem” da psicologia arquetípica (p. 51).

Portanto, a Psicologia Arquetípica deixa de reconhecer os arquétipos como estruturas distintas da experiência, assim como abandona a pretensão de entender racionalmente sua essência, passando a considerá-los de um ponto de vista fenomenológico como imagens da experiência. Neste sentido, abandona-se uma perspectiva onde o arquétipo é tomado como uma imagem numinosa, uma coisa-em-si, passando a considerá-lo uma interação entre observador e imagem, isto é, como uma perspectiva (Samuels, 2008, p. 74).

Na concepção do próprio James Hillman o termo "arquetípico" de psicologia “arquetípica”, difere daquele entendimento da Psicologia clássica Junguiana. Nas palavras de Hillman, "a psicologia arquetípica, diferentemente da junguiana, considera o arquetípico sempre como fenomenológico, evitando assim o idealismo kantiano implícito em Jung” (Hillman, 1983, p. 23).

Em outras palavras, o idealismo kantiano que atravessa a perspectiva da psicologia analítica clássica de Jung difere radicalmente o arquétipo em seu conteúdo numinoso, posicionando-o na esfera do inalcançável, do incompreensível, destacando-o do próprio fenômeno, da experiência vivida. Neste sentido, a Psicologia Arquetípica se distancia dessa compreensão do arquétipo visto como um fenômeno *a priori* kantiano, o arquétipo *per se* destacado da experiência, voltando sua perspectiva para o próprio fenômeno como ele aparece, pensando assim o arquétipo enquanto um adjetivo do próprio fenômeno, propondo um ficar com a própria imagem arquetípica. Isto infirma o fato de que toda imagem é arquetípica e que o arquétipo para Hillman não aponta para algo “oculto”, mas aponta para *algo*, que possui um valor em si mesmo (HILLMAN, 1983, p. 35).

Na concepção de James Hillman a pergunta da Psicologia Arquetípica não é sobre o que “é” o arquetípico, sobre que tipo de substância o constitui, mas antes pergunta-se sobre sua qualidade tal como impressa na própria experiência com a imagem. De acordo com Hillman identificar o arquétipo com uma substância, uma coisa-em-si é estar operando através de uma nova fantasia, uma vez que os arquétipos “tendem a ser metáforas, ao invés de coisas” (BROOKE, 2009, p. 215-216; HILLMAN, 2010, p. 32-33). Compreende os arquétipos como “as perspectivas que temos de nós mesmos e do mundo”, assim como são “auto evidentes”, em suma, “todas as maneiras de falar de arquétipos são traduções de uma metáfora a outra” (HILLMAN, 2010, p. 33).

Para Brooke (2009) a crítica de Hillman volta-se aquela tendência da psicologia junguiana clássica de afirmar a existência objetiva dos arquétipos, retirando assim a fantasia cartesiana da objetividade, de um mundo objetivo, separando sujeito e objeto, pensando o mundo como constituído de uma coisa-em-si separada da realidade da alma. Em última instância, para a psicologia arquetípica a noção de arquétipo pensada como uma coisa-em-si, como o *numem* kantiano, não é mais ontologicamente válida (BROOKE, 2009). Neste sentido, podemos pensar que a divergência entre a Psicologia Arquetípica de Hillman e a Psicologia Analítica Clássica, se dá em termos de uma oposição ontológica e epistemológica.

Como refletimos ao adotar ideias centrais ao método fenomenológico James Hillman busca voltar seu olhar ao fenômeno em si mesmo, atendo-se ao modo imediato como a imagem aparece (BROOKE, 2009, p. 32). Na medida em que Hillman segue os passos de Jung ao afirmar que “psique é imagem” (JUNG, OC 13, §75[[1]](#footnote-1)), assume que permanecer “fiel à imagem” (JUNG, OC 16/2, § 320) é um princípio da psicologia arquetípica, contrariando assim as teorias de fundo interpretativo, já que encara a interpretação como um ato reducionista, na medida em que está distorce o sentido da própria imagem ao reduzi-la ao seu significado (HILLMAN, 1983 p. 57). Assim como o método fenomenológico pretende a volta às coisas elas mesmas (BROOKE, 2000, p. 3) a Psicologia Arquetípica insiste no “ficar com a imagem” como o pilar central de seu método, já que as imagens são os dados básicos da vida psíquica, “são tantos os materiais crus quanto os produtos acabados da psique”, são completas em si mesmas, antes mesmo de qualquer interpretação de seu significado, auto criativas, espontâneas e o movo privilegiado de acesso à alma (HILLMAN, 2010, p. 29).

No Capítulo 1 intitulado “As Bases Filosóficas e Epistemológicas de James Hillman”, a partir de um estudo histórico-biográfico através dos relatos de experiência em entrevistas, das cartas e correspondências, buscar-se-á apreender através dos campos de estudo escolhidos por Hillman, assim como sua trajetória durante seus anos de estudo, autores e filósofos lidos, desde a chega na Europa em 1946, a entrada para o Sorbonne, o tempo em Dublin no Trinity College, a época no instituto junguiano em Zurique e a escrita de sua tese até o afastamento e a crise de 69-71 que culminam na estruturação de uma nova perspectiva em psicologia através da obra *Re-vendo a Psicologia* de 1975.

No Capítulo 2 "Fenomenologia e Fenomenologia-existencial" em primeiro lugar abordaremos o método fenomenológico de Husserl a partir da noção de redução fenomenológica ou *epoché*, a atitude de "colocar entre parênteses", assim como a crítica de Husserl às ciências empíricas e ao naturalismo filosófico, a fim de compreender o modo como Hillman se apropria do método fenomenológico de "colocar entre parênteses" em sua tese de doutorado *Emotion*e em sua crítica fenomenológica a psicologia enquanto ciência presente em *Re-vendo a Psicologia*. Em segundo lugar, analisaremos os postulados fundamentais da Fenomenologia-existencial compreendida aqui como uma abordagem filosófica que compreende diversos autores fenomenólogos e existencialistas a partir de dois pontos em comum, sendo eles, a crítica as ciências positivas e naturais e o primado da existência sobre a essência, considerando que Hillman citará Sartre em sua primeira obra.

Como veremos no Capítulo 2 a virada “transcendental” da fenomenologia de Husserl não compete a fenomenologia presente em Hillman, uma vez que James não apreende a alma humana como um “dado puro”, “transcendental” ou “essencial”, mas antes como uma experiência e/ou uma perspectiva. A partir desse ponto, apesar da importância do método fenomenológico de Husserl, a fenomenologia presente na obra *Emotion* e seus desdobramentos em *Re-vendo*, ao aproximar-se de Sartre e Heidegger fundamenta-se em uma fenomenologia-existencial ou hermenêutica (Tacey, 2016).

A crítica de Hillman ao pensamento ocidental, a ciência moderna e a metafísica, assim como a escolha de um “método fenomenológico” como condição para superar uma perspectiva unilateral sobre o fenômeno em *Emotion*, sua solicitação de um retorno a própria experiência e a afirmação de que a alma é uma “perspectiva” em *Re-vendo*, aproxima-o da crítica dos Fenomenólogos-existenciais como Sartre, Heidegger, Nietzsche e Merleau-Ponty. Buscaremos apreender como Hillman a partir de uma apropriação, a sua maneira, das ideias centrais do método fenomenológico-existencial James Hillman tece uma crítica ao nominalismo e ao literalismo da psicologia enquanto ciência em *Emotion* e *Re-vendo a Psicologia*.

No Capítulo 3“A presença do Método Fenomenológico em Emotion” iremos analisar os motivos para a escolha metodológica e teórica da fenomenologia de Sartre e Husserl em Emotion, a partir da atitude de “voltar as coisas mesmas” e da ideia de “colocar entre parênteses” as teorias científicas e parciais sobre as emoções. Em sua busca por uma apreensão mais ampla sobre o fenômeno das emoções, James Hillman aproxima-se do método fenomenológico de “colocar entre parênteses” para suspender os diversos conhecimentos sobre as emoções, tomando-os como perspectivas sobre um mesmo fenômeno, isto é ‘aparências fenomenológicas’ sobre um mesmo fenômeno mais amplo. Neste sentido, a fim de apreender o fenômeno das emoções em complexidade, Hillman deve “colocar entre parênteses” as diversas teorias, negando a possibilidade de uma compreensão unilateral sobre esse fenômeno, a fim de ater-se as diversas teorias como “perspectivas” sobre o todo, fantasias parciais de um fenômeno mais amplo e complexo.

Por último, no Capítulo 4, “A Presença da Fenomenologia em *Re-vendo a Psicologia*” compreenderemos como James Hillman, partindo de uma perspectiva fenomenológico-existencial, tecerá críticas as abordagens literalistas e nominalistas da psicologia enquanto ciência moderna. Por outro lado, em sua obra estrutural, Hillman anuncia que devemos voltar-nos a uma compreensão fenomenológica de cada processo psicológico a partir de si mesmo. Veremos que Hillman desenvolverá críticas sobre uma abordagem nominalista e cientificista em psicologia, criticando as psicologias que adotam vocabulário técnico negando assim o significado profundo do que catalogam. Nas palavras de Hillman: “seus termos carecem de necessidade psíquica inerente, pois não consideram que a pessoa é ou a queixa que ela apresenta” (p. 141). Em última instância, a postura fenomenológico-existencial presente em sua obra *Re-vendo a Psicologia* lança uma crítica a linguagem lógica, nominalista e literalista de uma psicologia enquanto ciência positiva, perdendo de vista o próprio existir humano.

Como veremos no Capítulo 3 James Hillman buscará a partir do método fenomenológico apreender o fenômeno psicológico em sua totalidade, ao suspender as diversas teoria sobre as emoções torna-se capaz de compreender o fenômeno objetivamente, a emoção a partir de sua própria significação, tal como proposto no método fenomenológico como exposto por Sartre (2017). Pode-se afirmar que Hillman volta-se a um “conhecimento da alma”, compreendendo este último como um tipo de conhecimento fenomenológico, opondo-o a um tipo de conhecimento parcial que interpreta o fenômeno das emoções como mera hipótese científica sem profundidade e/ou significado. Pode-se dizer que ao voltar-se aos processos singulares da alma humana, Hillman mais uma vez volta-se ao próprio fenômeno singular em sua própria significação, antes de reduzir as imagens à termos científicos, teorias, lacrando “pessoais palpáveis” em “vasos fechados” (HILLMAN, 2010, p. 141).

Neste sentido, a fenomenologia-existencial presente em *Re-vendo a Psicologia* está na base da revisão da linguagem científica que atravessa a psicologia moderna, que ao tornar a alma humana um “objeto” de pesquisa científica, retirará também a possibilidade de uma compreensão fenomenológica e significativa da alma a partir de si mesma. A crítica de Hillman pretende “enxergar através” do literalismo, do nominalismo e naturalismo enraizados na fantasia inerente à psicologia moderna. Em última instância, o “enxergar através”, assim como o lema fenomenológica de “voltar as coisas mesmas”, coloca “entre parênteses” a postura literalista, metafísica e científica em psicologia, sendo a fenomenologia a chave para uma revisão da psicologia moderna, incluindo aqui mesmo a psicologia clássica de Jung.

Como veremos no Cap. 3 e 4 **A presença do método fenomenológico em *Emotion* e *Re-vendo*** a preocupação de Hillman não é responder o "por que" ou a causa da psique, mas sim apreender a vivência da alma singular a partir de sua própria apresentação, daí a necessidade de buscar no método fenomenológico um meio de ficar com a própria imagem, ser “fiel à imagem”.

Em última análise, pode-se afirmar que ao apreender a psicologia a partir de uma perspectiva fenomenológico-existencial James Hillman assevera a necessidade de um “ficar com a imagem”, isto é, um ater-se ao próprio fenômeno a partir dele mesmo como uma expressão significativa da alma humana, opondo-se assim quaisquer tipos de interpretações, dogmas, metafísicas, hipóteses, inferências que ao isolar o fenômeno da alma como um objeto a ser analisado em suas partes, reduzem a manifestação da própria alma a uma somatória de fatos, uma coleção de hipóteses científicas, tornando a alma um objeto morto, retirando sua capacidade de ser significante, de existir, ser animada e viva.

# **Bases Filosóficas e Epistemológicas do Pensamento de James Hillman**

James Hillman nasceu em 12 de abril de 1926 em Atlantic City, no quarto 101 em um hotel de frente para o mar. Seu avô, o rabino emigrante prussiano Joseph Krauskop, era dono de um Hotel localizado na BoardWalk em Nova Jersey onde James Hillman nasceu. Filho de Madeleine e Julian Hillman, James teve 2 irmãs e 1 irmão mais velho, Sue, Joel e Sybil, a caçula. Durante sua vida foi casado três vezes e teve quatro filhos no primeiro casamento com Kate. Morreu aos 85 anos em sua casa em Thompson Connecticut no dia 27 de outubro de 2011, devido a complicações de um câncer no pulmão.

Durante sua trajetória James Hillman foi enfermeiro da Marinha entre 1944 e 1946. Em 1946 mudou-se para a Alemanha onde tornou-se radialista da AFN no período pós-guerra. Sua intenção, desde a época na marinha, era mudar-se posteriormente para a França para estudar em Paris, mudou-se para lá em 1949 onde matriculou-se no Sorbonne. Nesta época Hillman estudaria a cultura, história e a sociedade francesa e posteriormente se matricularia em um curso sobre literatura inglesa, estudo financiado por uma bolsa para ex-soldados americanos. A mesma bolsa direcionada aos ex-soldados americanos serviria como base material para seus estudos na Irlanda no Trinity College em Dublin, terra de James Joyce, autor que, junto com Jung, influenciaria profundamente sua trajetória.

No Trinity College optou pelo campo da filosofia e psicologia em um curso chamado "Ciências da moral e mental" onde estudou especialmente a filosofia clássica de Platão, Aristóteles, Kant e Spinoza, formou-se nesse curso em 1950. Nesta mesma época foi editor da Revista de literatura Envoy onde publicou uma revisão da obra *The Sacred River* de James Joyce e vários outros trabalhos. Em 1959 recebeu o título de doutor em Psicologia pela Universidade de Zurique na mesma época em que se tornou analista Junguiano pelo Instituto de Zurique, onde permaneceria como diretor de estudos até o ano 1969.

A partir de 1970 foi editor da revista Spring sobre Psicologia Arquetípica. Em 1975 publicaria o *Re-vendo a Psicologia*, principal obra e indicada ao Prêmio Pulitzer. Em 1978 foi cofundador do Instituto para Humanidades e Cultura em Dallas, para onde se deslocaria a partir dos anos 80. Entre os nomes e amigos que marcaram sua trajetória podemos citar Karl Kerényi, Mircea Eliade, Thomas Moore, Patrícia Berry, Rafael López-Pedraza e Adolf Guggenbuhl-Craig.

James Hillman é autor de mais de 25 livros, sua obra intelectual é dividida por David Tacey (1998) em quatro encarnações ou movimento, iremos citá-las aqui. Começaremos pela sua primeira obra *Emotion* (1959) não se enquadra nos movimentos categorizados por Tacey.

Entre as obras do primeiro movimento de 1960 a 1970, período em que James era analista junguiano e Diretor de Estudos, podemos citar *Suicídio e Alma* (1964). *Uma busca interior em Psicologia e Religião* (1967) e *Senex & Puer* (1967). Entre as obras do segundo movimento, período entre 1970 e 1980, momento crítico em relação a psicologia junguiana clássica e do surgimento da Psicologia Arquetípica, podemos citar *O Mito da Análise* (1972), *Pan e o Pesadelo* (1972), *Re-vendo a Psicologia* (1975), *Loose Ends* (1978), *Cidade e Alma* (1978) e *Sonho e Mundo das Trevas* (1979). Entre aquelas do terceiro movimento entre 1980 e 1990, período da ênfase no conceito de *anima mundi*, momento em que Hillman mudou-se para o Instituto de Humanidades e Cultura em Dallas, podemos citar *Ficções que Curam* (1983), *O Pensamento do Coração* (1981), *Entre Vistas* (1983), *Soul and Money* (1982) *Paranoia* (1988), *Anima Mundi (1982), Anima* (1985) e *Psicologia Arquetípica* (1983).

Sobre as obras do último período a partir de 1900, conhecido como momento “pop” de sua trajetória, marcado pela produção de *best sellers*, entrevistas em TV aberta e livros com uma linguagem menos complexa e voltada para o público no geral, podemos citar *Código do Ser* (1997), *Cem anos de Psicoterapia* (1992), *A Força do Caráter* (1999), *A Terrible Love of War* (2004), *Dream Animals* (1997), *Tipos de Poder* (1995), *Abandoning the Child* (1998), *American Soul* (1997). As obras citadas com o nome em inglês não possuem tradução para o português.

James Hillman foi analista junguiano e diretor de estudos no Instituto Junguiano no período entre 1959 e 1969. Foi precursor do movimento pós-junguiano surgido nos anos 70, assim como é fundador da Psicologia Arquetípica, uma psicologia que é um desdobramento crítico as bases da psicologia analítica clássica de Jung e da psicologia enquanto ciência.

Após o rompimento com o Instituto Junguiano de Zurique em 1969, James inicia o segundo movimento em sua obra, entre 1970 e 1980, período onde publica obras como *O Mito da Análise* e *Re-vendo a Psicologia*. Momento de extrema importância com profundas reflexões sobre o estatuto científico da psicologia, as próprias práticas terapêuticas, a linguagem psicológica e as fantasias inconscientes que fundamentam a teoria e prática da psicologia moderna.

Apesar de sua postura crítica diante da própria psicologia, pode-se dizer que o ponto de partida de James Hillman é a psicologia profunda de Jung e Freud, corroborando com aquela perspectiva de uma teoria e prática voltada para as questões profundas da alma humana. Em última análise, a concordância da visão de Hillman e a psicologia profunda está relacionada a sua postura crítica diante das concepções materialistas, cientificistas, assim como o modelo médico e farmacológico em psicologia naquele momento histórico.

Entre os principais temas abordados por Hillman durante sua obra podemos citar o Renascimento, os Gregos Antigos, os filósofos neoplatônicos, Deuses e Deusas da Mitologia Grega, a Psicologia Politeísta, a ideia de fantasia, metáfora, o arquetípico e a imagem. Além disso, a ideia de imaginação também será basilar para a Psicologia Arquetípica de Hillman, sendo as próprias obras do autor trabalhos com imagens, modos de falar a partir da imaginação. Portanto, os livros de James Hillman contêm uma linguagem mitopoética, enfatizando perspectivas investidas de paixão em oposição a um tipo de pensamento racional e lógico.

Deve-se mencionar que outro tema contundente na obra de James Hillman é a revisão crítica da psicologia enquanto ciência e das noções base da psicologia analítica clássica. Entre as noções revisadas por Hillman em seu trabalho, enfatizamos aqui a crítica à base metafísica da psicologia clássica de Jung e a substituição dessa por uma perspectiva fenomenológica da experiência do sujeito no mundo. A proposição de uma perspectiva fenomenológica em psicologia, implica na revisão da ideia de alma enquanto “substância”, substituindo-a por uma compreensão de alma como “perspectiva sobre as coisas em vez de uma coisa em si", isto é, uma perspectiva "reflexiva" que "media os eventos e faz diferenças entre nós e tudo aquilo que acontece" que possibilita através da especulação reflexiva o “aprofundamento dos eventos em experiências” (Hillman, 2010, pp. 27-28)

Além disso, ao tornar o “fiel a imagem” o "lema do método da psicologia arquetípica" (Hillman, 1983, p.), James Hillman opõe-se à quais quaisquer interpretações ou pressupostos teóricos exteriores à imagem ela mesma. Em segundo lugar, ao afirmar que alma não se identifica ao "ego" ou a "subjetividade" mas antes aparece como um "intermediário" entre o sujeito e o mundo, Hillman reconhece que a alma não está no “interior” do sujeito, reafirmando assim a alma no mundo (*anima mundi*) e o “cultivo da alma” (*soulmaking*) na experiência no mundo, lançando uma crítica a prática da psicoterapia moderna (Hillman, 2010, pp. 27-28).

Em última instância, a amplitude e complexidade do pensamento e obra de Hillman torna difícil a tarefa de classifica-lo no interior de uma perspectiva psicológica específica, uma abordagem psicológica ou um tipo de filosofia ou escola do pensamento. Os livros de James Hillman serão lidos por psicólogos, filósofos, pintores, poetas, atores, músicos, magos, atletas etc, demonstrando assim o caráter pluralista e diverso de seu pensamento, por alguns associados ao pensamento pós-moderno, ao desconstrutivismo, outras vezes considerado mais poeta do que psicólogo, em outros lugares um tipo de pensador “*underground*” (Russell, 2013).

Deve-se enfatizar que a psicologia arquetípica de James Hillman não pode ser compreendida apenas como um método psicológico voltado restritamente à prática de psicólogos em clínicas de psicologia. Pelo contrário, a psicologia arquetípica é considerada um movimento da cultura que reafirma os temas da imaginação, da fantasia e da alma, revitalizando no interior de uma cultura materialista e literalista uma perspectiva sobre a alma humana e a capacidade inerente à natureza humana para imaginar (Beck, 2015; Tacey, 1998, Hillman, 1983).

Nesta primeira parte do trabalho buscaremos enfatizar as influências filosóficas em busca das bases epistemológicas do pensamento de James Hillman. Partiremos especialmente das obras e autores lidos e/ou visitados por Hillman durante o período de estudos de sua trajetória. Em sua biografia o período de estudos será demarcado a partir da mudança para Paris e entrada a no Sorbonne, em seguida os dois anos no Trinity College em Dublin, até a mudança para Zurique e a entrada para o Instituto Junguiano que ocorre simultaneamente a matricula na Universidade de Zurique onde escreverá sua tese de doutoramento *Emotion*.

Além disso, cobriremos também o momento de rompimento com o instituto, a crise de 69-71 que caminha em paralelo com uma crítica e um afastamento do pensamento junguiano clássico. Por último a viagem para o Instituto de Warburg em Londres em busca de uma nova terminologia e base filosófica para sua nova incipiente, a Psicologia Arquetípica, que será formalmente estruturada e exposta na obra de 1975 *Re-vendo a Psicologia*.

Com a intenção de clarificar todas as influências filosóficas do pensamento de James Hillman utilizaremos especialmente sua biografia. A biografia de James Hillman escrita por Dick Russell constrói-se como um grande compilado de entrevistas e correspondências com Hillman e com aquelas pessoas que viveram com ele. O objetivo é clarificar e dar a devida relevância as ideias de Hillman em seu estado originário, clarificando suas bases, a matéria prima do seu pensamento em formação, que ganhará forma posteriormente em sua obra.

Deve-se mencionar que se tem conhecimento da crítica de Hillman as biografias e sua perspectiva de que não se pode conhecer alguém através de seu próprio relato egóico sobre si mesmo. Hillman não acredita na possibilidade de uma biografia explanatória e explicativa como condição de possibilidade para estabelecer um conhecimento genuíno sobre a alma singular de cada um. Em sua perspectiva, o relato biográfico, tal como expõe em *Entre-vistas* (1989), não passa de uma psicobiografia que categoriza e reúne um amalgamado de eventos externos, concretos e objetivos, que nada tem a ver com a experiência subjetiva da alma.

Sobre os relatos biográficos, Hillman comenta em entrevista: “Não acredito nem por um momento em biografia explanatória, em psicobiografia. Gosto de antiga ideia grega de biografia: simplesmente queria dizer as coisas com as quais o indivíduo esteve envolvido" (Hillman, 1989, pp. 100-101).

Para Hillman uma psicobiografia não passaria de uma categorização de eventos externos que não estabelece uma relação genuína com a experiência da alma, ou seja, não é possível conhecer alguém apenas através de um relato sobre si. Ao responder o “por que” da própria experiência da alma, a pretensão explanatória cria uma narrativa de eventos concatenados casuisticamente, criando fantasias e perdendo a própria experiência (Hillman, 1989, p. 100).

Pode-se notar de antemão que James Hillman não se enquadra em um tipo de pensador linear, compreendido como Tacey (1998) e Beck (2015) como um revolucionário do espírito da cultura pós-moderna, alguém que possui em sua própria natureza a necessidade de “reverter” pensamentos dogmáticos, aqueles pensamentos aceitos sem demora pela coletividade e a cultura vigente, então não poderíamos esperar que sua pergunta pela singularidade da alma humana não pode ser pensada como “causada” mecanicamente.

Como veremos no Cap. 3 “**A presença do método fenomenológico em Emotion e Re-vendo**” sua preocupação não é responder o "por que" ou a causa da psique, mas sim apreender a vivência da alma singular a partir de sua própria apresentação, daí a necessidade de buscar no método fenomenológico um meio de ficar com a própria imagem, ser “fiel à imagem”.

Portanto, Russel (2013) dirá que não é possível pensar um tipo de biografia convencional para James Hillman, isto é, um tipo de biografia que busca apenas traçar os eventos de forma linear, seguindo um ideário material e objetivista, mas antes, pelo contrário, devemos pensar em um tipo de biografia que lança luz para a experiência da alma singular de Hillman, sendo seu objetivo não apenas narrar eventos objetivos de sua vida, mas antes perguntar-se sobre sua experiência subjetiva e singular de sua alma, respondendo à pergunta “Qual foi o *daimon[[2]](#footnote-2)* de James Hillman?”

Ora, se a psicologia arquetípica considera a alma como figura central de sua teoria[[3]](#footnote-3), então toda a obra de Hillman, assim como sua própria narrativa sobre si mesmo será em última instância também um reflexo de sua alma, uma narrativa psicológica e ficcional. Neste caso, suas escolhas teóricas e filosóficas foram também escolhas motivadas pelo mesmo *daimon* que embala seus escritos.

# **Chegada na Europa (1946-1948)**

Atenho-me especialmente aos anos de estudo, em especial após a chegada na Europa entre 1946 e 1948. A viagem à Europa tinha como objetivo principal a matricula de Hillman em um curso no Sorbonne em Paris, antes disso mencionarei sua experiência na Alemanha como radialista da AFN a fim de elucidar os primeiros momentos em que um tipo de escrita política, ética e psicológica, despontam em seu pensamento.

Posteriormente em *Entrevistas* (1989) James Hillman comentará que a experiência como radialista da AFN sobre o plano de fundo de uma Alemanha em ruínas e miséria, somada a experiência com os soldados feridos na época em que foi enfermeiro na marinha, condiziam-no a um tipo de experiência singular com o sofrimento humano, levando-o aquilo que refletirá *a posteriori* como suas primeiras experiências com a alma e o *páthos* humano (Hillman, 1989, pp. 103-104).

Deve-se enfatizar que James Hillman chega pela primeira vez à Europa no ano de 1946, período no qual a Alemanha enfrentava o pós-guerra em meio às ruínas e miséria. Sobre o estado do país naquele período, James escreverá em carta escrita em Frankfurt:

A cidade está triste. Já foi uma vez uma grande capital. Agora tudo não passa de desordem fantasmagórica... Todas as grandes construções públicas e museus e escritórios estão meio de pé, conchas vazias, cicatrizadas por bombas e fogo... em ambas as áreas, britânica e Russa, a limpeza está sendo feito por mulheres-algumas com trapos e pés amarrados em fileiras passando tijolos para frente e para trás" (Russell, 2013, p. 143).

Ao se estabelecer na Alemanha James Hillman inicia o trabalho como radialista na AFN, um programa de rádio alemão da época. Posteriormente em entrevista confessará que foi uma necessidade secreta de escrever que o conduziu a esse trabalho, levando-o a produzir uma coluna semanal chamada "O Mundo Semana Passada", na qual expressaria certo descontentamento sobre as relações entre as nações e as questões políticas que atravessavam sua época (Russell, 2013, p. 143).

Além do trabalho na estação de rádio possibilitar a primeira experiência profunda com aquele potencial de Hillman para a escrita (sem contar a experiência anterior como copiador para a Rádio CBS em Washington e como editor associado do jornal do hospital da marinha), será o tempo como radialista que o conduziria a primeira revelação de um tipo de pensamento psicológico profundo que buscará “enxergar-através” de um tipo de jornalismo acrítico (Russell, 2013, p. 145).

Como está claro em sua biografia Hillman tecerá inúmeras críticas a um tipo de jornalismo acrítico que buscava intencionalmente criar um “clima” de Guerra entre as nações U.S. e URSS. Por outro lado, ao buscar “enxergar-através” do sensacionalismo jornalístico da época, James Hillman evitava demonizar os russos ou inflar o “heroísmo” americano, buscando desvelar aquilo que permanecia escondido nas profundezas dos eventos (Russell, 2013, p. 144-146).

Posteriormente em entrevista de julho de 2006 Hillman reconhecerá essa postura cética e crítica que adotava entre os repórteres de sua época, afirmando que se tratava antes de um prelúdio ao movimento de “enxergar-através” presente em sua psicologia futura.

Além disso, deve-se mencionar que o início de um olhar psicológico em James Hillman será evidenciado também em suas cartas desse período. Em uma dessas cartas Hillman escreverá pela primeira vez sobre um tipo de “sentimento psiquiátrico de desconforto” vivido pelos soldados americanos diante da realidade dos escombros da Alemã (Russell, 2013, p. 145).

Ainda enquanto Hillman trabalhava como radialista na AFN e se inteirava profundamente sobre aquelas questões relacionadas a sociedade e a política de sua época, passaria a ter uma profunda sensação de estar preso ao mundo cotidiano, ao simplesmente dado. Como deixará claro em carta a seu amigo Hiler, experimentava uma profunda sensação de estar vivendo apenas “no presente”, de estar preso ao “relógio” (Russell, 2013, pp. 145-146)

Enquanto jornalista devia manter seu foco em um tipo de narrativa declarativa dos fatos concretos e objetivos, afastando-o assim de uma linguagem das profundezas, uma linguagem subjetiva e metafórica da alma. Como descreve em cara a seu amigo: “quando mais fundo eu entro na floresta, mas eu vejo sobre as árvores e menos sobre a grande floresta por ela mesma...” (Russell, 2013, pp. 145-146).

Apesar de ter adquirido grande conhecimento sobre o mundo “visível” e as coisas que se passavam nele, durante os 3 anos como radialista, por outro lado “eu perdi a habilidade para o pensamento profundo e contemplativo”. Nesse momento de sua vida, fixado à um excesso de simples sentenças declarativas, Hillman constata que se afastou de um tipo de pensamento profundo, isto é, um tipo de reflexão hermenêutica que “enxerga através[[4]](#footnote-4)” dos eventos do mundo cotidiano, descendo às profundezas da alma (Russell, 2013, pp. 145-146).

# **Paris, Sorbonne e Experiência Estética**

Em 1947, em busca de matricular-se no Sorbonne, James Hillman muda-se para Paris e abandona seu trabalho como radialista na Alemanha. Ávido por conhecimento e sob uma necessidade de desenvolvimento intelectual, Hillman matriculou-se no Sorbonne onde pretendia permanecer por 1 ano em um curso sobre a civilização francesa.

Em Paris viveu no Boulevard St. Germain, localizado no coração do *Left Bank*, uma região que abrigava diversos cafés renomados em Paris, frequentados naquela época por filósofos e artistas, entre eles Simone de Boveauir e Jean-Paul Sartre, assim como figuras canônicas para o século XX como Raymond Arons, Merleau-Ponty, Jean Genet, Raymond Queneau etc. Em meio ao fervor intelectual existencialista naquela época em Paris, seu amigo Morris Philipson dirá que se mudaram para o *Left Bank* por uma remota chance de serem como a “Geração Perdida” [*Lost Generation*], tendo a mesma experiência de pensadores e escritores americanos como Hemingway e Fritzgerald.

Paris no período pós-guerra transmitia o sentimento de ser o coração do mundo, o centro de todas as coisas. Já a sensação de Hillman e Philipson, como Morris a descreveria em entrevista, viver em Paris tornava o mundo interior sua ostra. Naquele tempo o que estava no “ar” intelectual era um tipo de existencialismo intuitivo, enquanto a estátua de Diderot, filósofo racionalista francês, seria removida da St. Germain, simbolizando assim uma ruptura com a fantasia do “*cogito, ergo sum*” cartesiano[[5]](#footnote-5), abrindo espaço para um novo clima existencialista do pós-guerra. Deve-se mencionar que nesta época Paris ainda se recuperava desde a liberação nazista, agora “invadida” por americanos boêmios, filhos dos “heróis de guerra” e pais ricos americanos, a nação “conquistadora”, graduados em Harvard e Yale, que viviam entre garotas de programa, jazz e poesia, entre a tragédia e a loucura (Russell, 2013, pp. 150-151).

Nesse universo, ao matricular-se no curso do Sorbonne, Hillman achou as aulas extremamente chatas e monótonas, passando a maior parte do seu tempo fora da universidade, conhecendo restaurantes, museus, concertos operas, teatros, cafés. No Restaurante “*Fourth Republic*” Hillman trocaria livros com Juliette Gréco, também encontraria Truman Capote no Café de Flore, onde Sartre e Camus, conta-se a lenda, debatiam sobre a revolução metafísica pós-revolução francesa. Hillman relembraria posteriormente sobre Paris:

Cada momento, cada dia, cada noite ficaria trêmulo com excitação e a sensação de possibilidade. Todos nós vestíamos suéteres pretos e pendurávamos Fora. Eu absorvi tudo neste mundo extraordinariamente estimulante. Eu vi em Paris que você poderia ser intelectual sem ser acadêmico (Russell, 2013, p. 152)

Enquanto radialista na Alemanha, engajado em questões políticas e sociais de sua época, Hillman sonhava em estudar jornalismo, por outro lado, ao chegar em Paris seu engajamento político perdeu forças, e seu interesse mudou para um tipo de educação cultural. Neste sentido, seu interesse “intelectual” passou à um tipo de interesse estético que buscaria realizar através de um profundo engajamento em peças de teatro, literatura, museus e galerias, como a *Jeu de Paume* onde passava horas emocionalmente envolvido com as cores vivas das obras de Van Gogh, as quais acreditava que retratavam a realidade de forma mais profunda e verdade do que a própria realidade em si. (Russel, 2013, pp. 152-153)

Diante das obras de Van Gogh Hillman emocionava-se a ponto de chorar, em carta descreveria a pintura de Van Gogh como um momento que marcaria toda sua trajetória desde então. Como deixará claro em entrevista:

Não tem nada a ver com Van Gogh, foi o simples fato do poder de suas pinturas. Eu tive o sentimento de que elas eram mais reais do que as verdadeiras "*apple blossoms*", percebera que havia alguma coisa especial sobre o que a arte faz para a natureza (Russell, 2013, pp. 152-153).

De acordo com Russel (2013) o contato com as galerias e museus de Paris, assim como com a literatura no tempo em que estudou no Sorbonne, despertaram uma profunda sensibilidade estética[[6]](#footnote-6) em Hillman que influenciaria posteriormente no seu *modo de ver* psicológico. Como Hillman escreve: “Depois de ter sentido um pouco mais então eu tentarei aprender alguma coisa. Mas eu definitivamente pensei que a primeira abordagem deveria ser através dos sentidos não através da mente” (Russell, 2013, p. 153)

Ainda em 1947 passará 1 mês na Itália com seu amigo Morris Philipson, enquanto estava de férias do Sorbonne. Nesta época Hillman fora profundamente influenciado pelo ar do existencialismo intuitivo do Café Left Bank de Paris, o que o levou a considerar a si mesmo “romântico”. Já durante a viagem dirá ao amigo “não me fale sobre igreja em ruinas, eu só quero caminhar e ter a experiência”, quando Morris buscou fazer comentários históricos, filosóficos e literários do local. Em entrevista apesar de reconhecer que essa posição romancista do passado fora um tanto dramática e exagerada, ainda assim afirmará que isso em partes referia-se à experiência com os quadros de Van Gogh, que o levaria a considerar antes a experiência, a própria vivência, do que o intelecto, a mente e o pensamento (Russell, 2013, p. 153).

Ainda em viagem, em carta a Kate, escreverá sobre seu encantamento diante da beleza do Lago Majore, afirmando que voltaria ali para escrever seu “Romance Imortal” (Russell, 2013, p. 156). Deve-se enfatizar a importância da experiência estética como meio de alcançar a verdade da psique, experiência estética compreendida em termos da vivência em si, assim como através da arte, pintura e literatura.

Voltando a viagem de Hillman à Itália, torna-se importante salientar que de seu ponto de vista a alma dos italianos “responde mais a um tipo de pensamento estético”, especialmente os renascentistas (Hillman, 1983, p. 12). Ora, seu avô Krauskopf também havia viajado a Itália e descreveria da mesma forma encantada a beleza do Lago Como.

A relação de Hillman com os filósofos renascentistas neoplatônicos como Vico e Plotino será mencionada posteriormente, sendo que os declarará como fundamentais para compreender sua Psicologia Arquetípica[[7]](#footnote-7). Ainda nesta época escreverá sobre o pensamento Renascentista como aquele que "tem mais do que um ponto de vista, olhando por trás, olhando através, e ouvindo as muitas vozes da alma" (Russell, 2013, p. 157).

O pensamento de James Hillman é profundamente influenciado por sua concepção da experiência estética como meio de alcançar a verdade. Como declara em carta aos pais de 1949 na qual associará a ideia de Beleza com Verdade, seguindo os passos do poeta romântico John Keats: “Shakespeare e Platão concordam que "o lunático, o amante e o poeta" são parentes, que a intuição da imaginação nos deixa ver no coração da realidade. Eu me dedicaria a Beleza como alguns fazem a Verdade - pois como Keats eu acho que beleza = verdade” (Russell, 2013, p. 196)

Para James, assim como fora para o romancista John Keats, verdade é igual a beleza, postulando assim a experiência estética como meio de acesso à verdade profunda da alma.

A profunda relação de Hillman com a arte e especificamente a literatura, assim como seu sonho longínquo de escrever um romance, o leva em 1947 a trabalhar no que considerava ser seu “romance imortal”, o que acreditava que seria um grande épico da literatura americana.

Neste mesmo período recitava T. S. Eliot em encontros com o amigo Wesley Hiler. Hillman se retirou para escrever em uma vila na Itália dos pais de seu amigo, próximo ao Lago da Garda. A preocupação de Hillman com a paisagem e o ambiente, a busca do local “adequado” para encontrar a inspiração para escrever, aponta-nos para a sua preocupação posterior de refletir a trama da alma no mundo, futuramente apontando para uma eco psicologia (Russell, 2013, p. 166).

Sobre a forma que sua escrita tomava naquela época, trazendo consigo um pouco de Gertrude Stein, Hemingway e Thomas Wolfe, assim como a influência dos poetas românticos do século XVII, escreverá a sua família em fevereiro de 1948:

Nesse sentido, estou satisfeito porque posso trazer Gertrude Stein, Hemingway (apenas um pouco) e Thomas Wolfe. Sob a influência dos poetas ingleses do século XVII, escrevi a primeira poesia que terminei desde a Marinha. São oito pequenas canções rítmicas sobre o amor no campo. Eles são deliciosos e espirituosos, mas temo estar dois ou três séculos atrasado para vendê-los (Russell, 2013, p. 167)

Seu profundo interesse por literatura o conduziu a matricular-se em 1948 para a faculdade de letras no Sorbonne onde estudou Literatura Inglesa. Nesta época esforçava para ler André Gide no original em Francês, em carta a Kate escreve “Nunca gostei de estudar tanto (...) Minha alma cresce mais romântica e minha mente mais realista a cada dia”. Nessa época, ao mesmo tempo que estudava literatura interessava-se por questões políticas e sociais, escreveria para os pais e a avó sobre as questões da época da Palestina, sobre a Guerra fria Americana e União soviética, a tristeza do pós-guerra na Alemanha. (Russel, 2013, pp. 167-168)

Dois dias antes de seu aniversário de 22 anos em 1948 escreve uma epistole chamada “*Adress to Young Voters*” que apesar de endereçada a sua família expõe as questões políticas que o atormentavam em relação às ideias de democracia e os princípios americanos. Nesta carta evidencia-se a preocupação de Hillman com a pólis, com a política, na medida em que eleva a democracia à “ordem mais elevada da sociedade e a mais moral das ordens”. Como escreve:

Sinto que devemos tentar qualquer coisa, em vez de deixar as coisas acontecerem como estão. Acho que a democracia (política) é a ordem mais elevada da sociedade e a mais moral das ordens. Acho que a maioria das pessoas prefere ouvir o que fazer e oferecer menos opções do que ter a liberdade de escolher e votar e assumir as responsabilidades avassaladoras da vida... Mas, para manter o sistema americano funcionando, temos que ficar muito ocupados. Temos que aumentar a demanda interna de produtos, aumentando os salários e diminuindo os lucros, para que o imperialismo econômico não seja necessário. Temos que ter um planejamento industrial central. . . uma imprensa livre ... uma classe média mais forte e mais consciente ... Temos que erradicar a injustiça social, a desigualdade política e o preconceito racial DE UMA VEZ ou nossos princípios são vazios ... temos que cortar as velas dos poderosos. . . devemos acolher a mudança, não temê-la...” (Russell, 2013, p. 169).

De volta aos anos 40 no Sorbonne, em carta a Kate Hillman expõe seus motivos de escolher viver na Europa naquele momento de sua vida, de sua perspectiva a América vive o “Culto da Criança” na medida em que toda a cultura americana simplifica a linguagem e as emoções a um nível inocente, tornando “agir e tudo é romanticamente fácil (...) tudo é visto pelos olhos da criança...” (Russell, 2013, p. 169). Por outro lado, sua preocupação com o significado do amor em si, da morte, das ações humanas, religião e natureza, assim como os sentimentos sutis e dos problemas da moral, opõe-se frontalmente a uma perspectiva que buscará na “infância” as razões dos sentimentos presentes, afastando-o daquele tipo de literatura superficial, rasa e infantil, tal como pensara ser aquela produzida na América. A questão do “Culto da Criança” será retomada posteriormente nas conferências de Eranos e na publicação de seu livro *Loose Ends: Primary Papers in Archetypal Psychology* em 1975, publicado primeiramente na revista Spring, com o título “Abandoning the Child”.

Ainda em Paris frequentou os cafés do Left Bank e por um momento adotara um estilo de vida boêmio. Deve-se lembrar que no contexto pós-guerra Paris estava cheia dos “heróis americanos” e Hillman se enquadrava entre eles. O fato de ter visto muitos filmes americanos durante seu crescimento, ter muitas músicas e falas gravadas, o fazia ter muito sucesso com as garotas. Neste período se relacionou com um número sem fim de mulheres, incluindo garotas de programa, encontros que seriam descritos em cartas para Hiler acompanhados de uma literatura pornográfica com traços de James Joyce. Nesta época Hillman flertava com James Joyce, Lawrence e Miller, assim como leu Tolstoy e Dostoievsky (Russell, 2013, pp. 170-171).

Para as avaliações do Sorbonne deveria ler 8 obras que surgiram desde os primórdios da literatura inglesa, passando por Shakespeare leu Robert Louis Stevenson e Conrad. Nesta época teve contato com Edmund Spenser, especialmente a obra *The faerie Queen* do século XVI, assim como teve de traduzir para o francês o poema de John Keats *Ode to Autumn*. Ainda em Paris conseguiu uma das primeiras edições de *Ulysses* de James Joyce, livro banido na América devido a passagens sexuais.

Após o fim de seu tempo de estudo no Sorbonne e no *International Affairs School*, Hillman escolheu mudar-se para a terra nativa de James Joyce: a Irlanda. Seus estudos haviam sido pagos no Sorbonne por ter participado da Segunda Grande Guerra como um soldado americano, também no Trinity College ganharia um bolsa de estudos paga pela conta do GI, lá permaneceria até outubro de 1948 (Russell, 2013, pp. 175-176).

# **Dublin e a Herança da Filosofia Clássica no Pensamento de James Hillman**

Em *A Terrible Love of War* (2004) Hillman escreve sobre o motive de ter se estabelecido na Irlanda para estudar, por ser um lugar de “selvageria, medo, e beleza”, a “terra dos livres e lar da bravura estética” (James Hillman, A terrible Love of War, 2004).

Em Dublin na Irlanda, terra nativa de James Joyce, que para James será um “tipo de mago, um romântico poeta da linguagem” (Russel, 2013, p. 166), instalou-se em um local em Sandycove no subúrbio de Dunleavy. Hillman sabia que aquele local fora o local de abertura do Ulysses, onde Buck Mulligan chama Stephen Dedalus para o telhado da Torre Martello. O que o havia capturo em Joyce? “Foi a vida do ser do escritor que me capturou”, por isso alugou um quarto altíssimo em uma casa na avenida sandycove para poder ver da janela a torre de Joyce, a Torre Martelo onde o autor vivera em 1904.

Na época, Hillman escolheu estudar um campo de estudo chamado Ciências Mentais e Morais, consistindo em cursos de filosofia, psicologia e ética. O método de ensino e a estrutura educacional de Dublin diferia muito daquela dos Estados Unidos, o Trinity College baseava-se em uma tradição antiga, não focava em um sistema avaliativo, não possuía apostilas e nem uma ideia de desenvolvimento progresso em relação aos temas de estudo. Portanto, passou por um tipo de educação baseada em moldes tradicionais onde James Hillman teria de aprender a ler os clássicos original, como Kant, Hume e Platão, assim como aprofundar seu Latim e a Filosofia grega antiga.

Hillman dirá que no Trinity “Então você tinha o orgulho que vem de lutar com um livro difícil”, mas ao mesmo também significava ler “livros antiquados de psicologia”, “de pessoas que já morreram”. Por outro lado, na América vivia-se a fantasia desenvolvimentista e progressista de uma psicologia que se atualizava sempre, a cada 3 anos (Russell, 2013, pp. 190-191). Em Dublin, pelo contrário, a ideia era que existiam pensadores “base”, textos “base” e clássicos, algo que se assemelharia posterior ideia de arquetípico enquanto um “substrato da consciência”, como definirá a alma em *Re-vendo*. Pode-se compreender porque o estudo em Dublin foi crucial para a revelação de sua própria psicologia posterior.

No Trinity aprendeu a sempre voltar aos clássicos e compreender que mesmo que se trate de um pensamento atual ainda podemos encontrar no interior desse pensamento um cerne que já se encontra nos clássicos, que poderíamos encontrar em Platão ou Aristóteles. Esse movimento de constante retorno aos clássicos, conduzirá Hillman a optar em sua primeira obra *Emotion* por um método filosófico para sua investigação do fenômeno das emoções, assim como conduzirá posteriormente a criação de uma psicologia que sempre retornará, aqui e acolá, aos filósofos clássicos, aos neoplatônicos, aos filosóficos românticos, assim como os modernos, sendo Kant um dos exemplos (Russell, 2013, p. 192).

O tipo de aprendizagem que alcançou no Trinity o habilitou a fazer referências clássicas em seus escritos dando um certo background, um "gravitas" para seu trabalho, havia uma tendência a retornar ao clássico, ao arquétipo, a ideia originária daquilo que posteriormente seria a “atualização” dos pensadores “base”. Apesar de Hillman sempre citar os clássicos ele não o fazia de maneira cega e "obediente".

Nesse período em Dublin Em carta para seu amigo Wesley Hiler de 1948 descreve que está tendo uma leitura prazerosa da filosofia de Patão, declarando-a poética como belos contos. Em entrevista em dezembro de 2009 declara que havia tentado ler a Republica antes mas não havia dado conta. Em carta para os pais em 13 de setembro de 1949, escreve que vê Platão como um poeta, e suas obras como belos contos.

Imerso no reino das obras de Platão o menciona em carta aos pais: “Platão é um poeta... e suas obras são mexidas como contos bonitos”. Em carta a seu amigo Wesley Hiler está claro que em Dublin seu interesse em Política vai aos poucos desvanecendo, dando espaço a uma compreensão estética do mundo. Nessa época para Hillman a experiência de ler Hamlet torna-se uma virtude, em suas próprias palavras: “Ler Hamlet tem muito mais valor. E ser capaz de criar beleza ou verdade é, naturalmente, o mais valoroso” (Russell, 2013, p. 192).

Na época em que esteve em Dublin Hillman escreverá em carta à sua mãe que escolherá o caminho da “Arte”, da expressão artística em si, como um modo de afirmação de seus novos valores. Enquanto radialista na Alemanha seu olhar voltou-se preferencialmente às questões político/sociais ao seu entorno, por outro lado agora em Dublin, sua atenção volta-se à Arte, a Beleza e um tipo de perspectiva estética sobre a vida humana. Em suas próprias palavras: “Estou convencido de que vou colocar o principal esforço da minha vida em escrever, mas quero fazê-lo despressurizado por dinheiro ou tempo etc. Quero que seja o mais perfeito possível. Eu quero que isso seja Arte” (Russell, 2013, pp. 192-193).

# **A Recepção da Obra de Jung na Biografia de James Hillman: A Cura nos Alpes e Kashmir**

Apesar do interesse por Hillman na psicologia analítica de Jung ter sido demonstrado anteriormente no período em que foi enfermeiro na Marinha, pode-se afirmar que esse interesse ganhou raízes mais profundas no momento em que esteve internado no sanatório para tuberculosos nos Alpes.

Em 1948 foi diagnosticado com tuberculose, momento em que ainda residia em Dublin na Irlanda estudando Psicologia e Filosofia no Trinity College. Na época fora recomendado que Hillman deveria passar algum tempo nas montanhas dos Alpes Suíços no sanatório de Leysin, naquela época passar um período respirando o ar puro das montanhas era visto como meio de tratamento e cura da tuberculose (Russell, 2013).

Em *A Terrible Love of War* descreverá seu período de adoecimento e internamento nos Alpes como um momento de ascese que o levou a uma espécie de contemplação do sublime kantiano[[8]](#footnote-8) através de um momento de sofrimento e encontro com a morte. Nas próprias palavras de Hillman:

No meu caso, o esteticismo do sublime emergiu do meu heroísmo juvenil durante uma estadia em um sanatório suíço de tuberculose e o encontro com a sublimidade da doença e dos autores da doença. Lá em cima, no ar puro e frio ensolarado, li tanto *O Declínio do Oeste* quanto a *Montanha Mágica*, estudei *A Terra Perdida* e comecei Proust. Esta foi uma busca muito diferente para o sublime - a beleza lânguida de reclinar entre pacientes internacionais em terríveis estatísticas de decadência, misturando morbidade e coragem, escarro e erótica (A Terrible love of war, 2004, p. 124).

O período de internamento no *Leysin Sanatorium* Hillman foi de intensa leitura, período em que lerá Thomas Mann, *A Montanha Mágica*. Deve-se mencionar que *A Montanha Mágica* nos conta a história de Hans Castorp, um homem que também fora internado em um sanatório semelhante diagnosticado com tuberculose nos Alpes. Desta forma, pode-se confabular que Hillman elaborava sua própria experiência através da imagem do personagem de Mann.

Em carta a seu amigo Hiler sobre a leitura de Thomas Mann escreverá: "mais real, mais vivo, mais verdadeiro do que minha própria existência”. Em carta de 22 de janeiro de 1949 à sua namorada Kate, escreve que para si o mundo imaginal da obra *A Montanha Mágica* demonstra que havia “mais realidade na arte de qualquer tipo do que na vida “real”” (Russell, 2013, p. 195)

Desde o tempo em que morou em Paris, Hillman passou a colocar em primeiro lugar a relação com a Arte e a Beleza em detrimento de uma abordagem teórica e lógica do mundo. Como vimos, a Arte através da pintura e da literatura, assim como através daqueles filósofos que tratam da questão da Beleza, da Estética e da experiência, passam a ressoar suas próprias ideias, como é o caso de Hamlet, Platão e Keats, onde encontrará uma relação de igualdade entre a Beleza e a Verdade (Russell, 2013, pp. 191-193).

Neste sentido, as ideias nascentes de Hillman enfatizam a necessidade da experiência estética da Beleza, posicionando-as como tendo prioridade ontológica em relação a um tipo de pensamento lógico/racional. Em última análise, Hillman principiaria a pensar, a partir de uma leitura de Keats, Platão e Shakespeare, de que a verdade está intimamente associada com a experiência estética, tal como irá expor em suas obras futuras.

No período de internação no Alpes, além de Keats e Mann, Hillman leria a Bíblia, o Bhagavad-Gita, assim como teria acesso à textos da filosofia órfica e mística da antiga Grécia e os pré-socráticos, além de outros livros sobre religião e misticismo[[9]](#footnote-9). Por último, deve-se mencionar que Hillman desenvolveria um profundo interesse em temas mitológicos através da leitura de poemas que continham esses temas, além de desenvolver uma preocupação com simbologia e o tema da psicologia feminina[[10]](#footnote-10).

Sobre o interesse em símbolos e misticismo nesse período, Hillman escreve em carta a seu amigo Hiler em 4 de fevereiro de 1949: “Que livro você conhece sobre Símbolos (especialmente símbolos literários), como a rosa, a espada, o fogo etc. significavam para outras pessoas em outras terras em outras épocas?” (Russell, 2013, p. 197)

Neste período, o envolvimento com os temas levou Hillman à leitura da obra de Jung, especialmente a ideia de individuação. Como está claro na seguinte passagem em carta a seu amigo Hiler:

onde ele me tocou foi com a ideia de individuação - que havia um processo acontecendo no qual se podia confiar. Tornou-se como uma mística de acreditar no meu próprio destino (Russell, 2013, p. 197).

A identificação com o personagem Hans Castorp de *A Montanha Mágica* e a concomitante leitura de Jung, o levariam a apreender a obra de Mann a partir de uma perspectiva do processo da individuação, o levando a enxergar através de seu próprio adoecimento um processo iniciatório.

Neste sentido, o adoecimento decorrente da tuberculose em paralelo com o interesse pelo processo de individuação, conduziriam Hillman a pensar sua relação com o sofrimento da alma e a psicopatologia, servindo como um processo iniciático que o conduziu a um estado de profunda introspecção, como uma espécie de prefácio à Suíça e o Instituto.

O período de introspecção nos Alpes foi também um ponto de partida para o interesse de Hillman na interpretação dos sonhos, momento em que passaria a anotá-los e ponderar sobre seus significados. Como escreve em carta à Hiller:

(Eu) tenho sonhado sobre (e tenho sonhado há dois meses) selvas, rios, água, em todas as formas, cobras. Duas vezes sobre lutar guerras. Pelo menos cinco outras vezes sobre estar novamente na marinha, ou usar uniformes... sempre uniformes. Eu entendo tais sonhos sobre nadar os rios da Índia nos quais há pequenas cobras brilhantes (ontem à noite). Eu não entendo o significado dos uniformes? (Russell, 2013, p. 198)

Pode-se afirmar que a experiência no sanatório para tuberculose foi para James Hillman uma introdução para Suíça, assim como um primeiro momento de um movimento de profunda introspecção (Russell, 2013, p. 202).

Deve-se mencionar que um segundo contato profundo com as ideias junguianas, antes de Hillman efetivamente entrar para o tratamento de analista no instituto junguiano em Zurique, acontece no período de 1 ano que morou em Kashmir na Índia.

Hillman mudou-se para Kashmir em busca da realização de seu sonho de tornar-se um romancista, momento em que desenvolverá um interesse pelo estudo do pensamento oriental, assim como o estudo de simbologia ocidental onde se dedicará novamente a leitura dos livros de Jung (Russell, 2013).

Neste momento a leitura de Jung torna-se crucial para Hillman, quando passará a codificar sua própria experiência a partir dos conceitos junguianos como *Anima*, *Animus* e *Self*. Em carta a seu amigo entenderá a experiência de uma vida de casado com Kate como uma saída do *ego* e uma descida ao *Self*, conceitos extraídos da obra de Jung (Russell, 2013, p. 225).

O interesse pela obra de Jung fazia parte do que Hillman entenderia posteriormente como cultivo da alma (*soul making*), isto porque, seus encontros com a obra de Jung, foram tentativas de Hillman compreender a sua própria experiência no mundo, meios para dar sentido ou significado para seus motivos inconscientes a partir de momentos de reflexão debaixo do sistema teorético junguiano.

# **Dublin mais uma vez: James Hillman e a Filosofia Clássica**

Em 7 de Maio de 1949, em carta aos pais, escreverá que gostaria de ser admitido em uma classe *Senior* no próximo Outono no Trinity College e para isso deverá passar por alguns exames avaliativos, os quais seriam centrados na filosofia clássica de Platão e Aristóteles (Russell, 2013, p. 202).

Deve-se mencionar que o método de ensino clássico e tradicional do Trinity College impactou profundamente toda a obra de Hillman, sendo especialmente responsável pela dinâmica no interior da obra de Hillman de sempre retornar aos filósofos clássicos.

O contato com os filósofos clássicos, que despertam o interesse de James Hillman mesmo antes de Dublin, serão extensamente citados em sua obra posterior. Aristóteles será utilizado em sua primeira obra *Emotion*, enquanto Platão e os neoplatônicos serão alicerce fundamental de sua Psicologia Arquetípica.

Nesse 2º momento em Dublin Hillman inicia a disciplina de psicologia propriamente dita, sobre a qual constatará uma profunda diferença entre uma abordagem utilitarista e pragmatista americana e um tipo de psicologia europeia fundamentada na filosofia clássica. Sobre a abordagem “americana” em psicologia, Hillman escreverá:

A abordagem americana da Psique(logia) é estritamente comportamentalista, com ênfase na evolução, nos testes e nas estatísticas, com ênfase na evolução, nos testes e nas estatísticas. Livros são bem temperados com histórias de casos, referências ao sexo como fator de vida e fotos de macacos e pessoas vendadas (Russell, 2014, p. 204)

Sobre o método de ensino de psicologia no Trinity, como Hillman o definirá:

Aqui nosso livro é no mínimo de 700 páginas de palavras. É só isso. Trata-se de Psiquê. Através da visão filosófica. Habitando-se nos aspectos internos profundos da mente, da vontade, da emoção... à primeira vista eu estava infinitamente entediado, mas acho que realmente é uma melhor abordagem (Russell, 2014, p. 204).

Neste sentido, será a abordagem psicológica europeia e tradicional que ressoará com a psicologia de James Hillman, cimentando assim uma psicologia que parte de um ponto de vista da filosofia clássica. Portanto, será o ensino do Trinity o principal responsável pela dinâmica da obra posterior de James Hillman de sempre retornar aos filósofos clássicos.

Como afirma Russell (2013) será em sua tese de doutorado, 10 anos depois em Zurique, sobre a temática das emoções, onde Hillman começa a delinear uma psicologia que parte de um ponto de vista da filosofia clássica, isto é, uma psicologia que tenha um fundo filosófico, fundamenta em bases sólidas nas leituras de Platão e Aristóteles (Russell, 2013, p. (Russell, 2014, p. 204).

Deve-se mencionar que no período em que Hillman frequentou o Trinity a Universidade era demarcada por um tipo de filosofia ligada ao clero Anglicano, sendo este um tipo de variante da filosofia protestante. Como afirmará Douglas Wilson em entrevista à Dick Russell, naquela época estudava-se os “Gregos e Romanos, e então Descartes, com um grande salto sobre São Thomas Aquino” (Russell, 2013, p. 203).

A tendenciosa filosofia protestante que governava o currículo naquele momento havia apagado o período da filosofia medieval, os mil anos entre os clássicos e os modernos, extinguido assim o acesso a filosofia do catolicismo. Esse fato despertou em Hillman um interesse profundo na filosofia católica, o que o fez adentrar em um profundo estudo sobre Filosofia do Cristianismo, Teologia e Ética, época em que estudaria de Paulo Evangelista até a Escolástica de São Tomás (Russell, 2013, p. 203).

No dia 2 de novembro de 1949, após os exames no Trinity, Hillman escreverá a seu amigo Hiler:

Minha própria metafísica está lentamente começando a tomar forma. Eu vejo o inconsciente como o self biológico, como a realidade da matéria subjacente e unindo todo o mundo junto. Nesse sentido, é panteísta porque Deus é Matéria. Coisas como a Verdade tornam-se ideias inatas ... assim como o Tempo e o Espaço. Justiça também. Pois todos esses princípios são orgânicos, estão na natureza das coisas e são em nossa própria natureza inconsciente profunda. A Mente é um desenvolvimento do self biológico ... oposto a ele. Devido talvez ao cristianismo e outras coisas. Este é apenas o começo, mas acho que isso parece (Russell, 2013, pp. 203-204).

Nessa carta pode-se notar que o estudo de filosofia e metafísica em Dublin conduziu Hillman a consolidar ideias que seriam maturadas posteriormente em toda sua obra, tal como sua ideia de inconsciente como estando no interior de todas as coisas, no interior do mundo e na matéria, conduzindo assim a ideia posterior de *anima mundi,* que decorre de uma leitura intensa de filosofia medieval.

Ainda na mesma carta de 1949, ao considerar que Deus e Matéria estão entrelaçados, que o *Self* biológico da origem à mente, que as ideias como Justiça, Tempo e Espaço são inatas, pode-se afirmar que a sua compreensão de arquetípico já estava em formação. A carta enfatiza a relação do cristianismo com a obra de Hillman e o modo como ele compreendia a relação da alma com o ocidente.

Nessa mesma época Hillman dedica-se a leitura de Spinoza, onde encontrará um reforçador para sua própria “metafísica” nascente. Será em Spinoza onde Hillman encontra a ideia que reafirma seu pressuposto de que Deus está inextrincavelmente relacionado com a matéria. Sobre sua leitura de Spinoza, Hillman escreverá:

Para Spinoza... o Universo é Deus, e, estar em um com a Natureza é o que ele chama de "amor intelectual de Deus". Claro, é tudo mais complicado do que isso, mas é essencialmente uma ideia humilde e simples em contraste com a preocupação alemã com eles mesmos e seus egos e seus deuses fictícios (Russell, 2013, p. 209).

Em carta a Kate de novembro de 1949 comentará sobre a filosofia de Spinoza: “amor intelectual de Deus... não é como os santos e os homens sagrados que se casam com Deus (como as virgens em um claustro), mas algum tipo de emoção com o estudo que me encanta” (Russell, 2013, p. 210).

Em 1949 em carta aos pais do outono de 1949 escreve "The philosophy this year is Idealism. This is a German specialty and is consequently neither delightful, nor facile; but on the other hand is turgid, slow, subjective and conceited”. (Russel, 2013, p. 209) A leitura de Spinoza, especialmente a compreensão spinozista da conexão entre Deus e Natureza, serviria de contraponto à ideia de um Deus santo, virginal e sagrado, tal como será compreendido pelo idealismo alemão.

Na concepção de Hillman a visão do idealismo alemão decaíra para um tipo de visão abstracionista de um deus meramente ficcional. Por outro lado, em sua perspectiva a substância spinozista permite-o pensar que o mundo possui um substrato, que há uma conexão profunda e complexa entre as coisas, um tipo de conexão não transcendental e metafísica, mas natural e subterrânea.

Em carta a Kate de 1950 escreve “estou lendo Platão de novo e gosto muito ... os gregos são tão sensatos e, ao mesmo tempo, inspiradores”, já sobre a filosofia de Fichte e Hegel dirá que não gostou muito já que “coloca tudo na cabeça do pensador e diz que o mundo exterior é irreal” (Idem, p. 212).

James Hillman não lança apenas uma crítica ao idealismo alemão de sua época, que tendia a compreender Deus como mera ficção ou um produto do intelecto humano, mas podemos ver com maior clareza em sua crítica ao racionalista cartesiano como expõe em entrevista em dezembro de 2009:

De alguma forma eu pensei, este é um jogo em que você pode duvidar de tudo e então você fica com quem duvida, com o único resultado possível: 'Eu penso, logo existo.' Você não sabe se está vivo ou morto, se é sonho ou real. Então parecia superficial, limitado, estava em busca de ideias maiores. (Russel, 2013, p. 210)

Dirá que “Descartes exilou a psique no início de nossa Idade Moderna" (Hillman, 2010, p. 56), isto é, “não há espaço em Descartes para a "terceira coisa", a psique, o intermediário entre o espírito e a matéria” (Russell, 2013, p. 210).

Será no *Re-vendo a Psicologia* onde poderemos notar com maior clareza sua crítica ao pensamento cartesiano, nesta obra James Hillman expõe como o cartesianismo bane a psique do mundo e dos eventos, quando afirma que a psicologia cartesiana “imagina ela imagina um universo dividido entre sujeitos vivos e objetos mortos. Não há espaço para nada intermediário, ambíguo e metafórico”. O universo imaginado por Descartes não abre espaço para aquilo que a psicologia arquetípica compreende como psique, aquele terceiro entre o espírito e a matéria, a alma. (Hillman, 2010, p. 40)

Immanuel Kant entre os filósofos modernos foi o que mais intrigou Hillman. Em conversa com Sylvia Ronchey em 2002 sobre Kant afirma que "A ideia de um professor brilhante explicando Kant, ou um resumo de Kant, 'Kant simplificado' não fazia parte do programa ... O prazer veio de entrar na mente dos grandes pensadores e deixar essas grandes mentes moldarem o seu próprio". (Russel, 2013, p. 211)

Em entrevista em novembro de 2007 dirá que aprendeu de Kant que é difícil pensar e que extrairá dos estudos sobre Kant algo especial, a ideia de que “está tudo na mente”, complementará dizendo “o que na verdade não tem nada a ver com Kant”. Foi em Kant que Hillman compreendeu que tudo se trada do modo como você percebe as coisas e "também acho que suas categorias de tempo e espaço, de como a experiências é assimilada e organizada, foram importantes para mim”. Voltará a citar Kant em A força do caráter de 1999 e em sua última obra A Terrible love of war de 2005, onde voltará à Kant para explorar a questão das profundas possibilidades do sublime. (Idem, ibidem)

De acordo com Russel (2013) enquanto Hillman estudava no Trinity passava um tempo considerável em seu quarto lendo filosofia e escrevendo, andando sozinho pelo canal e pela praia. Hillman também passava horas ociosas em sebos e livrarias de segunda mão, "Eu era viciado em ler livros de segunda mão.", dirá em fax para Russel em 5 de janeiro de 2010, nesses sebos encontrou as obras completas de John Locke (p. 2011)

Ora, o pensamento de Hillman aproxima-se da filosofia clássica de Platão e Aristóteles, assim como a filosofia cristã de São Tomás, os neoplatônicos, entre os modernos Spinoza e Kant. Por outro lado, Hillman afasta-se daqueles filósofos declarados racionalistas modernos, podemos citar Descartes como exemplo, porém notaremos essa tendência ao “solipsismo”, ao colocar o mundo “dentro da mente”, também em Hegel e nos outros filósofos do idealismo alemão criticados por Hillman.

O retorno de Hillman aos gregos clássicos e os pré-socráticos aponta para uma tendência ao realismo filosófico, isto é, a preocupação de como o homem está situado em relação ao cosmos, afastando-se assim de uma concepção antropocêntrica e reafirmando a pressuposição de que o homem está inserido no interior de uma universalidade que vai para além de seu próprio ego, em relação a qual o homem é visto como consequência e não mais a causa.

Para elucidar a relação de Hillman com a filosofia antiga pode-se pensar a partir da assimilação das ideias platônicas enquanto realidades primeiras, a partir das quais Hillman buscará fundamentar sua noção de arquétipos enquanto ideias arquetípicas da alma que estruturam a experiência cotidiana do ser humano. O interesse de Hillman pela filosofia de Spinoza caminha no mesmo sentido, na medida em que afirma a unificação entre Deus e Matéria, afirmando assim a inextrincável relação entre os arquétipos e a experiência sensível do homem.

Neste sentido, vemos despontar o motivo do interesse de Hillman por Kant a partir da concepção das categorias *a priori* de organização da experiência. Neste sentido, Hillman se utiliza das ideias de Kant, Spinoza e de Platão, para enfrentar um racionalismo moderno e cartesiano que encerra a realidade do mundo no interior da representação do sujeito, banindo a alma do mundo, impondo assim que o conhecimento e a verdade só são possíveis através de ideias abstratas e lógicas, culminando no conhecimento “científico”. Em última análise, Hillman afasta-se de uma verdade associada à lógica, a razão e a matemática, aproximando-se principalmente da equação de Keats de que a Verdade é igual à Beleza, entregando-se assim a tipo de verdade que está relacionada a experiência humana.

# **James Hillman e os Filósofos Neoplatônicos**

No segundo volume da revista Envoy, qual James Hillman teria sido editor em 1950, período em que ainda estudava no Trinity College em Dublin, publicaria uma revisão da obra *The Sacred River* de James Joyce. A revisão proposta por Hillman foi recebida pelos críticos da literatura de Joyce como uma interpretação autêntica da obra de Joyce, tratava-se de uma fundamentação filosófica da obra de Joyce (Russell, 2013, p. 242).

Nessa revisão da obra de Joyce, Hillman tece uma extensa e profunda argumentação refletindo sobre como teria sido a filosofia do neoplatônico renascentista Giambattista Vico a fonte filosófica da literatura de James Joyce.

Para Hillman os filósofos neoplatônicos como Plotino, Ficino e Vico, influenciaram profundamente tanto a psicologia analítica de Jung quanto a literatura de Joyce. Como deixará claro em “Plotino, Ficino e Vico como precursores da Psicologia Arquetípica”, Vico teria sido o primeiro filósofo “moderno” que buscou uma significação psicológica para os deuses do Olimpo, inspirando profundamente o trabalho de Joyce.

Sobre a obra de Vico, James Hillman escreverá em *Estudos de Psicologia Arquetípica:*

Vico tem sido considerado o progenitor de inúmeros ramos do pensamento moderno: matemática, linguística, sociologia. Foi comparado a Hegel, ao marxismo, ao existencialismo, a Lévi-Strauss, e foi tido como inspirado de Coleridge e Joyce. É fácil perceber seu significado geral como fundador do método humanístico, do antipositivismo e do anticartesianismo, da psicologia compreensiva desenvolvida mais tarde por Dilthey, Cassirer e Jaspers. É aqui, neste sentido genérico, que Vico é precursor da abordagem junguiana (Hillman, 1981, p. 180).

Na revisão do livro de Joyce publicada na revista *Envoy*, Hillman traça uma relação entre James Joyce, o neoplatonismo e a psicologia profunda de Carl Gustav Jung. Assim escreve:

Este foi um problema sobre o qual Joyce trabalhou 18 anos... Ele mostrou-se ser um estudante aguçado da psicologia junguiana e de sua estreita relação com a literatura (...) teve sua realidade na Matéria de Bruno, a História de Vico, a Psicologia de Jung; sua tarefa foi expressá-lo (Russell, 2013, p. 243).

Até esse período o contato de Hillman com a psicologia profunda de Jung teria acontecido ocasionalmente e de forma difusa. Primeiramente teria ouvido sobre Jung de seu grande amigo Douglas Wilson, posteriormente tinha tido contato com a própria obra enquanto enfermeiro na Marinha e a ideia de individuação enquanto estivera internado no hospital nos Alpes.

Nessa época em que trabalhava como editor da revista Envoy, em novembro de 1950 escreveu a Jung pedindo permissão para republicar o ensaio sobre Ulysses publicado originalmente em 1934. Jung respondeu que não tinha nenhuma objeção quanto a isso, porém informou que Hillman deveria pedir antes permissão a Editora (Russel, 2013, p. 243).

De acordo com Russell para Jung Joyce foi um “tipo profeta”, alguém com um tipo de mente “esquizofrênica”, e uma marionete do “espírito do tempo”. Ora, na concepção de Hillman ambos, Jung e Joyce, possuíam uma relação profunda com o “espírito do tempo”. Em sua concepção tanto um quanto o outro foram duas grandes figuras que refletiam em suas obras o *Zeitgeist* do século 20, um através da psicologia e outro da literatura (Russell, 2013, p. 243-244).

Mais tarde em entrevista de 2010 Hillman confessará que a figura de James Joyce parecia para si uma espécie de mago, como refletirá:

(...) embora agora, quando eu olho para trás, muito esquizoide, muito peculiar. Não sabia quem joyce era como pessoa. Foi essa fantasia do poeta romântico da língua que deixou a Irlanda como um expatriado com a mulher que amava. Você tem essas figuras que são seus mentores de uma forma estranha, mesmo que você não tenha nada a ver com eles (Russell, 2010, p. 245).

Hillman também publicaria nessa época uma curta estória de Samuel Beckett, autor que busca estabelecer em sua literatura uma conexão entre Joyce e a Psicologia Profunda de Jung. Samuel Beckett foi aluno de James Joyce, seu assistente e amigo, sendo que seu primeiro trabalho publicado em 1929 intitula-se “Dante... Bruno... Vico... Joyce”, no qual elabora uma aproximação entre James Joyce e o Neoplatonismo. Deve-se sublinhar que Hillman citará Beckett em suas obras como em Força do Caráter (Russel, 2013, pp. 245-246).

Em última instância, pode-se afirmar que James Joyce foi uma importante influência para a construção do pensamento de James Hillman, teve um contato profundo com sua obra, através da qual chega à um *insight* essencial a reflexão posterior em sua obra, isto é, a intuição de Hillman o levava a conceber, ainda que de forma incipiente, uma relação profunda entre a Psicologia Profunda de Jung e os filósofos neoplatônicos.

Deve-se mencionar que em 1969, após o rompimento com o instituto junguiano, Hillman viajaria para Londres para visitar o Instituto Warburg em busca de uma nova abordagem e/ou fundamentos para a edificação de uma nova psicologia que se afastasse de um modelo médico-científico. James encontrou em Warburg uma antiga coleção de esculturas, imagens e símbolos que pertenciam originalmente as Conferências de Eranos, também encontraria na biblioteca do instituto londrino textos de antigos filósofos que se referiam as figuras míticas da antiguidade em seus pensamentos. O Instituto de Warburg seria relembrado em entrevista posterior como "um gigante jazigo de arqueologia psíquica". (Russell, 2013, p. 631)

Deve-se enfatizar que James Hillman deslocou-se para Warburg em busca de uma nova abordagem e terminologia psicológica para uma compreensão da psique não mais fundamentada em uma terminologia médico-científica. Os deuses e deusas da antiguidade, assim como os autores obscuros do Renascimento como Marsilio Ficino, tradutor e reformador das ideias de Platão, Plotino e do *Corpus Hermeticum*, pareciam fornecer-lhe uma nova perspectiva sobre a alma humana.

Na concepção de Hillman as ideias de Ficino teriam influenciado toda a Europa Renascentista até então serem novamente enterradas pelo advento do iluminismo e do racionalismo, escolas filosóficas as quais Hillman rejeitaria no processo de construção de seu próprio pensamento. Encontraria em Warburg uma tradição anterior mesmo as teorias de Jung e Freud, encontraria ali nos filósofos neoplatônicos as bases para uma psicologia na qual a alma seria o foco ocupando o papel central.

Para Hillman a importância de Vico para a Psicologia Profunda se dá porque ele, como Jung, "admite a origem autóctone dos mitos que surgem independentemente", considerando-os enquanto arquétipos, isto é, os aceita como "fatos fundamentais" que fazem parte de uma "linguagem de "universais mentais", "uma linguagem mental comum a todas as nações" (Hillman, 1981, p. 180).

Além disso, Hillman considera Vico um percursor de sua psicologia arquetípica "principalmente devido à sua elaboração do pensamento metafórico", isto é, ao reposicionar no campo da filosofia um tipo de pensamento por imagens, que elabora-se através das imagens dos deuses míticos. Em suas próprias palavras:

Vico é o primeiro nos tempos modernos e no contexto do pensamento do século dezoito a considerar as doze divindades do Olimpo como estruturas básicas, cada uma com significado histórico, sociológico, teológico e, acrescentaria eu, psicológico (Hillman, 1981, p. 181)

Neste sentido, como escreve Hillman, Vico é o primeiro a propor uma imaginação politeísta em uma abordagem neoplatônica da psique, afirmando assim mais uma vez os deuses e demônios como "estruturas fundamentais", as pessoas míticas como "arquétipos", "realidades metafísicas" da alma. Nas palavras de James Hillman:

A doutrina de Vico dos personagens poética fornece sugestões para um modo arquetípico de terapia. A personagem poética, um Herói ou um deus (ou deusa), torna-se a estrutura básica por meio da qual relacionamos os eventos e vemos como se conformam aos seus tipos universais, ou arquétipos, do *mundus imaginalis*. O personagem poético poderia ser o que chamamos imagem arquetípica, com a qual os eventos da minha história de caso, ou da dos senhores, podem ser comparados, complementados em suas lacunas e retificados (Hillman, 1981, p. 182).

Em última análise, a Psicologia Arquetípica de Hillman apoia-se no pensamento neoplatônico de Vido quando este afirma que "os eventos podem ser reconhecidos pelo que real e essencialmente são, e assim serem "redimidos" por esse reconhecimento, "revertendo" às suas verdadeiras causas nas ideias divinas". As ideias divinas em Vico, em outras palavras, os personagens poéticos e figuras da alma, são os mesmos arquétipos da psicologia profunda de Jung. Neste sentido, a psicologia arquetípica adotará o método da “reversão” (*epistrophê*), método extraído da filosofia de Vico, por ele denominado como “*ricorsi*”. O método de reversão ou “volta”, trata-se de uma perspectiva, nas palavras de Hillman, “para enxergar os fatos históricos presentes em termos de mitos e os mitos em termos de fatos históricos presentes”. Como afirma Hillman:

O processo de retificação e de reversão numa terapia arquetípica significa aproximar a fantasia e o comportamento individual a uma figura ou processo arquetípico, um mito na linguagem de Vico, e reconhecer todo comportamento e fantasia como expressão metafórica. É, pois, o entendimento que a pessoa tem que é retificado pela imagem com que o comportamento e a fantasia são comparados. Os personagens poéticos fornecem os meios de compreender o comportamento humano, a fantasia e a psicopatologia em sua mais ampla escala. No espelho dessas imagens reconhecemos a nós mesmos (Hillman, 1981, p. 182).

Apesar da leitura dos neoplatônicos ressoarem com a busca de Hillman por uma Psicologia que estabelece uma nova terminologia para uma compreensão médico-psiquiátrica em psicologia, como a ideia de alma, a metáfora, fantasia e a imaginação, que serão temáticas centrais para seu modo de refletir a psicologia, ainda assim o neoplatonismo permanece no interior de sua psicologia como um “fundo filosófico”, um eco na antiguidade para as ideias de James Hillman.

Como será minuciosamente exposto no Capítulo 3 e 4 “A presença do método fenomenológica em *Emotion* e *Re*-*vendo*” uma análise aprofundada da metodologia adotada por Hillman em suas obras nos revela que sua proposta de uma revisão de uma postura empírica, cientificista, literalista, naturalista dos fenômenos psicológicos, e o intento de seu fazer psicológico de “enxergar através” desses fenômenos naturais e concretos, é fundamentalmente fenomenológico.

Neste sentido, apesar da importância visível dos filósofos neoplatônicos para Hillman, ainda assim, uma análise da metodologia aplicada em suas obras, revela-nos a presença de um método fenomenológico “invisível”, enraizado em seu modo de pensar, seus conceitos e principais ideias, como exemplo a ideia de alma enquanto “perspectiva” sobre os eventos, capacidade de tornar eventos em experiências, de dar sentido e significado para a experiência, em oposição a uma concepção neoplatônica de alma como uma “substância”.

# **Hillman no Instituto Junguiano: Primeiros anos, Diretor de Estudos e Eranos;**

Em fevereiro de 1953 James Hillman e sua esposa Kate chegariam em Zurique, ano em que Jung e Emma celebravam as bodas de Ouro. O espírito de Zurique naquele momento estava permeado pela insurgência da *daseinanalysis* de Medard Boss, uma aplicação prática de uma psicologia existencial fenomenológica baseada nas ideias filosóficas de Martin Heidegger. Neste momento, Hillman sentirá que Zurique possui um tipo especial de “clima” emocionalmente propicio para o surgimento de um tipo de psicologia que vai para além da esfera da pessoalidade e objetividade (Russell, 2013, p. 367-368).

Como já mencionado, o interesse pela psicologia profunda de Jung surge primeiramente no momento em que Hillman foi enfermeiro na marinha, depois surge novamente no momento de internação nos Alpes onde entrará em contato com a obra de Jung através da ideia de individuação. Posteriormente em Kashmir Hillman lerá novamente Jung devido ao crescente interesse em filosofia oriental e simbologia ocidental. Além disso, deve-se mencionar sempre fora cercado por grandes amigos psicólogos leitores de Jung como John Stern, Morris Philipson, Doug Wilson e etc. (Russell, 2013, p. 368)

A viagem de Hillman à Zurique e sua passagem pelo instituto Junguiano não tinha pretensões de se prolongar por muito tempo. Como dirá em entrevista em janeiro de 1970, Hillman planejava apenas esclarecer algumas questões teóricas e pessoais, como ele mesmo comenta: “uma pergunta pessoal que eu queria fazer a alguém, uma pergunta sobre estudos e sobre minha neurose - minha própria psique” (RUSSELL, 2013, p. 368).

Após se estabelecer em Zurique fora recomendado à Hillman e Kate por Aniela Jaffé que vissem algum seminário ou palestra do instituto. Após assistir ao seminário proferido por Rikvah Scharf-Kluger, sua primeira reação ao instituto, como registrada foi: “Bom, eu estou feliz por ter estado aqui, porque agora eu sei que esse lugar não é pra mim” (Russell, 2013,, p. 369).

Apesar dessa sensação de que o “culto a Jung”, como nomeará o ambiente do instituto junguiano ironicamente, não era seu lugar, apesar de não ter a pretensão, em primeiro lugar, de se tornar um analista ou entrar para o treinamento, ainda assim acabaria ficando por ali pelos próximos 20 anos (Hillman, 1989, p. 105).

Dois dias após chegar Hillman pretendia partir para não voltar mais. Não gostou das palestras/seminários, nem dos estudantes, velhos demais do seu ponto de vista, o que lhe despertou um sentimento de “desespero” (Russell, 2013, p. 369). Porém, devido ao fato de estar sentindo-se bagunçado internamente, Hillman decidiu postergar seu retorno à Índia e permanecer em Zurique para entrar em análise em março de 1953, novamente por sugestão de Jaffé. James entraria em análise com Carl Alfred Meier, o primeiro presidente do Instituto C. G. Jung e secretário privado de Jung durante a 2º Guerra.

Deve-se mencionar que após a guerra diversos centros de treino para analistas junguianos foram abertos em Londres e São Francisco, muitos americanos e ingleses que haviam passado por análise com Jung retornariam à Zurique em busca de um treinamento como analistas, em busca de estudar psicologia analítica através de um programa formal de ensino, fato que exigiu a criação de um *Curatorium* de 7 membros para dirigir o instituto, entre os quais Jung elegeu Dr. Kurt Binswanger, qual possuía uma ligação de parentesco distante com Hillman. (Russell, 2013, p. 372)

Em julho de 1953 no primeiro semestre de Hillman no instituto, ele ainda apresentava resistência em relação a um espirito dogmático que transpassava o instituto naquela época, resistindo a tornar-se mais um “iniciado” naquilo que passaria a chamar ironicamente de “O culto à Jung”.

Eu uso a palavra "culto" corretamente. Eu sempre soube que havia uma espécie de dogmatismo sobre o ensino. (Mas) havia a sensação de ser especial porque havia tão poucos de nós (alunos). Estávamos todos profundamente envolvidos em nossa própria análise e ouvimos atentamente esses professores... Aprendemos simbolismo, história de religiões, rituais primitivos, e psicologia de Jung, juntamente com a história da psiquiatria (Russell, 2013, p. 373)

No primeiro semestre Hillman participou dos cursos “Padrões arquetípicos nos contos de fada” de Marie-Louise Von-Franz, “A Grande mãe e seus símbolos” de Carol Baumann, “Crenças católicas e suas práticas” de Victor White, “A ideia do Povo Escolhido no Antigo Testamento” de Rivkah Scharf-Kluger e "O Self e seu Simbolismo” de Jolande Jacobi.

James sentia-se desafiado pelo tipo de conhecimento produzido e ensinado no instituto junguiano, estaria confrontando um tipo de conhecimento para além de tudo aquilo que já havia estudado, tratando-se de um tipo de conhecimento que reúne no interior de suas fronteiras campos de estudo múltiplos a fim de dar conta da complexidade da questão psicológica contemporânea. Portanto, olhava para as ideias de Jung como excitantes e difíceis de digerir, como “ideias verdadeiras” e que lhe dariam muito trabalho. Como escreve em carta a seu dessa época:

(...) as fronteiras de muitos campos tocam a visão de Jung sobre psicologia. O professor (Wolfgang) Pauli, que ganhou o Prêmio Nobel de Física, e (Adolf) Portmann um biólogo famoso, e teólogos católicos e protestantes estão todos ligados ao Instituto, de modo que é estimulante para um jovem interessado nas ideias contemporâneas e no problema contemporâneo da pesquisa moderna em eventos mentais (Russell, 2013, p. 374).

Alguns anos depois em 1960 participaria da primeira conferência em Eranos na qual ouviria novamente o biólogo e filósofo Portmann. Além de Portmannn que influenciaria profundamente em sua leitura fenomenológica das imagens dos animais em sonhos, tal como podemos encontrar em sua obra *Dream Animals* de 1997, Hillman ouviria neste dia a palestra do Mitólogo Karl Kerényi, que se tornaria seu amigo e mentor. Com a mentoria e ajuda de Kerényi construiria sua primeira palestra em Eranos em 1965 sobre a temática da “Criatividade Psicológica”, publicado posteriormente em sua obra *O Mito da Análise.*

Deve-se dar revelo ao fato de que foi em sua primeira conferência em Eranos quando Hillman apropriou-se pela primeira vez do método fenomenológico a fim de elucidar e amplificar o alcance das visões de Freud e Jung. Além disso, Hillman faz uma fenomenologia do mito Eros e Psiquê para lançar luz aos princípios básicos da psicologia analítica clássica, fazendo uma crítica a noção basilar dos círculos tradicionais junguianos que associam a ideia de logos estritamente ao princípio masculino e a “lógica”, enquanto a ideia de Eros é relegada ao erótico, ao feminino e a paixão (Russell, 2013, pp. 575-580).

A conferência nomeada "Sobre a Criatividade Psicológica" será depois anexada como um capítulo do livro O Mito da Análise[[11]](#footnote-11). A proposto de uma leitura fenomenológica do mito Eros e Psique busca trazer à tona, a partir dos próprios elementos da narrativa mitológica, a presença de logos no interior de Eros, rompendo com a dicotomia pensamento versus sentimento, masculino versus feminino, razão versus emoção (Russell, 2013, pp. 575-580).

Ora, ao propor uma revisão fenomenológica do mito, Hillman culmina na dissociação do princípio de Eros com a sexualidade, propondo uma releitura de Eros como possuindo também aspectos que até então eram atribuídos apenas ao princípio do “logos”. Em última análise, a releitura do mito de Eros e Psiquê nos conduz a uma compreensão da presença do Logos no interior de Eros, propondo assim um tipo de reflexão que não se restringe a um tipo de pensamento lógico/racional, mas que se aproxima também da dimensão emocional e dos afetos (Russell, 2013, pp. 575-580).

Em comparação aquilo que Hillman identifica como “ideia clássica” da Psicologia Analítica, isto é, aquela que associa Eros à sexualidade e o Logos estritamente à razão, a revisão fenomenológica da narrativa mitológica aponta para a inseparabilidade dos dois princípios, assim como para a presença de um princípio “racional” no interior de Eros, sendo assim um tipo de “pensamento do sentimento”, um pensamento metafórico do coração enquanto base para a Psicologia Arquetípica, como delineado posteriormente em *Re-vendo a Psicologia[[12]](#footnote-12)*.

Posteriormente em 1963 no período em que foi Diretor de Estudos do Instituto, James se valeria mais uma vez do método fenomenológico aplicado agora aos sonhos com animais, rompendo mais uma vez com os “círculos junguianos tradicionais” e com um tipo de tradicional “interpretação” simbólica dos sonhos. Neste momento, Hillman propõe mais uma vez o “ficar com a imagem[[13]](#footnote-13)” fenomenológico. Como delineia Russell (2013) as imagens com animais estiveram fortemente presentes nas memórias de Hillman da infância, assim como teriam sido significativas as experiências de James com os animais selvagens em viagem à África e Kashmir, possuindo também uma série de sonhos com animais.

Enquanto Diretor de Estudos iniciou um grupo de estudos sobre sonhos de animais com no máximo 5 alunos, cada qual deveria perguntar a seus amigos e seus próprios pacientes sobre seus sonhos com animais. Em última análise, o objetivo de Hillman não era uma compreensão estatística da relação entre sonhos de animais Hillman a idade sexo dos pacientes, mas antes seu interesse era a fenomenologia das imagens dos sonhos (Russell, 2013, pp. 459- 460).

Neste sentido, seus alunos deveriam ater-se a questões relacionadas ao modo como a imagem dos animais aparecia nos sonhos, perguntando-se sobre a ação do sonhador em relação a essas imagens “qual comportamento o sonhador exibiu diante do animal (ele fugiu, atirou, gritou, segurou o animal - ou ele o carregou?" (Russell, 2013, pp. 459-460).

Na medida em que a pergunta era sobre a “ação” do sonhador no sonho e não uma interpretação sobre seu significado subjacente, acentua-se novamente a apreensão fenomenológica na perspectiva de Hillman, afastando-se de uma interpretação clássica dos sonhos que perguntar-se sobre o “simbolismo”. Posteriormente Hillman continuará trabalhando sobre seu interesse em sonhos de animais em seu livro *Dream Animals* de 1997.

Como veremos no Capítulo 3:“A Presença do Método Fenomenológico em Emotion”, Hillman se valerá novamente do método fenomenológico em sua tese de doutoramento *Emotion*, buscando mais uma vez partir do método fenomenológico para lançar luz sobre a partir das diversas teorias sobre as emoções a fim de amplificar as diversas compreensões sobre um mesmo fenômeno psicológico. Por último, em sua revisão da psicologia em *Re-vendo a Psicologia* de 1975, James buscará colocar a própria psicologia “entre parênteses”, propondo-se “enxergar através” dos pressupostos filosóficos e teóricos de uma noção de psicologia literalista estritamente vinculada à uma concepção científica moderna.

Como veremos, a Psicologia Arquetípica em si é fenomenológica, uma vez que seu movimento de “enxergar através” dos fenômenos e ficar com a própria imagem, tal qual o “colocar entra parênteses” fenomenológico, propõe que a própria alma não é uma substância mas antes "uma perspectiva sobre as coisas em vez de uma coisa em si", uma perspectiva "reflexiva", que "media os eventos e faz diferenças entre nós e tudo aquilo que acontece" (Hillman, 2010, p. 27), e a noção de arquétipo não como "coisas", fixadas, estáveis e imutáveis, mas antes como "metáforas", não como coisas literais, mas antes como imagens (Hillman, 2010, pp. 32-33)

Além disso, a importância de Eros para a Psicologia Arquetípica de James Hillman, de um tipo de “pensamento do sentimento” como um alicerce para sua reflexão, nos aproxima mais uma vez da fenomenologia e a relação de sua perspectiva teoria com a experiência vivida, a sensibilidade, a estética e a beleza. A Psicologia Arquetípica é venusiana, isto é, principia na experiência estética, sendo, portanto, igualmente fenomenológica ao se propor ser fiel a própria imagem, iniciando seu trabalho com as “aparências”, a fim de desocultar a essência do fenômeno em si. A fenomenologia, como veremos, atêm-se a própria experiência subjetiva, afastando-se assim de qualquer tendência a conceitualização da experiência viva da alma, apontando assim diretamente para a concepção de Hillman que a alma, como uma obra de arte, deverá ser modulada a partir de seu próprio material, em outras palavras, a partir de suas próprias imagens, sendo, portanto, um tipo de perspectiva anterior a qualquer sistema teórico sobre o fenômeno da alma.

# **Impactos da Biografia na Obra Posterior de James Hillman**

Pode-se afirmar que a experiência estética com as obras de arte, especialmente com as pinturas de Van Gogh, as experiências com a literatura, e a vida boemia nos cafés do Left Bank em Paris, influenciariam profundamente na reversão de uma perspectiva intelectual no pensamento de Hillman para uma perspectiva que nascia da própria experiência estética, assim como a importância da estética para sua obra posterior. Em O Pensamento do Coração, originalmente publicado em 1982, no Capítulo 2 do livro “O coração da Beleza”, Hillman escreve sobre essa experiência estética como meio de acesso à psique. Neste ponto argumentará que a psiquê não deve ser “entendida” racionalmente ou intelectualmente, mas antes vivenciada. De acordo com ele o exemplo mitológico do mito sobre Eros e Psiquê manifesta a alma como tendo uma “natureza essencialmente estética”. Como deixará claro na seguinte passagem, sobre a relação da experiência estética com a psique:

Se à beleza não for dado um lugar de destaque em nosso trabalho com a psique, então a realização essencial da alma não poderá ocorrer. E uma psicologia que não começa na estética - como o conto de Psiquê começa na beleza e como Afrodite é a *psyché* *tou kosmou* ou a alma em todas as coisas - não pode querer ser uma verdadeira psicologia, já que omite esse traço essencial da natureza da alma (Hillman, 2010, p. 43)

Portanto, na concepção de Hillman a Psiquê é essencialmente estética. Desta forma, para a psicologia profunda expressar a natureza da Psique, devemos antes "recuperar nossas reações estéticas perdidas" (Hillman, 2010, pp. 41-44).

Desde o tempo em que morou em Paris, Hillman passou a colocar em primeiro lugar a relação com a Arte e a Beleza em detrimento de uma abordagem teórica e lógica do mundo. Como vimos, além da Arte através da pintura e da literatura, em Dublin James Hillman passa a se aproximar também daqueles filósofos que tratam da questão da Beleza, da Estética e da experiência, passam a ressoar suas próprias ideias, como é o caso de Hamlet, Platão e Keats, onde encontrará uma relação de igualdade entre a Beleza e a Verdade (Russell, 2013, p. 193).

Neste sentido, as ideias nascentes de Hillman enfatizam a necessidade da experiência estética da Beleza, posicionando-as como tendo prioridade ontológica em relação a um tipo de pensamento lógico/racional. Em última análise, Hillman principiaria a pensar, a partir de uma leitura de Keats, Platão e Shakespeare, de que a verdade está intimamente associada com a experiência estética, tal como irá expor em suas obras futuras.

Em *Cem anos de psicoterapia* a experiência estética não está relacionada apenas ao "bom gosto", o belo não corresponderá as "aparências", mas antes a forma como os objetos dispostos no mundo afeta a alma e ressoam com ela mesma (Hillman, 1995). Já em *Re-vendo a Psicologia* a imaginação do coração, *imagine del cuer* de Michelangelo, aparece como um fundamento de um tipo de epistemologia do sentimento, um tipo de lógica da imaginação como debatido posteriormente em *O Pensamento do Coração* (Hillman, 2010).

O trabalho como jornalista da AFN no período pós-guerra motivou o desenvolvimento de um “olhar psicológico” a partir de um tipo de jornalismo crítico que buscaria sempre “enxergar-através” de um jornalismo acrítico e inconsciente, assim como ao desenvolver um olhar cético em relação ao “heroísmo americano” do pós-guerra, James Hillman principia aquilo que será, de acordo com Beck (2015), um dos movimentos centrais de sua obra posterior *Re-vendo a Psicologia*, o “enxergar através[[14]](#footnote-14)” dos eventos superficiais.

Além disso, o interesse por questões políticas e sociais que surgiram tanto na época em que esteve em Paris, quanto na época em que foi radialista da AFN na Alemanha evidenciam a preocupação de Hillman com a pólis, com as relações políticas e éticas entre as nações de sua época, preocupação essa que será retratada posteriormente em sua obra.

O período de trabalho como jornalista na AFN na Alemanha pós Guerra será demarcado pela ideia de uma conexão inextrincável entre alma e mundo, premissa que refletirá nos livros deste mesmo período, especialmente *Cem Anos de Psicoterapia* (1993) e *Cidade e Alma* (1978),obras nas quais James desloca a atenção de uma perspectiva voltada para o sujeito, para uma noção de alma enquanto interioridade subjetiva, voltando-se para o drama da alma nos ambientes, a alma no mundo.

*De acordo com* Sipiora (2021) será após a mudança para Dallas e a entrada no Instituto de Humanidades e Cultura quando James Hillman passará por uma mudança de foco e perspectiva, voltando sua atenção para a alma na *polis*, a *anima mundi* (alma no mundo*)*, uma visão política e social que já aparecia desde esse período da chegada na Europa em seu trabalho como jornalista.

Ainda com Sipiora (2021) pode-se notar um legado político insurgindo na dinâmica do pensamento de Hillman sobre a alma, um movimento necessário a partir de sua escuta dos sintomas da alma no mundo, da alma em um contexto mais amplo. Especificamente a partir de sua mudança para Dallas, nos anos 80, Hillman passará a compreende que é a “desordem do mundo” que faz surgir o sofrimento individual e não o contrário, postulando assim um entrelaçamento entre a repressão psicológica e a opressão política.

Neste sentido, a partir dessa compreensão política da alma, Hillman afirmará que para ouvirmos com profundida devemos também o sofrimento “no mundo”, que se dá tanto na sintomática pessoal e individual, quanto na “distorção das coisas no mundo”, isto é, devemos nos deslocar até onde “a alma está doente”, “onde o inconsciente está mais sombrio e denso”, lá onde “reina a “pólis”” (Sipiora, 2021).

Em *Cem anos de Psicoterapia* Hillman escreve "o senso político decaiu sensivelmente. Não há mais sensibilidade para os problemas reais". Na concepção de Hillman isto se dá devido a ênfase no "arquétipo da criança, ao transformar nossas horas terapêuticas em rituais de evocação e reconstrução da infância, estamos bloqueando nossa vida política", e continua, "ora, por natureza, o arquétipo da criança é apolítico e impotente - não tem conexão com o mundo político", "isso é um desastre para o nosso mundo político, a nossa democracia". Em oposição a uma perspectiva que parta do arquétipo da criança, Hillman expõe a necessidade de uma atitude política e significativa na pólis, no mundo, como condição de possibilidade para qualquer tipo de realização da alma, apenas sob a condição da alma se revelar no mundo (Hillman, 1995, pp. 16-17).

Não se pode deixar de pontuar que a experiência de adoecimento nos Alpes, compreendida por Hillman como um processo iniciático, reaparecerá novamente na obra posterior. Podemos mencionar que a relação de Hillman com o adoecimento e a patologização reaparecerá em suas obras posteriores como *Encarando os Deuses*, *Sonho e Mundo das Trevas* e *Re-vendo a Psicologia*. Em *Encarando os Deuses* afirmará que os próprios deuses são patológicos, quando patologizamos estamos em harmonia com a natureza do arquétipo (Hillman, 1992). Já em *Sonho e Mundo das Trevas* a relação com a morte aparece como uma janela de acesso privilegiada à alma (Hillman, 2013). Por último, em *Re-vendo a Psicologia* o “patologizar” aparece como um dos princípios orientadores da Psicologia Arquetípica (Hillman, 2010).

Em última análise, a experiência estética de Hillman em Paris com as pinturas de Van Gogh, seu contato posterior com a literatura, em especial James Joyce, sobre o qual escrevera um artigo na revista Envoy, a qual foi editor durante essa época, aponta para a ideia de alma como conexão entre a emoção e o intelecto em James Hillman, sua a ênfase na retórica e não no “conceito”, no estilo do discurso e não em uma argumentação concatenada e lógica, apontam para uma compreensão da alma como um “campo intermediário” entre a emoção e o intelecto, entre a razão e o sentimento. Sua conexão com a literatura, sua leitura de Platão como um “belo poeta”, assim como afirmação de que Beleza é Verdade, aponta não para uma compreensão intelectual do mundo, teórica, mas antes uma compreensão estética, sensível e fenomenológica.

Além disso, outro elemento importante extraído da biografia de Hillma e de seus anos de estudo, é a relação de Hillman desde Dublin com a filosofia clássica, especialmente Platão, apesar de utilizar posteriormente aristotéles em seu tese de doutorado. Hillman compreendia Platão como um “poeta”, ao ler o Timeu e sei lá o que mais, teria lido também a República. Sua leitura de Platão e posteriormente dos neoplatônicos renascentistas, o levará a sua concepção de alma. Deve-se mencionar que as formas primeiras, na concepção de Platão são geométricas e matemáticas, a vida de acesso de Hillman será, por outro lado, o neoplatonismo, e a concepção de Jung sobre a alma, atravessada por uma perspectiva do idealismo alemão, do romantismo, de Goethe, Nietzsche e Schopenhauer.

# **A presença da Fenomenologia no pensamento e obra de James Hillman**

Neste capítulo, compreenderemos em primeiro lugar no subtópico “A Fenomenologia em James Hillman: relações, aproximações, “flexões” (*twists*)”, como a fenomenologia será evidenciada no pensamento e obra de James Hillman a partir dos comentadores de sua obra. Como veremos, Hillman apropria-se a sua maneira da fenomenologia, aplicando sobre ela sua própria reflexão, ou “torção” (twist), compreendendo e utilizando-a a sua maneira. Em seguida, como veremos no Emotion, Hillman se utilizará a sua maneira da fenomenologia de Sartre e Husserl, aproximando sua compreensão de fenomenologia da ideia de amplificação (circuambulatio) da psicologia profunda de Jung. Além disso, seu modo de compreender fenomenologia, ao retomar a leitura de Tertuliano (2 d.c.) incorporará elementos da filosofia neoplatônica, do próprio platonismo e da filosofia do cristianismo.

Deve-se pontuar que apesar de que Tacey constrói um breve comentário sobre a relação da fenomenologia-existencial de Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty com o pensamento filosófico nos escritos de James Hillman, ainda assim essa relação não é sistematicamente exposta, de tal forma que a relação, influência e/ou presença da fenomenologia na obra de James Hillman permanece ainda nebulosa ou obscurecida.

Como veremos em *Emotion* em sua discussão acerca do método adequado para uma compreensão mais ampla sobre o fenômeno da alma das emoções, James adotará o método fenomenológico como o seu próprio método de investigação das diversas teorias sobre as emoções. Em sua discussão citará o livro Emoções de Sartre, apontando para uma necessidade de voltar-se diretamente para as teorias das emoções, assim como citará o Ideias de Husserl, em especial o movimento de “colocar entre parênteses”. Em seguida, também citará Seneca e a fenomenologia de Scheler, dando especial atenção a fenomenologia da “alma” de Tertualiano.

Levando em consideração a presença dos filósofos fenomenologos citados por Hillman em sua primeira obra, a este capitulo cumprirá a função de aprofundar, de modo geral, a fenomenologia tal como elaborada por cada um dos fenomenologis citados por James em Emotion, para então elucidar, posteriromente como Hillman se apropria do método fenomenológico, como ele entende o método, e de que forma ele mesmo aplicará isso em sua obra na investigação dos fenômenos da alma humana.

Em primeiro lugar compreendermos no subtópico “A Fenomenologia de Husserl: a redução fenomenológica ou *epoché*” o método fenomenológico de Husserl a partir da redução fenomenológica ou *epoché*, em especial o movimento fenomenológico de "colocar entre parênteses", a fim de compreender o modo como Hillman se apropria do “colocar entre parênteses” em sua própria atitude fenomenológica frente as imagens da alma. Abordaremos brevemente a crítica de Husserl às ciências empíricas e ao naturalismo filosófico, a fim de compreender como a crítica as ciências modernas e as perspectivas literalistas em psicologia também aparecerá posteriormente em Hillman tanto no *Emotion* quanto no *Re-vendo*.

Deve-se mencionar que apesar da importância do método fenomenológico de “colocar entre parênteses” e da redução fenomenológica de Husserl para empreender o “voltar às coisas mesmas”, ainda assim o foco Husserl na consciência, sua retorno ao ego, ao cogitato cartesiano, afasta-se radicalmente da compreensão de Hillman. A virada transcendental da fenomenologia husserliana pressuporá uma subjetividade universal como condição para apreender o “dado puro”, a “essência” dos fenômenos, afastando-se assim da perspectiva de Hillman da alma como uma perspectiva, como um “campo intermediário”, para além da subjetividade, do ego e da consciência.

Em última instância, a preocupação de Husserl com o estatuto epistemológico do conhecimento humano, assim como a preocupação com o estabelecimento de uma fenomenologia pura e transcendental, não corresponde ao objetivo de Hillman que se resume tão somente a adotar uma atitude fenomenológica de “colocar entre parênteses” a fim de “voltar as coisas mesmas”, em outras palavras, uma atitude fenomenológica que busca “ficar com a imagem”, em oposição a preconcepções, sistemas teóricos exteriores, ou conceitos para além da própria experiência com a alma.

Em segundo lugar no tópico sobre Sartre buscaremos compreender a fenomenologia de Sartre a partir do livro citado Emoções citado por Hillman em sua tese de doutorado, para assim compreender como a fenomenologia tal como compreendida por Sartre influenciará a atitude fenomenológica de Hillman em Emotion e posteriormente em Re-vendo a Psicologia.

Em um terceiro tópico neste capítulo abordaremos a filosofia do padre apologista Tertuliano que também será citado em Emotion por Hillman como um filosofo que adota uma atitude fenomenológica na medida em que propõe um tipo de conhecimento da “alma” em oposição a um conhecimento “parcial” sobre os fenômenos, apontando assim mais uma vez para a presença de elementos neoplatônicos incorporadores em sua atitude fenomenológica.

Posteriormente, no capítulo sobre o Emotion, veremos que Hillman tece uma crítica ao pragmatismo da ciência moderna, em especial sua lógica interna nominalista e logicista, propondo assim uma atitude fenomenológica de “colocar entre parênteses” as diversas teorias científicas sobre as emoções, a fim de “voltar as coisas mesmas”, em outras palavras, aproximar-se do fenômeno da alma das emoções de forma a apreender toda sua complexidade. Como veremos, a postura fenomenológica adotada em Emotion Reaparecerá novamente em *Re-vendo a Psicologia* Hillman na medida em que propõe como movimento central de sua obra o “enxergar através” da tendência a criação de narrativas “totalizantes”, literais e unilaterais em psicologia.

Como veremos, no último subtópico desse capítulo, fenomenologia-existencial, esse método filosófico, ao afirmar em primeiro lugar o significado do existir humano, se oporá as visões de mundo unilaterais presentes tanto nas filosofias ditas monistas materialistas, entre as quais encontraremos as ciências positivas e naturais, quanto naquelas chamadas de monistas espiritualistas, entra as quais encontraremos as perspectivas subjevistas e solipsistas sobre o homem. Deve-se apontar que a crítica de Hillman a ciência moderna, como um tipo de conhecimento parcial sobre os fenômenos, já inicia em sua primeira obra Emotion, mas será enfatizada em sua crítica ao literalismo, as perspectivas unilaterais em Re-vendo. Procuraremos demosntrar que é neste sentido que Hillman afirmará que a alma não é “substancial”, mas antes uma “perspectiva”, um “campo intermediário” entre “nós” e os “eventos”. Buscaremos demonstrar, em linhas gerais, como a crítica de Hillman a linguagem literalista da psicologia moderna, justificava-se a partir de sua própria adoção de uma atitude fenomenológica-existencial.

# **A Fenomenologia em James Hillman: relações, aproximações, “flexões” (*twists*)**

Em *Twisting and Turning with James Hillman,* Tacey (1998) afirmará que a “virada” pós-junguiana de James Hillman substituirá uma série de princípios da antiga psicologia analítica clássica por novas concepções e terminologia em psicologia profunda a fim de retirar o pensamento junguiano dos “círculos iniciáticos” junguianos e introduzi-lo novamente em uma cultura pós-moderna mais ampla. Nas palavras do próprio Tacey:

No mundo pós-junguiano de Hillman, a diversidade substituiu a unidade, a fenomenologia substituiu a metafísica, a imaginação substituiu o inconsciente e a incerteza e a abertura ('não saber' ou *via negativa*) substituíram o saber. Hillman também descartou a individuação, o direcionamento para metas, as mandalas e a ênfase no progresso e na consciência do ego. Em certo sentido, Hillman construiu uma psicologia arquetípica sem arquétipos, uma psicologia junguiana sem Jung e uma teoria da personalidade sem desenvolvimento. Hillman também descartou a individuação, o direcionamento para metas, as mandalas e a ênfase no progresso e na consciência do ego. Em certo sentido, Hillman construiu uma psicologia arquetípica sem arquétipos, uma psicologia junguiana sem Jung e uma teoria da personalidade sem desenvolvimento (Tacey, 1998, p. 219).

Neste momento Hillman está propondo um novo modelo pós-moderno de psicologia, que parte de um “novo mundo” pós-junguiano, revertendo assim as ideias de unidade em uma noção de diversidade, substituindo a metafísica proposta por Jung por uma perspectiva fenomenológica, o “saber” arquetípico por uma ideia de arquétipo enquanto “abertura” e incerteza, o "não-saber" e a fugacidade da alma substitui o “conhecimento”, assim como a imaginação substituirá a ideia de inconsciente (Tacey, 1998, p. 219).

Neste sentido, para Tacey (1998) a Psicologia Arquetípica de James Hillman é uma psicologia orientada pelo pós-modernismo hermético, que se refere ao Deus grego Hermes, uma psicologia que substitui substantivos por verbos, ideias de substancia por "estilo", noções de progresso, desenvolvimento e "processos" para o continuo refino da alma, o "cultivo da alma" (*soulmaking*), assim como a metafísica junguiana por uma atitude fenomenológica (Tacey, 1998, p. 219).

Por outro lado, será apenas em *Philosophical Intimations* 8º Edição da *Uniform Edition* dos escritos de James Hillman, onde Tacey delineará na Introdução da obra referida a presença cada vez mais emergente da fenomenologia de Husserl e Heidegger nos textos filosóficos de James Hillman. Tacey escreverá como o pensamento de Hillman emergirá aos poucos como fenomenológico a partir de sua "sutileza descritiva" das imagens, da profunda distinção entre as imagens que examina, “descrevendo cuidadosamente suas semelhanças e diferenças em filigrana" (Tacey, 2016, p. 16).

Tacey aproximará essa "escuta" do fenômeno a partir de si mesmo à fenomenologia de Heidegger tal como apresentada em *Ser e Tempo*, apontando para o lema “*stick to the image*” como um chamado para uma descrição fenomenológica do fenômeno a partir dele mesmo. Nas palavras de Tacey:

Seu *shibboleth* anterior, "agarre-se à imagem", já era um chamado à descrição fenomenológica: ao paciente delineamento das imagens tal como elas se apresentam, seguindo seu exemplo em vez de impor-lhes seus preconceitos, presumindo saber exatamente como elas deveriam aparecer (Tacey, 2016, p. 16)

Por outro lado, como escreve Tacey (ano), Hillman dará a fenomenologia, como ele a entende, sua própria "flexão" (o termo original em inglês é *twist*), afirmando que o fenomenólogo deverá dar total atenção ao modo como a percepção, a imaginação, a cultura e a histórica, apresentam-se em si mesmas. Hillman definirá sua própria atitude fenomenológica como *notitia*, isto é, uma atitude de total atenção as qualidades das coisas como elas se apresentam, para então formar uma verdadeira noção sobra as coisas a partir delas mesmas (Hillman, 1989, p. 101, apud Tacey, ano, p. 16-17)

Nas palavras de Tacey (2016):

Trata-se de prestar atenção às coisas de maneira escrupulosa e solícita, escolhendo suas características apresentadas tal como aparecem. O que está em jogo aqui é uma apreensão do que está lá e do que há lá - e fazê-lo sem nenhum sacrifício de precisão (p. 17).

Neste sentido, a fenomenologia, no modo como Hillman a compreende, substitui a associação livre, sua prescrição torna-se um estar “atentar-se ao mundo em sua apresentação imediata”, sendo essa base atenta ao que se apresenta de imediato a condição para acessar o fenômeno de forma genuína e explorar suas dimensões psicológicas profundas (Tacey, 2016, p. 17).

Estar atento a algo dessa maneira cuidadosa e conscienciosa é conhecê-lo em termos íntimos - isto é, em seus termos e não nos nossos como sujeitos egológicos (Tacey, 2016, p. 17).

Portanto, ao conhecer ao estarmos atentos com cuidado as coisas do mundo nosso redor, então somos capazes de aprofundar a dimensão psicológica da vida. Para Tacey, nos tornarmos "íntimos" das coisas do mundo, aproxima-se do que Husserl chamava de "mundo da vida", e Heidegger de "Ser-no-mundo", o que em psicologia arquetípica corresponde a *anima mundi*, a alma do mundo. Como escreve Tacey (2016):

Com a noção de alma do mundo, fenomenologia e psicologia profunda unem forças, fazendo isso apesar da diferença de que a psicologia arquetípica se baseia no inconsciente coletivo, enquanto a fenomenologia requer apenas o pré-consciente (p. 17).

Em última instância, a Psicologia Profunda de Hillman refuta a concepção de "interioridade" advogando assim para uma concepção de que o mundo é animado, isto é, o mundo é almado e que a alma não se restringe ao interior dos sujeitos. A fenomenologia também recusará uma concepção de mundo como representação de um eu recluso no interior de si mesmo ao afirmar a ideia de mundo-da-vida (Husserl) e o ser-no-mundo (Heidegger), propondo também uma superação do dualismo corpo e alma (Tacey, 2016, p. 18).

Entretanto, apesar das ligações apontadas da fenomenologia-existencial com as ideias e o pensamento filosófico emergente de James Hillman, ainda assim evidencia-se que não há uma relação sistemática da influência ou presença da fenomenologia-existencial com o pensamento e obra de James Hillman.

A fim de cumprir com a tarefa de elucidar essa relação e a presença de uma atitude fenomenológica em Emotion, assim como seus desdobramentos em Re-vendo, devemos antes nos ater a compreensão do que é fenomenologia para os três grandes alicerces da fenomenologia Husserl, Heidegger e Sartre, em especial Husserl e Sartre já que foram citados objetivamente em sua sessão metodológica em Emotion, mas também Heidegger devido a afinidade de movimentos apresentados em sua fenomenologia com os movimentos e ideias de Hillman em Re-vendo (Tacey, 2016).

Como veremos posteriormente, a atitude fenomenológica em Emotion aparecerá (1) em sua crítica ao pragmatismo da ciência moderna, (2) através de uma aproximação da ideia de “colocar entre parênteses” de Husserl, (3) a proposta de “voltar as coisas mesmas”, a uma compreensão do complexo fenômeno das emoções para além das teorias psicológicas sobre elas, essas ideias centrais extrairá de sua leitura de Husserl e Sartre. Como um desdobramento dessa atitude fenomenologica incipiente em seu primeiro livro, posteriormente uma atitude fenomenológica reaparecerá em Re-vendo a Psicologia a partir de sua via negativa, (1) sua crítica aos literalismos em psicologia, (2) a concepção de alma enquanto perspectiva, experiência e/ou “campo intermediário” entre nós e os “eventos”, (3) o movimento central de “enxergar através” ou ‘personificar”.

# **A Fenomenologia de Husserl e o Antinaturalismo**

Husserl nasceu em 1859 em Prosnitz na República Tcheca, estudou matemática na Universidade de Leipzig, campo no qual obteria um doutorado. De acordo com Cerbone (2012) será somente em 1880 quando o interesse de Husserl torna-se exclusivamente filosófico, momento no qual entraria em contato com a ideia de intencionalidade, a partir da psicologia e filosofia de Franz Brentano. Seu primeiro trabalho sobre fenomenologia surgiria posteriormente na virada do século XX, *Investigações Lógicas*, contendo críticas às concepções naturalistas de ciência, em especial, ao psicologismo, sendo o início de uma crítica ao naturalismo que se estende em toda sua obra, pano de fundo (*background*) para sua fenomenologia.

Ainda com Cerbone (2012) pode-se afirmar que já na obra *Investigações Lógicas* podemos encontrar uma ideia de fenomenologia incipiente, enquanto um tipo de conhecimento que deve proceder através da suspensão das pressuposições teoréticas. A partir de 1905 a fenomenologia de Husserl passará por mudanças radicais, enfatizando ainda mais a ideia de uma fenomenologia como uma disciplina dos dados "puros", um tipo de fenomenologia transcendental. Neste período a concepção de fenomenologia será revisada em *A ideia de Fenomenologia* de 1911 como uma “ciência rigorosa” em oposição ao naturalismo filosófico. Deve-se salientar que será nessa época onde a ideia de redução fenomenológica será articulada, somente após a virada transcendental da fenomenologia de Husserl.

Para Cerbone (2012) a tendência antinaturalista de Husserl surge em seu pensamento no final do século XIX, sendo o tema guia do livro *Investigações Lógicas*. O antinaturalismo trata-se da rejeição da ideia de que as ciências da natureza podem fornecer uma descrição exaustiva do que seja a realidade efetiva. Em outras palavras, o antinaturalismo de Husserl afirmará a existência de princípios essenciais para além do que as ciências naturais podem explicar, afirmando assim a existência de verdades para além das concepções empíricas da ciência natural, tomando as verdades e princípios da lógica e da matemática como exemplo.

Neste sentido, a crítica de Husserl ao psicologismo e as ciências naturais está relacionado ao fato de que não se pode "naturalizar" princípios lógicos e matemáticos, como exemplos de princípios para além do relativismo das ciências naturais. Na concepção de Husserl as ciências naturais, ao propor hipóteses para explicar dados, vão para além do dado imediato da experiência, sempre buscando por leis ou princípios de acordo com suas observações empíricas. A fenomenologia, pelo contrário, foca totalmente no próprio dado da experiência, abstendo-se do movimento da ciência natural de criar hipóteses ou inferências sobre o dado (Cerbone 2012). Em última instância a fenomenológica se atêm ao dado originário das quais todas as teorias se desdobram. Nas palavras do próprio Husserl em *Ideias I*:

Basta, todavia, de teorias disparatadas. Nenhuma teoria imaginável pode nos induzir em erro quanto ao princípio de todos os princípios: toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na "intuição" (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá" "princípio de todos os princípios", isto é, a concepção de que toda intuição é uma "fonte legítima" de algo que pode ser conhecido, em outras palavras, tudo o que nos é dado deve ser "aceito simplesmente como se apresenta, mas também somente dentro dos limites nos quais se apresenta (Husserl, Ideas I, § 24).

A crítica de Husserl às ciências naturais estabelece uma diferença entre as coisas elas mesmas e os "objetos" das ciências naturais, pontuando assim que as ciências naturais possuem limites quanto ao conhecimento acerca da essência dos fenômenos. Neste sentido, apenas a fenomenologia poderia alcançar a estrutura essencial da experiência, através de uma suspensão e/ou exclusão de todas as pressuposições causais sobre o fenômeno em si. Neste sentido, a redução fenomenológica, isto é, a exclusão das considerações causais sobre a experiência essencial e transcendental do fenômeno, opõe-se àquela atitude natural sobre o fenômeno ao propor uma explicação fenomenológica que coloca "entre parênteses" as pressuposições de uma atitude naturalista diante dos fenômenos.

De acordo com Cerbone (2012) toda a investigação fenomenológica começa quando Husserl coloca entre "parênteses" a atitude natural diante dos fenômenos, colocando em prática a *epoché*, do grego "abstenção", isto é, suspensão dos pressupostos naturais, possibilitando assim a emergência de uma redução fenomenológica-transcendental. O termo transcendental refere-se à possibilidade de a investigação fenomenológica perguntar-se sobre a possibilidade da própria experiência, em outras palavras, o transcendental refere-se ao voltar-se aos próprios fenômenos tendo em vista sua estrutura essencial.

A redução fenomenológica também será caracterizada por Husserl como "purificação" e/ou um ato de "meditação", sendo a redução uma mudança de atenção dos objetos mundanos da experiência e como seus fundamentos são causados, para um foco na própria condição de possibilidade da experiência dos fenômenos. Em última análise, a redução fenomenológica é um tipo de reflexão, sendo a reflexão o campo fundamental da fenomenologia. Nas palavras de Husserl:

Na orientação fenomenológica, nós impedimos, em generalidade de princípio, a efetuação de todas essas teses cogitativas, isto é, nós "colocamos entre parênteses" as teses efetuadas, e "não compartilhamos dessas teses" para fazer novas investigações; em vez de nelas viver, de as efetuar, efetuamos atos de reflexão a elas direcionadas, e as apreendemos como o ser absoluto que elas são. Vivemos agora inteiramente nesses atos de segundo nível, cujo dado é o campo infinito do conhecimento absoluto - o campo fundamental da fenomenologia (Husserl, Ideias I, § 50).

Como apresenta Ricouer (2009), a fenomenologia é uma abordagem crítica e questionadora da validade do saber científico enquanto status de saber absoluto. A fenomenologia funda, a partir de si mesma, uma relação crítica em relação aos fenômenos da ciência natural, voltando-se para uma reflexão dos fenômenos a partir de si mesmos.

Como aponta o próprio Husserl (1990) a tarefa da fenomenologia é voltar-se as coisas elas mesmas, isto é, abster-se em seu método de conhecimentos prévios, estabelecendo diante do fenômeno uma relação imediata, voltada à própria experiência. Neste sentido, nasce do interior da fenomenologia uma crítica ao saber ‘absoluto’ da ciência natural, sendo ela um voltar-se à reflexão acerca da possibilidade do próprio conhecimento (Husserl, 1990).

A psicologia enquanto ciência que emergia nessa mesma época será alvo da crítica fenomenológica, uma vez que pretende compreender fenômenos complexos e humanos a partir de um ponto de vista naturalista. A crítica de Husserl volta-se ao psicologismo, isto é, a pretensão de delimitação da essência da experiência no interior do escopo de uma ciência natural. Para a fenomenologia não é sequer necessário que aja um sujeito cognitivo, um sujeito cognoscente, para ter-se acesso aos fenômenos do mundo, já que todas as intuições são tomadas como válidas, todos os fenômenos da experiência como visadas de sentido e significações possíveis (Husserl, 1990; Ricouer, 2009).

Na concepção de Husserl o conhecimento obtido através da ciência é um tipo de conhecimento parcial que se dá através de derivações empíricas, induções e deduções. A crítica de Husserl às ciências da natureza volta-se a impossibilidade destas últimas declararem um conhecimento essencial e/ou puro sobre os fenômenos, isto porque seu tipo de conhecimento sempre será determinado por um sistema teórico já dado, hipóteses e inferências que não tratam da relação com a coisa ela mesma (Husserl, p. 29).

Como clarifica Zahavi (2015) o significado fundamental da fenomenologia de Husserl, enquanto uma nova ciência rigorosa tal como estabelecido em *A Ideia da Fenomenologia,* é a crítica das suposições das ciências positivistas, seus pressupostos epistemológicos e metafísicos. Como escreve: “a tarefa da fenomenologia é tematizar e clarificar as questões filosóficas fundamentais, que dizem respeito ao ser e à essência da realidade efetiva” (Hillman, 1992, p. 66).

Neste sentido, a tarefa fenomenológica é ir além dos pressupostos epistemológicos e metafísicos daqueles sistemas teóricos que partem de uma postura naturalizada, afastando-se da concepção de uma crença absoluta em uma realidade conceitual e independente da experiência humana (Zahavi, 2015).

Portanto, o método fenomenológico para voltar-se a dação das coisas elas mesmas deve sempre evitar a ingenuidade da postura “natural”, assim como as hipóteses especulativas que tendem a designar a realidade de acordo com uma teoria externa a coisa ela mesma. Para realizar tal intento a fenomenologia atem-se à essas atitudes naturais, as diversas teorias, apenas para coloca-las entre “parênteses”, através da redução fenomenológica (Zahavi, 2015, p. 68).

Deve-se salientar que Husserl aponta as ciências naturais como modos de apreensão do objeto, mas nunca como definições absolutas sobre sua essência. Em sua concepção as ciências naturais não tem acesso as coisas em si mesmas, muito menos ao conhecimento verdadeiro sobre as coisas. Portanto, o conhecimento científico permanece sempre na condição de um conhecimento secundário sobre as coisas e nunca imediato (Husserl, pp. 24-25).

Além disso, para Husserl (1990) a fenomenologia é a ciência capaz da intelecção da essência da possibilidade do conhecimento, uma vez que o conhecimento cientifico se configura sempre *à posteriori* de uma intuição, ou de um ato de consciência. A fenomenologia é a busca dos universais e das essências, o método fenomenológico intenciona apreender o indubitável e o imanente, isto é, o objetivamente dado, a coisa ela mesma.

Como afirma Husserl (1990) o imanente é autodado, inteiramente adequado, ou puro, ele é o dado “real”, o dado em si mesmo e nada mais além de si mesmo. Porém, o dado puro só pode ser acessado através da intuição e não por meio do conhecimento transcendental e parcial das ciências naturais, quais não tem acesso as essências ou ao ser, permanecendo desta forma apenas lidando com fenômenos secundários (Husserl, 1990, pp. 24-25).

Desta forma, a fenomenologia não exclui o conhecimento natural das ciências (empírico-psicológico), mas aceitam-no como fenômenos, derivados de ciências por induções e deduções, focando seus esforços no puro ver através destes fenômenos ao colocá-los “entre parênteses” através da redução fenomenológica (Husserl, 1990, p. 29).

A partir da virada transcendental de 1905, quando a fenomenologia de Husserl passar a ser considerada uma ciência rigorosa, um tipo de investigação na esfera da evidência pura, sendo seu campo o *a priori* dentro do absolutamente dado, do imanente, da coisa em si mesma, voltando seu campo de investigação à captação do sentido essencial dos fenômenos (Husserl, 1990, p. 29), então a fenomenologia se afasta da proposta de Hillman de uma compreensão da alma não enquanto “substância”, mas como “perspectiva”, da crítica de Hillman às perspectivas “monolíticias”, metafísicas e essencialistas em psicologia.

Neste sentido, a fenomenologia de Husserl ao preocupar-se com uma “essência” dos fenômenos, propondo esta como a tarefa e objetivo de sua fenomenologia, então afasta-se de uma compreensão fenomenológico-existencial que tem como ponto de partida não a “esfera da claridade absoluta”, ou o “dado puro”, como escreve Husserl, mas antes o próprio existir, o ser (Husserl, 1990, pp. 24-30). Ao criticar as bases epistemológicas e metafísicas da psicologia junguiana clássica, James Hillman propõe uma revisão fenomenológica do pensamento junguiano, em especial uma revisão da concepção kantiana do conceito de arquétipo, propondo assim uma quebra com quaisquer concepções substancialistas ou essencialistas em sua nova psicologia.

# **O Método fenomenológico: Epoché ou Redução Fenomenológica**

A Tarefa da Fenomenologia diz respeito, de acordo com Husserl apud Zahavi (2015), à realidade efetiva como ela se apresenta, a coisa ela mesma. Desta tal forma deve ir além de pressupostos científicos ou metafísicos, devendo, portanto, partir da própria aparição da coisa, permitindo assim uma abertura para o fenômeno em seu sentido essencial.

De acordo com Zahavi (2015) devemos nos ater a 'dação' da própria experiência, e nos afastar da postura 'natural' que tende a designar a realidade de acordo com está ou aquela teoria. A redução fenomenológica ou epoché coloca “entre parênteses” a percepção natural do mundo para neutralizar os pressupostos dogmáticos e vislumbrar o fenômeno em si, visando assim o objeto como ele aparece, não se tratando de mera reinterpretação, mas de uma abertura para a coisa ela mesma.

Zahavi (2015) afirma que este movimento não se trata também de uma subjetivização do mundo, ou uma abstenção em relação ao mundo real, mas sim uma abertura de possibilidade do sentido dos fenômenos, libertando o ser de um dogmatismo naturalista e dando-lhe novamente a consciência de ser doador de sentido através de uma mudança de posicionamento, possibilitando a ampliação de uma vida bidimensional para uma vida tridimensional.

Portanto, a *epoché* ou a redução fenomenológica é a condição para afastar-se dos pressupostos metafísicos, a redução fenomenologia reconduzirá de uma postura natural pré-reflexiva para uma reflexão transcendental, isto é, uma reflexão que ultrapassa os pressupostos e juízos pré-estabelecidos sobre os fenômenos, propondo assim uma ampliação do campo investigativo ao trazer à tona a subjetividade transcendental que permanecia velada que agora surge como condição de possibilidade para manifestação do fenômeno ele mesmo (Zahavi, 2015, pp. 69-70).

Portanto, a redução fenomenológica possibilita novamente uma relação subjetividade e mundo, sendo essa mudança de posicionamento diante dos fenômenos a condição de possibilidade para uma libertação dos fenômenos em relação aos dogmas e posturas pré-reflexivas, abrindo-se agora para o aparecer das coisas elas mesmas.

De acordo com Zahavi (2015) a obra *Ideias para uma fenomenologia pura* *e para uma filosofia fenomenológica* de Husserl demarca na obra do filósofo uma “virada transcendental”. Diante da percepção de uma insuficiência em relação à uma fenomenologia descritiva para alcançar a coisa ela mesma Husserl adota um novo método fenomenológico transcendental. Neste momento Husserl re-elabora o significado fundamental de fenomenologia para si, apresentando-a agora como uma ciência crítica rigorosa que tem como horizonte a crítica às suposições das ciências positivistas, seus pressupostos epistemológicos e metafísicos (Zahavi, 2015, p. 65).

Zahavi reitera que a tarefa da fenomenologia husserliana deve colocar “entre parênteses” os pressupostos metafísicos e epistemológicos, a fim de superar uma postura natural que influencia o cotidiano pré-teórico, afastando-se assim de crença científica de que há uma realidade independente da subjetividade da experiência. Neste sentido, a atitude fenomenológica deve evitar tais preconceitos metafísicos, assim como preconceitos teóricos que buscam no mundo a efetivação de nosso próprio ponto de vista teórico. Portanto, a investigação fenomenológica deve sempre partir da realidade efetiva, de sua aparição na própria experiência. (Zahavi, 2015)

A investigação fenomenológica tem início quando não se permite que teorias pré-concebidas determinem a experiência, permitindo-se antes que a própria experiência determine as teorias. Esse princípio reconhece a intuição como fonte do conhecimento, em detrimento do conhecimento da ciência moderna (Zahavi, 2015, p. 67)

Mais uma vez para voltar-se a dação das coisas elas mesmas deve-se evitar a ingenuidade dos pressupostos da postura ‘natural’, as hipóteses especulativas que tendem a designar a realidade de acordo com ‘aquela’ teoria específica. A fenomenologia se atem a essas atitudes naturais de apreensão do mundo apenas para coloca-las entre parênteses, através da redução fenomenológica ou epoché (Zahavi, 2015, p. 68).

Deve-se esclarecer que a epoché possui a meta de negar a investigação da realidade efetiva, ao contrário, a tarefa fenomenológica persegue uma neutralização dos pressupostos dogmáticos ao coloca-los entre “parênteses” para assim vislumbrar a coisa ela mesma (Zahavi, 2015, p. 68).

Neste sentido, a fenomenologia busca apreender o dado de maneira mais estreita, visando os objetos como eles aparecem, através de uma mudança de posição em relação a realidade efetiva. Neste sentido, a epoché não se trata de reinterpretação da realidade efetiva, mas sim de uma abertura a partir da própria experiência que ultrapassa a teorização da realidade, estando acima de uma postura estritamente natural.

A fenomenologia transcendental de Husserl propõe uma correlação entre subjetividade e mundo. Porém, não se trata para Husserl de transformar o tema da fenomenologia aos modos de aparições subjetivas, como “representações” a par da realidade efetiva. Pelo contrário, a epoché trata-se da consideração de uma subjetividade transcendental que ultrapassa as “representações” da consciência, sendo uma investigação fenomenológica transcendental, uma investigação que abrangeria o mundo em seu ser e não uma abstenção em relação a este último. Como afirma Husserl citado por Zahavi (2015):

“O” mundo não foi perdido por conta da Epoché, ela não implica em geral uma abstenção em relação ao ser do mundo e em relação a todo e qualquer juízo sobre ele, mas é antes o caminho da descoberta dos juízos de correlação, da redução de todas as unidades de ser a mim mesmo e à minha subjetividade possuidora e doadora de sentido com suas potencialidades (Zahavi, 2015, p. 69)

Apesar da afirmação de que a “redução transcendental” não se trata de um voltar-se as meras representações da consciência, assim como a ênfase na necessidade de investigação da própria realidade efetiva (Zahavi, 2015, pp. 69-70), por outro lado, a “virada transcendental” demarca o surgimento da ideia de uma "subjetividade transcendental" como condição de possibilidade de toda a 'manifestação' no mundo. A tematização subjetiva torna-se foco central da redução transcendental de Husserl, tendo em vista às essências dos fenômenos a redução transcendental reconduz à perspectiva subjetiva da consciência, tomando assim a própria subjetividade a "coisa ela mesma".

Além disso, a despreocupação de Husserl com a constituição fáctica e empírica dos objetos, e a afirmação de que a essência subjetiva se dá precisamente através da libertação das circunstâncias contingenciais, não só impossibilita a correlação subjetividade e mundo, como a firma a prevalência da "subjetividade transcendental" sobre o mundo fático e o mundo passa a ser apenas uma "subjetividade universal" perdendo assim sua contingência material (Zahavi, 2015, p. 70).

A redução transcendental husserliana conduz Husserl a uma investigação do mundo a partir do interior da consciência e do modo como essa se relaciona com o mundo, relacionando-se assim com a "coisa ela mesma", descartando ou rompendo com a própria existência, com o próprio Ser-aí, impossibilitando o ser-no-mundo.

Em última instância, a "subjetividade transcendental" torna-se uma subjetividade descolada da facticidade do mundo, opondo-se assim tanto à perspectiva da fenomenologia-existencial que considera o ser em sua própria existência, quanto a Psicologia Arquetípica de Hillman que tece críticas a ideia de subjetividade, assim como se contrapõe à uma concepção de alma enquanto “essência”, “substância” ou “coisa em si”.

# **Fenomenologia-Existencial**

Seguindo Luypen (1967) apesar da divergência entre sistemas teóricos, teses e visões de mundo, entre os diversos filósofos considerados "fenomenólogos" e "existencialistas", a fenomenologia-existencial parte de uma mesma base compartilhada entre eles, da qual podemos extrair princípios em comum. Os "fenomenólogos" e "existencialistas", como Nietzsche, Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Sartre, Jaspers, Marcel, Merleau-Ponty e Ricouer, possuem, cada um deles, seu próprio "mundo de pensamento", seu próprio sistema teorético, porém, seu enfoque fenomenológico-existencial parte de uma mesma coleção de princípios e questões filosóficas (Luypen, 1967, p. 9).

Pode-se enumerar as questões base da fenomenologia-existencial em 3 grandes polos argumentativos. Em primeiro lugar, a questão das ciências positivas, a crítica às ciências naturais. Em segundo lugar, a busca por uma posição intermediária entre as filosofias monistas espiritualistas e materialistas. Por último, a ênfase da fenomenologia-existencial de que a existência prevalece sobre a essência, sendo o próprio existir a expressão do homem (Luypen, 1967).

Ao se opor a consideração de que o ser humano possui uma essência ou é constituído de alguma “substância”, a fenomenologia-existencial tece uma crítica ao pensamento ocidental e à metafísica, tal como pode ser consultado em Nietzsche ou Sartre. Ao reafirmar a inextrincável relação entre sujeito e mundo, ao afirmar que o ser humano só pode existir em uma relação com o mundo, o ser-no-mundo de Heidegger, a fenomenologia-existencial privilegia o existir humano em detrimento de uma concepção materialista ou espiritualista de homem (Luypen, 1967).

Para Luypen (1967) a fenomenologia-existencial busca estabelecer uma harmonia entre dois tipos de pensamentos extremos, por um lado a filosofia do tipo materialista e por outro a espiritualista. Portanto, a fenomenologia-existencial buscará não cair na unilateralidade de nenhum sistema filosófico, sendo ele materialista ou espiritualista, na medida em que considera a “existência” como ponto de partida para compreender o ser humano (Luypen, 1967, p. 23).

Por um lado, os sistemas materialistas considerarão o homem como resultado de oposição de forças da "natureza", sendo o homem apenas um fragmento no processo evolutivo do cosmos. Apesar de a tese materialista apresentar uma valiosa visão de que não há vida "espiritual" sem uma base material, que não há conhecimento sem percepção e sentidos, de que não há consciência sem corpo, por outro lado, os sistemas materialistas culminam em uma concepção fisicalista e cientificista do mundo e do homem (Luypen, 1967, p. 23).

A partir de uma hipervalorização das ciências físicas que se ocupam de "coisas", categorias e esquemas, o materialismo nos conduz à uma compreensão cientificista do mundo que "coisifica o homem", explicando-o como consequência da matéria, tornando assim a vida humana apenas concatenação de "processos", uma relação de causas e efeitos mecânica (Luypen, 1967, p. 24).

O monismo materialista afirma que o homem é uma "coisa", um processo, prescindindo do fato de que o homem existe-por-si-mesmo e que as coisas existem porque ele dá sentido e significado a elas. Neste sentido, o monismo materialista, ao reafirmar um fisicalismo e um cientificismo torna o homem “coisa” negando assim a “subjetividade” humana.

Por outro lado, a fenomenologia-existencial, como escreve Merleau-Ponty, segue uma ordem estabelecida já por Husserl de que a fenomenologia deve ser uma “psicologia descritiva” e assim “retornar às coisas mesmas”, sendo assim a desaprovação de uma perspectiva fisicalista e/ou cientificista desde o princípio (Merleau-Ponty, 1999, p. 3). Nas palavras do próprio Merleau-Ponty:

Eu não sou o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam meu corpo ou meu "psiquismo", eu não posso pensar-me como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia ou da sociologia, nem fechar sobre mim o universo da ciência. Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada (Merleau-Ponty, 1999, p. 3-4).

Neste sentido, a fenomenologia-existencial insiste que o ser do homem é sempre consciente e livre, sendo essa a condição para o próprio homem designar-se a si mesmo. Como escreve Merleau-Ponty:

Eu sou não um "ser vivo" ou mesmo um "homem" ou mesmo "uma consciência", todos os caracteres que a zoologia, a anatomia social ou a psicologia indutiva reconhecem a esses produtos da natureza ou da história - eu sou a fonte absoluta, de meu ambiente físico e social, ela caminha em direção a eles e os sustenta, pois sou eu quem fez ser para mim (e portanto ser no único sentido que a palavra possa ter para mim) essa tradição que escolho retomar, ou este horizonte cuja distância em relação a mim desmoronaria, visto que ela não lhe pertence como uma propriedade, se eu não estivesse lá para percorrê-la com o olhar (Merleau-Ponty, 1999, p. 3-4).

Para Luypen (1967) a visão materialista das ciências ao falar sobre processos fisiológicos como causas do próprio conhecimento, acabam por incidir naquele erro de não considerar o conhecimento a partir de si mesmo. O mesmo ocorre quando a ciência menciona a biologia estrutural da consciência mas sequer toca no assunto do que é a consciência a partir de si mesma, culminando assim na crítica as ciências positivas e naturais que perpassa toda a fenomenologia-existencial. A fenomenologia-existencial opõe-se ao monismo materialista, a explicação do ser a partir de categorias fisicalistas e científicas, que impossibilitam a apreensão do ser a partir de si mesmo, tornando-o mero “objeto” ou “coisa”, como mesas e cadeiras (Luypen, 1967, p. 25)

Em oposição ao monismo materialista o monismo espiritualista é o outro extremo evitado e criticado pela fenomenologia-existencial. O monismo espiritualista afirma que todas as coisas e o mundo só tem sentido devido a subjetividade do homem, outorgando precedência absoluta ao relativismo da subjetividade, reduzindo assim o ser das coisas materiais à consciência humana ou a subjetividade. Como já vimos, a virada transcendental na fenomenologia de Husserl, mostra-se como um exemplo da prevalência da subjetividade transcendental sobre o mundo objetivo e factual (Luypen, 1967, p. 25).

O monismo espiritualista evapora a densidade das coisas materiais se atendo apenas ao "conteúdo da consciência", levado ao extremo ao solipsismo e a consideração de que toda a "realidade" é apenas uma função do um "eu" onipotente, relevando toda a realidade como mera representação do homem, em outras palavras, toda a realidade perde a consistência diante de um "Ego divino" (Luypen, 1967, p. 26)

Por outro lado, a fenomenologia-existencial afirma o que há de fundamental para o ser-humano não são as representações de seu ego, mas torna-se essencial o próprio existir, *ex-sistere*. A fenomenologia-existencial não considera o homem nem preso no interior de sua própria subjetividade, como um sujeito "fora do mundo", nem como "coisa" ou determinação de um processo (Luypen, 1967, p. 26)..

O sujeito em fenomenologia-existencial é um sujeito que se coloca fora de si mesmo, que existe no mundo. Nas palavras de Heidegger: "A "essência" desse ente reside em seu ter-de-ser. O ser-que (*essentia*) desse ente, na medida em que em geral disso se pode falar, deve ser concebida a partir do seu ser (*existentia*) (Heidegger, 2012, p. 139). Portanto, a fenomenologia-existencial não determina a existência do ser-humano a partir de sua interioridade e/ou subjetividade, mas antes a partir de seu próprio ser, de seu existir. Neste sentido, para Heidegger ser homem é ser-no-mundo, ou *Dasein*, onde o prefixo Da indica o caráter de estar "fora" da subjetividade humana, em português Ser-aí (Luypen, 1967, p. 26-27).

Encontramos em Nietzsche uma crítica ao pensamento metafísico ocidental, em especial a ideia de um “eu”, de um sujeito e uma subjetividade. Para o filósofo alemão a ideia de um “eu” é uma noção metafísica que considera a existência de um sujeito subjetivo como uma substância eterna, uma verdade que perde de vista a contingência história e material do ser humano (HH, Defeito hereditário dos filósofos, 2[[15]](#footnote-15))

A para Nietzsche ideia de um sujeito no centro da realidade, concebido como condição de possibilidade para a própria existência, remonta a pressupostos metafísicos de filósofos como Kant e Descartes, que deliberadamente postularam o “eu”, o “cogito”, como uma unidade metafísica anterior a própria existência humana (ONATE, 2000, p. 43)

Por outro lado, Nietzsche aqui considerado como filósofo que partilha dos mesmos princípios de uma fenomenologia-existencial, afirmará que a grandeza humana se dá na própria existência, sendo a consciência, o sujeito e a subjetividade, um fenômeno meramente periférico da existência humana (GC, Do “gênio da espécie”, 354[[16]](#footnote-16))

Para Heidegger “a “essência” do Dasein reside em sua existência” (Heidegger, 2012, p. 139) e logo em seguida escreve "Todo ser-assim desse ente é primariamente ser" (Heidegger, 2012, p. 141), então está afirmando que o homem não pode ser compreendido para além de sua própria existência, para além de seu próprio ser. A fenomenologia-existencial considera que o ser do homem não pode aparecer sem antes estar implicado em um modo de ser-no-mundo, isto é, seu ser está sempre em relação, sempre “sendo” e nunca identificado a uma “coisa”, como uma mesa, uma cadeira, um objeto qualquer, muito menos um ente ou um sujeito “transcendental” (Luypen, 1967, p. 27).

Em outras palavras, ao afirmar que o ser do homem é ser-no-mundo, a fenomenologia-existencial enfatiza a inextrincável relação de sujeito e mundo, ultrapassando a compreensão monista materialista da ciência que compreende o homem enquanto "coisa", admitindo assim que a “essência” do homem só pode ser compreendida a partir de sua existência sendo-no-mundo. Nas palavras do próprio Heidegger:

Ser, como infinitivo de "eu sou", isto é, como existenciário, significa morar junto a... ser familiarizado com... Ser-em é, por conseguinte, a expressão existenciária formal do ser do Dasein, o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo (Heidegger, 2012, p. 173)

De acordo com Luypen a fenomenologia-existencial enfatizará a existência, colocando de lado a importância atribuída a ideia clássica de essência, afirmando que existir, isto é, ser-consciente-no-mundo é a essência do homem. É a existência do homem que implica em sua inextrincável relação com o mundo, assim como sua própria subjetividade, o que o torna ser-consciente-de-si, sendo também aquilo que o impede de ser uma "coisa" material, como queira a ciência fiscalista, ou um espírito puro e divino, como queira o monismo espiritualista (Luypen, 1967, p. 28).

Neste sentido, a existência não é uma propriedade que o homem possui, um atributo ou qualidade, assim como o homem não "entra" ou "sai" da relação com o mundo, quando quer. Existir é essencial ao homem, é uma condição. Tal como escreve Heidegger:

Segundo o que foi dito, o ser-em não é uma "propriedade" que o Dasein às vezes tem e às vezes não tem, sem a qual ele pode ser tão bem quanto com ela. O homem não "é" e tem, além disso, uma relação-de-ser ao "mundo" que adquire circunstancialmente. O Dasein nunca é um ente que esteja "de imediato" desprovido de ser-em e que às vezes tenha o capricho de assumir uma "relação" ao mundo. Tal assumir relações ao mundo somente é possível porque o Dasein, como ser-no-mundo, é como ele é (Heidegger, 2012, p. 181)

Para Luypen a fenomenologia-existencial tem como princípio que o existir, anterior a qualquer categoria metafísica ou cientifica, é a característica essencial ao homem, o que quer dizer ao mesmo tempo, que o homem é subjetividade-no-mundo, isto é, uma subjetividade corporizada. Como escreve Merleau-Ponty “não somos corpo e espírito ou consciência confrontando o mundo, mas espírito encarnado, ser-no-mundo” (Merleau-Ponty, 1964, pp. 75-76).

Neste sentido a existência torna-se o “conceito limite”, como dirá Sartre, a “objetividade absoluta”, sendo ela a própria realidade humana em sua relação inextrincável com o mundo. Nas palavras de Sartre:

Assim, só alcançava conceitos abstratos de exterioridade pura, de ação e reação etc., e, por isso, não atingia o mundo e só fazia explicitar o conceito-limite de objetividade absoluta. Tal conceito, em suma, reduzia-se ao de "mundo deserto", ou "mundo sem homens", ou seja, a uma contradição, já que é pela realidade humana que há um mundo (Sartre, 2011, pp. 389-390)

Em última instância, a fenomenologia-existencial opõe-se aquelas visões filosóficas unilaterais do monismo materialista e do monismo espiritualista, opondo-se assim a quaisquer concepções essencialistas sobre o homem, podendo ser ela a visão materialista que transforma o homem em “coisa”, subtraindo assim sua capacidade de dar significado e sentido ao mundo, ou a visão espiritualista que ao concentrar seu foco na ideia de subjetividade, consciência ou sujeito, desmaterializa o mundo. A fenomenologia-existência propõe um “meio termo”, uma harmonia entre os dois tipos extremos de filosofia, considerando assim uma junção entre sujeito e mundo, afirmando a inextrincável relação de ser e mundo, focando sua análise no próprio existir humano.

# **A Fenomenologia-Existencial em Heidegger: a Questão do Ser**

Para Heidegger a fenomenologia volta-se a questão mais fundamental-existencial tem como tarefa principal o esclarecimento da “questão do Ser". Em sua perspectiva filosófica a questão do ser vem sendo negligenciada por toda a tradição filosófica ocidental, sendo tratada como indefinível ou autoevidente, tratado como um conceito universal e vazio (Heidegger, 2012, p. 33). Para dar conta da questão do Ser Heidegger escreve que devemos começar por "nós mesmos", pelo ente que ele chama *Dasein*, o tipo de ente que nós mesmo somos. Nas palavras de Heidegger:

O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos. O ser desse ente é cada vez meu. No ser desse ente, ele tem de se haver ele mesmo com seu ser. Como ente desse ser, cabe-lhe responder pelo eu próprio ser. O ser ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente (Heidegger, 2012, p. 139).

"*Da*" significando "aí" e "*sein*", apontando para o "ser". Devemos tomar cuidado com os termos "homem", "homo sapiens", isto porque eles já carregam interpretações filosóficas, teológicas, antropológicas anteriores ao próprio Ser (Heidegger, 2012, p. 147).

Como explica Cerbone (2012) o *Dasein* possui uma compreensão implícita e pressuposta do ser, o que Heidegger nomeará como compreensão pré-ontológica. Desta forma para compreender o Ser devemos antes começar pela compreensão pré-ontológica do Dasein, já que é nele que o ser está em jogo. Nas palavras de Heidegger:

Se o *Dasein* é onticamente constituído pelo ser-no-mundo e pertence essencialmente a seu ser um entendimento por mais indeterminado que seja, um entendimento-do-ser de seu si-mesmo, não tem ele também um entendimento-de-mundo, um entendimento pré-ontológico, que dispensa e sem dúvida pode dispensar intelecções ontológicas explícitas? (Heidegger, 2012, p. 221)

Por um lado, para Husserl a tarefa da fenomenologia é "voltar as coisas mesmas", Heidegger rejeitará a redução fenomenológica como a tarefa da fenomenologia, propondo que a fenomenologia é um método que desvela o ser dos entes, opondo assim a concepção de “essência” dos fenômenos como presente na fenomenologia de Husserl. Para Heidegger “A “essência” desse ente reside em seu ter-de-ser”, em outras palavras, só se pode falar de uma essência na medida em que se concebe a partir do próprio ser, da existência” (Heidegger, 2012, p. 139), tornando assim a “essência” o próprio modo de ser dos entes como compreendidos pelo Dasein.

Como escreve Heidegger, a investigação sobre o ser deve afastar-se de uma compreensão do Dasein como uma consciência que transcende o "real" (Heidegger, 2012, p. 561) O *Dasein* está em contínuo envolvimento com os entes e possui uma compreensão pré-ontológica do ser que não pode ser "separada" ou "entendida isoladamente". Neste sentido, a compreensão do ser está sempre situada em um contexto mais amplo que não se reduz ao que o nosso "eu" pensa, ou o que temos no "interior" de nossas mentes (Cerbone, 2012).

Neste sentido, a concepção da fenomenologia de Heidegger difere da fenomenologia de Husserl em termos metodológicos. Para Heidegger a fenomenologia deve partir do próprio fenômeno em sua própria aparição, não sendo essa aparição mera “manifestação” de uma "essência", como se o fenômeno escondesse algo anterior ou estivesse omitindo algo mais essencial (Heidegger, 2012, pp. 102-111) Neste sentido, a fenomenologia de Heidegger pretende "deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo" (Heidegger, 2012 p. 119)

A fenomenologia volta-se a compreensão pré-ontológica do Dasein que já está sempre presente, afastando-se assim da “redução fenomenológica” tal como proposta por Husserl, já que todo modo de aparição mostra-se a Heidegger como já sendo parte daquela compreensão pré-ontológica do *Dasein* (Cerbone, 2012). Neste sentido, a fenomenologia-existencial de Heidegger afasta-se de qualquer tentativa de “isolar” a experiência da “consciência”, sendo sua tarefa a hermenêutica do ser dos entes a partir do modo como aparecem ao *Dasein* de forma “imediata”, isto é, o modo como esses fenômenos já constituem pré-ontológicamente o mundo e a existência do Dasein.

Neste sentido, o Ser só pode ser compreendido através do Dasein, isto é, o Ser em sua continua atualização de si mesmo. Como escreve Heidegger “O Dasein se determina cada vez como ente a partir de uma possibilidade que ele é e que, ao mesmo tempo e de alguma maneira, ele entende em seu ser”. A "constituição-da-existência do Dasein" aponta para o fato de que ele se determina a cada vez a partir de sua própria existência, a partir de seu próprio "existir, como ele é", não podendo assim se determinar como um ente no “interior-do-mundo”, também não podendo ser compreendido com uma essência, como "algo-que-se-possa-entender-por-si-mesmo", mas somente a partir de sua própria *existentia*. (Heidegger, 2012, p. 143)

Essa compreensão afasta-se da preocupação da filosofia clássica com a noção ode substância, definida por Descartes como uma coisa que existe e que não possui relações com nada além de si mesma para existir, como algo que existe em um "mundo possível" e metafísico, isoladamente da própria existência (Cerbone, 2012). Deve-se compreender que o ser não se expressa no que "pensamos" ou "acreditamos" mas está sempre presente em nosso modo de agir no mundo, presente na relação do *Dasein* no mundo.

Para Heidegger pelo contrário não encontramos características que mantêm as coisas "isoladas" uma da outra, substâncias "definidoras" e últimas para o Ser, não encontramos coisas ou entes que existem independentemente do contexto, não há um "mundo possível" onde a coisa existe em si mesma. A afirmação orientadora de Heidegger é que o Dasein é "ser-no-mundo", e o mundo não é algo subjetivo ou privado, o "no" (em-o) não significa apenas contenção espacial, conota envolvimento e relação com o mundo, se tal forma que o ser não pode ser compreendido como um componente separado do mundo, sendo ser-no-mundo um fenômeno unitário, o ser das coisas existe sempre em relação e contextos (Cerbone, 2012).

A fenomenologia-existencial de Heidegger ao apontar a questão do Ser como fundamental e propor uma investigação fenomenológica que principia no *Dasein*, neste ser que está sendo no mundo, qual não poderá ser compreendido a partir de sua “consciência” ou “interioridade”, mas antes a partir das suas relações e contextos, então posicionará a própria “existência” como ponto central de sua investigação, o Ser em seu próprio existir no tempo, em oposição a qualquer possibilidade de interpretação substancialista que procure definir o Ser a partir de propriedades, características essências ou definições absolutas.

# **A Tarefa Hermenêutica da Fenomenologia de Heidegger**

A expressão “fenomenologia” para Heidegger significa "fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra", sendo esse o sentido da investigação fenomenológica, exprimindo aqui apenas a máxima de Husserl "às coisas elas mesmas!" (Heidegger, 2012, p. 119).

A palavra fenomenologia não nomeia objetos de pesquisa, “nem caracteriza seu conteúdo-de-coisa”. Como expõe Heidegger, a palavra fenomenologia só informa-nos o “como do mostrar” o modo de tratar o fenômeno. Nas palavras de Heidegger, “Ciência "de" os fenômenos significa: uma apreensão de seus objetos de tal maneira que tudo o que esteja em discussão a seu respeito deve ser tratado numa mostração direta e numa demonstra direta” (Heidegger, 2012, p. 119)

A fenomenologia é essencialmente descritiva, mas não como as ciências naturais, ser “descritiva” significa que "ser cientificamente determinado no modo-de-vir-de-encontro próprio dos fenômenos", assim se denomina fenomenologia "todo mostrar o ente tal como ele se mostra em si mesmo" (Heidegger, 2012, p. 121)

Ao perguntar-se o que é que a fenomenologia deve “fazer ver”, ao que ela deve “retornar” e o que deve ser esse fenômeno que deve ser expressado em sua “essência”, Heidegger argumenta que trata-se precisamente daquilo que não se mostra, do que permanece *oculto* mas que, ainda assim, é parte essencial do que se mostra, podendo ser mesmo o sentido do ente e seu fundamento (Heidegger, 2012, p. 121).

O que permanece encoberto é o Ser do ente, podendo estar encoberto e até mesmo ficar esquecido, na medida em que não se faz a pergunta sobre seu sentido. Neste sentido, a fenomenologia para Heidegger deve converter o "conteúdo-de-coisa" em um sentido, isto é, um fenômeno (Heidegger, 2012, p. 121). Sendo ela o modo-de-acesso ao fenômeno, que em fenomenologia define-se como "o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados". Neste sentido, "o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer, nem também algo assim como o aparecer", não estando "atrás" do ente, mas antes como um fenômeno oculto que exige uma hermenêutica fenomenológica (Heidegger, 2012, p. 123).

O ser-encoberto opõe-se ao conceito de fenômeno em fenomenologia, sendo aquele que não é nem conhecido, nem ignorado, podendo já ter sido um fenômeno descoberto, porém agora é visível apenas como aparências (Heidegger, 2012, p. 124). Nas palavras de Heidegger:

Porque fenômeno, fenomenologicamente entendido, é sempre somente o que constitui o ser, mas ser é cada vez ser de ente e, assim, para que o ser possa ser posto-em-liberdade, preciso então que o ente ele mesmo se apresente corretamente (Heidegger, 2012, p. 124).

Neste sentido, para voltar as coisas mesmas, às essências dos fenômenos, o ente deve mostrar-se no modo-de-acesso que lhe é próprio, tornando o termo "fenômeno" fenomenologicamente relevante, como a investigação do sentido do Ser em geral (Heidegger, 2012, p. 127).

O método da descrição fenomenológica é a interpretação, sendo a fenomenologia do *Dasein*, enquanto aquele que já possui o entendimento-do-ser inerente as estruturas-fundamentais do seu próprio ser, uma hermenêutica. Portanto, a descoberta do sentido-do-ser do *Dasein* se põe em seu próprio horizonte, como condição de possibilidade para a investigação do sentido do próprio ser (investigação ontológica). A hermenêutica é a interpretação do sentido do ser dos entes, porém, na medida em que o *Dasein* tem precedência ontológica, então a interpretação de seu ser possui o sentido de uma “analítica da existenciariedade da existência” (Heidegger, 2012, p. 127).

O ser concerne a todos os entes, sua universalidade está mais acima. Nas palavras de Heidegger: “Ser e estrutura-do-ser residem acima de todo ente e de toda possível determinidade ôntica de um ente” (Heidegger, 2012, p. 129). O Ser é para Heidegger "*transcendens* pura e simplesmente", nela reside a "possibilidade e a necessidade da mais radical individualização". Ainda escreverá que “Toda abertura de ser como abertura do *transcendens* é conhecimento transcendental. A verdade fenomenológica (abertura de ser) é *veritas transcendentalis* (Heidegger, 2012, p. 129).

Portanto, para Heidegger a ontologia e a fenomenologia não são meras disciplinas que "pertencem à filosofia", nem “correntes” filosóficas efetivamente reais. Ora, a ontologia e a fenomenologia caracterizam todo o perguntar filosófico, na medida em que fixa como ponto de partida a hermenêutica do Dasein como fio-condutor de todas as questões posteriores. Além disso, a fenomenologia deve ser apreendida como uma possibilidade do real, como uma *veritas transcendentalis*, uma pergunta sobre o próprio sentido do ser (Heidegger, 2012, pp. 129-131).

# **A Fenomenologia-Existencial em Jean-Paul Sartre: A Psicologia Fenomenológica em *Emoções***

Como veremos em “A Presença do Método Fenomenológico em *Emotion*” James Hillman citará a obra “*Esboço para uma teoria das emoções*” de Jean-Paul Sartre. Pode-se refletir que será através da leitura da proposta de Sartre para uma psicologia fenomenológica em sua obra que despertará em Hillman o lampejo para formular sua própria crítica a uma compreensão das emoções a partir da psicologia enquanto ciência moderna e positiva. Será envolvido nas reflexões de Sartre sobre os métodos fenomenológicos de Husserl e Heidegger que Hillman buscará formular sua própria fenomenologia das emoções em sua primeira obra, em busca de um método que pudesse superar uma compreensão do fenômeno das emoções como meras hipóteses e esquemas sobre fatos objetivos e concretos, buscando uma compreensão da essência do fenômeno das emoções a partir de si mesmas.

Neste sentido, nos atentaremos aqui a crítica a psicologia fundamentada em bases científico-naturais tal como apresentada na obra mencionada do filósofo, a fim de compreender o modo como Sartre pensa uma psicologia fenomenológica que deve abandonar uma compreensão do ser humano como “coleção de fatos” para uma compreensão das emoções como fenômenos significativos, como expressões da própria existência humana. Posteriormente, compreenderemos como Hillman, leitor dessa obra de Sartre, aproxima-se da proposta de Sartre de uma psicologia fenomenológica em sua própria tese de doutorado *Emotion*.

# **Sartre: Histórico**

Jean-Paul Sartre nasceu em 1905 em Paris, filho de Jean-Baptiste Sartre e Anne-Marie Schweitzer, sua mãe oriunda de uma família de intelectuais alsacianos. Seu avô Charles Schweitzer era professor de alemão e introduziu o neto ainda criança a leitura dos clássicos da literatura um professor de alemão introduziria o neto, ainda criança à literatura clássica.

Sartre foi enviado a Paris para sua educação, interessou-se por filosofia desde cedo, fez os estudos superiores na *École Normale Supérieure* de Paris e foi influenciado por Kant, Hegel e Heidegger. Conheceu Simone de Beauvoir em 1929, com a qual estabeleceria um relacionamento amoroso e intelectual.

Entre 1933 e 1934 passou um período em Berlim completando sua educação sobre a Fenomenologia de Husserl. Em 1938 publicaria *A Náusea*, que pode ser compreendido como um manifesto literário do movimento existencialista, apesar de que só usaria esse termo para designar sua filosofia posteriormente em sua obra, por outro lado, desde esse momento a filosofia de Sartre já afirmaria que as ideias humanas não são metafísicas mas antes produtos da experiência da própria vida real, carregando assim o lema de que “a existência precede a essência”, que o ser humano é livre para escolher sua própria existência (Sartre, 2017, p. 6)

De acordo com Cerbone (2012) o existencialismo foi cunhado por Marcel e aplicado ao pensamento de Sartre e Beauvoir. Inicialmente Sartre rejeitou a denominação, porém em *O existencialismo é um humanismo* aplicará o termo a sua própria filosofia, assim como a filosofia de seu predecessor Heidegger. Além disso, o termo existencialismo seria associado a outras figuras do século XX, entre eles Karl Jaspers, Martin Buber, assim como figuras do séc. XIX como Nietsche e Kierkegaard, incluindo na lista Merleau-Ponty e Albert Camus.

Pode-se afirmar que há dois princípios que definem uma filosofia como existencialista, o primeiro princípio refere-se ao lema sartreano "a existência precede a essência", enquanto o segundo princípio é sempre ater-se à subjetividade, afirmando assim o interesse do existencialismo pela existência como ponto de partida para suas reflexões filosóficas (Cerbone, 2012).

Ao afirmar que o ponto de partida do existencialismo é a subjetividade devemos nos lembrar da crítica da fenomenologia-existência aos monismos materialista e espiritualista que definem o ser humano a partir de um ponto de vista unilateral, concreto, objetivo e reducionista. Para o existencialismo uma vida autêntica e genuína deve considerar a existência humana como ponto de partida para sua investigação, evitando assim quaisquer interpretações transcendentais ou essencialista em relação a própria existência e da experiência singular (Luypen, 1967).

Retornando a trajetória e o histórico de Sartre, em 1941, após ser capturado por tropas alemãs em 1940 e passar nove meses na prisão, foi cofundador de um grupo de resistência ao nazismo alemão chamado “Socialismo e Liberdade”, juntamente com Simone e Merleau-Ponty. Em 1943 publicaria *O Ser e o Nada*, principal obra filosófica. Em 1944, após a liberação de Paris, contribuiria para o periódico de Albert Camus *Le combat* (O combate), filósofo que compartilhava afinidade filosófica com as ideias de Sartre.

Em 1945 Sartre publicaria a palestra edita em livro *O existencialismo é um humanismo*, *Os caminhos da liberdade* e a *Idade da razão*, em 1947 *Sursis*, em 1949 *Com a morte na alma*, reflexões sobre a experiência da guerra, em 1948 em *As mãos sujas* reflete sobre o conflito entre ser intelectual e politicamente ativo. Entre 1958 e 1962 foi defensor da guerra da independência argelina e em 1960 publica *Crítica à razão dialética*.

Durante sua vida recusou várias honrarias, o Prêmio Nobel de literatura, as distinções oficiais, a medalha da Legião da Honra e a cátedra no *Collége de France*, aceitar significaria alienar-se de sua liberdade, ao vincular-se a uma instituição Sartre temia tornar-se uma. Porém, em 1976 aceitaria o título de doutor honoris causa da Universidade de Jerusalém. Entre outras obras publicadas estão *A imaginação* de 1936, *A transcendência do ego* (1937) e *O imaginário de 1940* (Sartre, 2017).

Em 1933 recebeu concessão para estudar em Berlim no Instituo Francês local onde se envolveria profundamente com a fenomenologia de Husserl imersão que o conduziria a publicação de "*A Transcendência do Ego*", trabalho crítico sobre a concepção de ego na fenomenologia de Husserl. Além disso, nos anos subsequentes Sartre publicaria uma série de obras que fazem parte de uma reflexão crítica sobre a psicologia. A psicologia filosófica, como Sartre a nomeia, aparecerá nos trabalhos *Imaginação, uma crítica psicológica* (1939), *Esboço para uma Teoria das Emoções* (1939) e *O Imaginário* (194) (Cerbone, 2012).

De acordo com Cerbone (2012) Sartre é a 3º das três grandes figuras da fenomenologia, entre Husserl e Heidegger. Sartre aproximou-se do método fenomenológico na medida em que apercebeu-se que poderia fazer filosofia da descrição imediata dos objetos exatamente como os via, tocava e sentia. A fenomenologia seria para Sartre um método que tornaria possível encontrar o meio termo entre a razão filosófico e o mundo visível, tal como este último aparecerá imediatamente aos sentidos (Cerbone, 2012).

# **Sartre: Esboço para uma Teoria das Emoções**

Logo na introdução de seu trabalho de psicologia filosófica sobre as emoções, intitulada “Psicologia, fenomenologia e psicologia fenomenológica”, Sartre escreve: “A psicologia é uma disciplina que pretende ser positiva, isto é, quer obter seus recursos exclusivamente da experiência” (Sartre, 2017, p. 13).

Com isso, Sartre está nos dizendo que, apesar dos psicólogos contemporâneos não se proibirem mais de interpretar seu objeto de estudo, ainda assim ao adotarem a mesma postura das ciências exatas e naturais querem estar diante do objeto “como o físico diante do dele” (Sartre, 2017, p. 13).

A psicologia contemporânea ao se associar a uma base epistemológica das ciências naturais e exatas, adota como critério para sua investigação os “fatos da experiência”, sem sequer investigar a fundo o que são “fatos” ou qual o significado “essencial” das diferentes experiências para as diferentes realidades humanas (Sartre, 2017, p. 14)

Ao considerar apenas os “fatos” objetivos e limitar sua pesquisa ao “empírico”, a psicologia científica limita sua noção de homem a um conjunto de “fatos” ou “acidentes”, a condição humana e a natureza essencial do ser humano não é sequer levada em consideração, nas palavras de Sartre: “o psicólogo não se compromete: ele ignora se a noção de homem não é arbitrária” (Sartre, 2017, pp. 14-15)

A psicologia científica, tal como considerada por Sartre, ao se limitar ao acumulo de “fatos empíricos” e uma experimentação “objetiva” da experiência, não pode ser nunca considerada uma antropologia filosófica, já que não leva em consideração a realidade humana, a essência do homem ou a existência. Nas palavras de Sartre:

Se deve haver mais tarde um conceito rigoroso de homem – e isso mesmo é duvidoso -, esse conceito só pode ser considerado como coroamento de uma ciência acabada, isto é, ele é remetido ao infinito. Ainda assim seria apenas uma hipótese unificadora inventada para coordenar e hierarquizar a coleção infinita dos fatos trazidos à luz (Sartre, 2017, p. 15).

Neste sentido, a ideia de ser humano que perpassa a psicologia científica possui um sentido “positivo”, tratando-se o “homem” de mera conjectura para estabelecer conexão entre os fatos “coletados”, sendo mera hipótese unificadora desses fatos esparsos, nas palavras de Sartre: “Assim a ideia de homem não poderá ser senão a soma dos fatos constatados que ela permite unir” (Sartre, 2017, p. 16).

A psicologia que se pretende ciência atem-se ao “fato”, ao acidente, ao isolado, preferindo assim o “acidente” ao “essencial”, “o contingente ao necessário, a desordem à ordem”, uma definição possível de ser humano é jogada para o futuro, só para quando reunir-se número suficiente de fatos. Em suas palavras: “Os psicólogos não se dão conta, com efeito, de que é tão impossível atingir a essência amontoando os acidentes quanto chegar à unidade acrescentando indefinidamente algarismos à direita de 0,99” (Sartre, 2017, p. 17)

As ciências naturais não visam conhecer o “mundo”, atendo-se apenas a condição de possibilidade de fenômenos isolados e acidentais. Como escreve Sartre: “o homem é um ser do mesmo tipo que o mundo” (Sartre, 2017, p. 17). Desta forma podemos dizer que as ciências naturais também não se voltam ao conhecimento do que há de essencial na realidade humana.

Ora, o homem é um ser do mesmo tipo que o mundo, é mesmo possível, como acredita Heidegger, que as noções de mundo e de “realidade-humana” (Dasein) sejam inseparáveis. Precisamente por isso a psicologia deve resignar-se a não alcançar a realidade-humana, se é que essa realidade-humana existe (Sartre, 2017, p. 17).

Portanto, se aplicarmos os mesmos princípios das ciências naturais sobre o fenômeno das emoções, a psicologia construirá um tipo de conhecimento “externo” ao próprio fenômeno ao estudar isoladamente a emoção como um “fato” empírico. A psicologia científica ao tomar a emoção como um fenômeno acidental da experiência humana, produzirá um conhecimento sobre o fenômeno da emoção como se fosse um objeto como o hidrogênio ou o enxofre, impossibilitando assim qualquer conhecimento essencial sobre esse fenômeno (Sartre, 2017, p. 18).

A psicologia enquanto ciência positiva não se pergunta sobre a condição de possibilidade das emoções na própria existência humana, antes buscará formular leis e hipóteses a partir das manifestações acidentais da emoção em suas reações corporais, nos estados de consciência, sem jamais tecer qualquer conjectura sobre as estruturas gerais e essenciais da emoção como uma condição existencial do ser humano, tornando-a assim um mero fato entre outros (Sartre, 2017, p. 18-19).

O que é certo, em todo caso, é que não buscarei a explicação ou as leis da emoção em estruturas gerais e essenciais da realidade humana, mas sim nos processos da própria emoção, de modo que, mesmo devidamente descrita e explicada, ela nunca será senão um fato entre outros, um fato fechado em si que nunca permitirá compreender outra coisa senão ele, nem captar, através dele, a realidade essencial do homem (Sartre, 2017, p. 19)

É por esse motivo, afirmará Sartre, que Husserl em sua fenomenologia lança uma crítica as insuficiências do conhecimento natural em psicologia. De acordo com Sartre a fenomenologia de Husserl é uma crítica à metodologia da psicologia enquanto ciência, em sua concepção o problema da psicologia cientifica é começar nos fatos empíricos e não se perguntar sobre as essências dos fenômenos (p. 20). Como escreve Sartre: “Se busco os fatos psíquicos que estão na base da atitude aritmética do homem que conta e que calcula, nunca conseguirei reconstituir as essências aritméticas de unidade, de número e de operações” (Sartre, 2017, p. 20).

Por outro lado, Sartre afirmará que a fenomenologia não abandonará a experiência, já que propõe-se voltar “às coisas mesmas”, porém à flexibilizará, dando espaço para uma pergunta sobre as essências a partir da experiência. De acordo com Sartre é precisamente porque reconhece as essências que a fenomenologia torna possível a investigação dos fatos isolados, já que para distinguir a emoção tornar-se necessário recorrer a essência dos “fatos” emotivos (Sartre, 2017, p. 20).

Neste sentido, levando em consideração que a psicologia científica sempre recorrerá implicitamente as essências, mesmo antes de trata-las como conceitos e fatos, a fenomenologia de Husserl recorrerá objetivamente as essências dos fenômenos, a fim de compreender o homem não como um produto ou soma de fatos isolados, nem tampouco como consequência de conceitos empíricos generalistas (Sartre, 2017, p. 20).

Para a fenomenologia de Husserl torna-se necessário um conhecimento da “essência” do ser humano anterior ao conhecimento empírico da psicologia enquanto ciência, uma vez que as essências já estão dadas mesmo antes da pesquisa empírica. Portanto, o reconhecimento da essência dos fenômenos possibilitaria um conhecimento da essência do homem servindo posteriormente como uma base sólida às generalizações científicas sobre o ser humano.

Mas além disso, a psicologia, considerada como ciência de certos fatos humanos, não poderia ser um começo, porque os fatos psíquicos com os quais deparamos nunca são primeiros. Eles são, em sua estrutura essencial, reações do homem contra o mundo (Sartre, 2017, p. 21).

Portanto, a proposta da fenomenologia, de acordo com Sartre, é pensar o ser humano a partir da relação inextrincável homem e mundo. Todavia para Husserl a tarefa fenomenológica deve ultrapassar mesmo a situação homem e mundo e através da “redução fenomenológica” alçar-se até o nível da consciência transcendental, está última como condição de possibilidade e origem tanto do homem, quanto do mundo e do psíquico (Sartre, 2017, p. 21).

Como vimos no subtópico sobre a Fenomenologia de Husserl, a virada transcendental na fenomenologia de Husserl conduz sua concepção a uma investigação do “dado puro”, da essência da consciência a partir de uma concepção de uma subjetividade universal, a virada em seu pensamento acaba por desconsiderar o peso da contraparte factual do mundo, voltando todos os esforços da fenomenologia para uma análise exaustiva da própria consciência.

Apesar disso, Sartre pensa a consciência transcendental de Husserl como “consciência de existir”, interpretando-a aqui como condição de possibilidades para os fatos empíricos que surgirão apenas *a posteriori*. Neste sentido, ao afirmar que consciência é consciência do existir, Sartre afirma que os conceitos e teorias em psicologia serão sempre prescindidos por um campo “essencial” que corresponde a própria existência humana (Sartre, 2017, pp. 21-22)

Para Sartre, se toda consciência é consciência de alguma coisa, então a fenomenologia de Husserl parte de uma noção de proximidade absoluta entre pesquisador e objeto pesquisado (p. 22). Por outro lado, como vimos, ao propor a prevalência da consciência transcendental, do dado “puro” acessível através da redução fenomenológica até a subjetividade universal, a investigação de Husserl volta-se para as essências da própria consciência.

Como vimos, Heidegger abandonará a “redução fenomenológica” como método em sua fenomenologia. Ao ater-se ao próprio aparecer dos fenômenos Heidegger afirma que não há nada de “oculto” ou aguardando para ser revelado, ao ater-se ao próprio aparecer afirma que não há nenhuma “essência” escondida “por detrás” dos fenômenos (Heidegger, 2012).

Sartre escreve que a fenomenologia de Heidegger parte da proximidade absoluta entre investigador e objeto investigado. Sendo assim, em oposição a postura científica, a fenomenologia de Heidegger considerará que uma pesquisa sobre a existência humana é uma pesquisa sobre o ente que nós mesmos somos, o ser investigado torna-se o próprio pesquisador (Sartre, 2017, p. 22).

Neste ponto, Sartre seguindo Heidegger, afirmará que a compreensão sobre a existência humana não é uma “qualidade vinda de fora”, mas antes o próprio existir considerado a partir de si mesmo. Portanto, ao considerar a própria existência humana como seu ponto de partida, a fenomenologia principia sua investigação no próprio ser que não pode ser interpreta como algo “externo” como uma pedra (p. 22-23). Nas palavras de Sartre: “Portanto, sou antes de qualquer coisa um ser que compreende mais ou menos obscuramente sua realidade de homem, o que significa que me faço homem ao compreender-me como tal” (Sartre, 2017, p. 23).

Na compreensão de Sartre antes mesmo de uma psicologia científica torna-se necessária uma hermenêutica da existência a fim de fundar uma antropologia que servirá de base a própria psicologia. Em sua concepção uma hermenêutica da existência possibilita a distinção da essência da existência humana, sendo a condição de possibilidade para qualquer investigação psicológica (Sartre, 2017, p. 23)

Em resumo, a psicologia científica para Sartre atêm-se a fatos concretos, enquanto a fenomenologia é o estudo dos fenômenos. Logo em seguida definirá fenômenos como algo que “denuncia a si mesmo”, em outras palavras, o fenômeno é algo cuja realidade corresponde ao seu aparecer, sem ocultar algo atrás de si mesmo (Sartre, 2017, p. 24).

Neste momento de sua obra, Sartre segue citando *O Ser e Tempo* de Heidegger, afirmando aqui que existir é o mesmo que compreender a partir de uma hermenêutica de seu aparecer. Portanto, em fenomenologia a aparência é absoluta, será através de uma interrogação e descrição da própria aparência dos fenômenos a condição para compreender o Ser (Sartre, 2017, p. 24).

Em seguida Sartre menciona novamente a fenomenologia de Husserl sobre o qual dirá que pensa a descrição fenomenológica da emoção como uma forma de trazer “à luz as estruturas essências da consciência” (p. 24), colocando assim em questão a possibilidade de um tipo de consciência emotiva como condição para qualquer tipo de emoção posterior (Sartre, 2017, p. 24).

Na perspectiva de Sartre o fenomenólogo, nesta categoria incluirá tanto Husserl quanto Heidegger, interrogará a emoção não como um fato isolado, mas a partir de sua estrutura essencial de consciência (Husserl) ou a partir da existência, do próprio Ser (Heidegger). Portanto, a fenomenologia perguntar-se sobre o que as emoções tem a nos ensinar sobre o existir e o ser, na medida em que emocionar-se é uma característica do ser humano. Podendo perguntar-se também “o que deve ser então uma consciência para que a emoção seja possível, talvez até para que seja necessária?” (Sartre, 2017, p. 25)

O psicólogo fundamentado nas bases da ciência natural considera o estado psicológico como um “fato” acidental, evidenciado e medido através de experimentações, a psicologia enquanto ciência não pergunta-se sobre a significação dos fenômenos psicológicos. Pelo contrário, a fenomenologia afirma que todos os fatos humanos são significativos em essência, sendo a própria tarefa fenomenológica o estudo da significação dos fenômenos psicológicos (Sartre, 2017, p. 25).

Neste sentido, ao estudar os fenômenos psicológicos como “fatos” isolados, a psicologia científica não lhes atribui significação, tratando-os como peças mortas, coisas inumanas e neutras. Por outro lado, a fenomenologia ao considerar a emoção significante torna-a novamente um fenômeno vital do existir humano, ao buscar significar o ato emocionado encontrará na significação a revelação da própria existência humana.

Nas palavras de Sartre: “Ela não é um acidente porque a realidade-humana não é uma soma de fatos; ela exprime sob um aspecto definido a totalidade sintética humana em sua integridade” (Sartre, 2017, p. 26). Neste sentido, a emoção é a própria realidade humana ou o existir humano realizando-se como “emoção”, sua significação expressa a partir de si mesma a estrutura da condição humana, sendo sua aparência, seu aparecer, o modo próprio como significa aquele existir humano (Sartre, 2017, p. 27)

Na concepção de Sartre a fenomenologia-existencial ao elucidar “as noções de homem, de mundo, de ser-no-mundo, de situação”, serve também de método e ensinamento para uma psicologia que deseja colocar a própria existência humana, o homem e o seu mundo em questão. A fenomenologia-existencial ensina que uma psicologia que coloca o existir humano, a essência do homem e do mundo em questão, deveria interrogar fenômenos e não “fatos” isolados, aproximando-se dos acontecimentos psicológicos como dotados de significação e não como fatos “puros”, como se não tivessem nenhum significado (Sartre, 2017, pp. 27-28).

A proposta de Sartre é uma psicologia com base fenomenológica que não se atenha ao fenômeno concreto e objetivo mas que passe a perguntar-se sobre o sentido essencial da alegria e da tristeza, não como uma “qualidade” coloca do exterior para o interior, mas sim a partir da emoção ela mesma, a partir de seu próprio aparecer. Ao abandonar os fatos e partir em busca das significações, uma psicologia fenomenológica deve deixar de lado os métodos introspectivos e observações empíricas, indo em busca da captação da essência dos fenômenos tal como eles aparecem no próprio existir humano (Sartre, 2012, p. 28).

Em última análise, em sua obra Sartre procura desenvolver uma experiência de psicologia fenomenológica ao buscar deslocar-se do campo dos “fatos” e se colocar no terreno da significação, abandonando assim a noção da psicologia científica de que a essência do homem é uma coleção de dados heteróclitos, para se colocar diante da existência como tal, atendo-se à emoção como um fenômeno significante que expressa o Ser do homem (Sartre, 2012, p. 29).

# **A Presença do Método Fenomenológico em *Emotion***

Neste capítulo analisaremos a presença do método fenomenológico na tese de doutoramento *Emotion*, nos atendo especialmente ao capítulo sobre o método no qual Hillman utiliza-se do método fenomenológico de Husserl e Sartre a fim de “voltar as coisas elas mesmas”, colocando “entre parênteses” as diversas teorias científicas sobre as emoções, a fim de compreender o fenômeno das emoções a partir de si mesmo. Portanto, em um primeiro momento no *Emotion* analisaremos como Hillman se aproxima da fenomenologia a partir de Sartre e Husserl, posteriormente como ele adota a atitude fenomenológica de “voltar as coisas elas mesmas” e o método fenomenológico de Husserl de colocas os pressupostos “entre parênteses”.

Além disso, como veremos a escolha do método fenomenológico está relacionado a uma crítica de Hillman à ciência moderna e sua estrutura nominalista e literalista, buscando assim no método fenomenológico um modo de abster-se das diversas teorias empíricas sobre o fenômeno das emoções. Assim como a fenomenologia parte de uma crítica às ciências positivas e as ciências naturais, James Hillman também construirá uma crítica ao método cientifico moderno, buscando retornar as “coisas elas mesmas”. Posteriormente, a postura fenomenológica aparecerá novamente no período de formação de sua própria psicologia arquetípica a partir da premissa que assevera como fundamental o “ficar com a imagem”, como um postulado necessário para afirmar o fenômeno a partir de si mesmo, anterior a quaisquer interpretações ou pressuposições teoréticas.

O *Emotion* é a tese de doutoramento de James Hillman, escrita entre 1955 e 1959 na Universidade de Zurique, época em que Hillman passava pelos cursos e treinamentos como analista no Instituto Junguiano. Pode-se dizer que a tese de Hillman também teria sido influenciada pelo seu próprio trabalho com suas emoções em análise. Em seu primeiro contato com o processo analítico, Hillman estava em guerra consigo mesmo, em luta com suas próprias emoções, aterrorizado pela concepção de que suas próprias emoções não eram “suas”, apesar de senti-las com tamanha profundidade e sofrer por elas. Sua tese de doutorado seria publicada em 1969 com o título "*Emotion: A comprehensive Phenomenology of Theories and Theirs Meanings for Therapy*", compreendida posteriormente como um trabalho diferencial em sua obra, já que tratava-se de um texto profundamente acadêmico que demonstrava de forma explicita e formal seu *background* filosófico.

O Emotion será dividido em 3 grandes partes, sendo a 1º parte a "Introdução", onde Hillman delimitará o problema, apresentará suas críticas ao método das ciências modernas, definindo ali a escolha do método fenomenológico em detrimento de um método científico nominalista, apontando esse último como insuficiente para compreender a teorias das emoções como um “todo”, tratando-se de um tipo de conhecimento hipotético, excessivamente teórico e parcial. Na 2º parte, Hillman aplicará o método fenomenológico de Sartre e Husserl às diversas teorias sobre as emoções surgidas no campo científico desde 1900, propondo “voltar as coisas elas mesmas”, colocando todas as teorias entre “parênteses”, buscando uma apreensão mais ampla das emoções a partir de si mesmas. Na 3º e última parte de sua tese, Hillman se utilizará da teoria aristotélica das 4 causas como um modo de compreender o fenômeno das emoções. As quatro causas serão compreendidas como o próprio funcionamento de um todo complexo que gera-se mutuamente e de forma interdependente, apontando assim para as diversas teorias sobre as emoções como aparências fenomenológicas deste todo complexo e impossível de definir a partir de uma única perspectiva unilateral.

Em última análise, a impossibilidade de uma única perspectiva unilateral sobre o fenômeno das emoções, isto é, a impossibilidade de definir esse fenômeno a partir de uma única teoria cientifica, conduz ao método fenomenológico para “colocar entre parênteses” as diversas teorias unilaterais sobre esse fenômeno. Por fim, ao optar pelo método fenomenológico James Hillman propõe uma compreensão das diversas teorias sobre as emoções como “aparências fenomenológicas” sobre esse tem mais amplo, como testemunhas desse mesmo fenômeno mais complexo, partindo assim de uma crítica a abordagem científica e empírica por sua visão parcial e literal sobre o tema.

# **Prelúdio: A Criação da Primeira Obra Emotion**

Em 1955 Hillman havia decidido que sua tese de doutorado seria sobre “As Falhas Contemporâneas da Ética”, apesar de considerar a relevância do tema, posteriormente mudaria de ideia escolhendo pela temática das emoções. Sua tese de doutoramento seguiria como seu primeiro livro publicado *Emotion* uma perspectiva fenomenológica sobre a experiência da alma das emoções, tema central em sua psicologia posterior. Sobre o *Emotion*, declara em entrevista em 2009:

Minha tese partiu de certa forma de uma ideia básica de Jung, que é a de que sentimento e emoção são duas coisas distintas. Além disso, o método de entrar na história, fazendo todas as pesquisas sobre o que todo mundo havia dito, parecia-me seguir a maneira de Jung de trabalhar com as coisas (Russell, 2013, p. 321).

Em primeiro lugar deve-se matizar que sua tese é consequência direta de seu próprio trabalho analítico com suas emoções. Após a entrada no instituto Hillman inicia o processo analítico com C. A. Meier no qual principia um intenso reconhecimento interior de suas próprias emoções represadas, dando início a uma guerra particular no interior de si mesmo.

Pode-se evidenciar logo no prefácio do *Emotion* a maneira como Hillman estava pessoalmente envolvido com o tema das emoções quando demonstra a intensa experiência com que lida com a insurgência das suas próprias, seguidas da constatação e afirmação de que as emoções não pertencerem a nós, mas antes nós somos “possuídos” por elas. Nas palavras do próprio Hillman:

Eu acordo no meio da noite e as emoções estão lá. Tenho medo do futuro, sozinho. Estou atormentado pela minha incapacidade de atender o que se espera de mim.” (...) “embora sejam sentidas profundamente, e soframos emoções física e interiormente, esse fato não as torna 'nossas'. Em vez disso, acredito que as emoções existem para nos tornar deles. Eles querem nos possuir, nos governar, nos conquistar completamente para sua visão (Hillman, ano, p.)

Em seu processo de análise no confronto com as próprias emoções, Hillman temia ser possuído por sua própria intensa vida emocional. Ao deparar-se com emoções muito fortes que experenciou na infância no relacionamento com a mãe, o forte envolvimento emocional com a sua *anima* através de sua esposa Kate e, por último, o confronto emocional com seu analista, experiências que o deixavam profundamente aterrorizado.

Neste sentido, pode-se afirmar que sua pesquisa de doutorado *Emotion* foi, antes de mais nada, uma primeira aproximação de suas próprias questões emocionais, através de um trabalho intelectual (Russell, 2013, p. 322).

Em 1955 a fim de dar andamento a sua pesquisa sobre as emoções viajou a Cambridge na Inglaterra, para se familiarizar com todas as teorias possíveis sobre as emoções. Em última instância, a viagem para Inglaterra tornou-se necessária, já que permanecendo em Zurique, Hillman encontrava o obstáculo da língua germânica.

Uma vez em Cambridge, tomado por uma efusiva animação em relação a sua pesquisa, escreveria à Kate:

Tantas coisas para ler e estar consciente sobre. Você sabe que as pessoas têm escrito sobre emoções por mais de 2.000 anos e só para encontrar os livros certos é um trabalho terrível. Meu principal problema agora é obter uma estrutura, ou teoria, ou método de apresentar o que eu quero apresentar (Russell, 2013, p. 322)

Deve-se mencionar que nesta época James ainda se recuperava da icterícia que havia contraído no último verão na Ilha de Mallorca, onde havia passado suas últimas férias. Por outro lado, apesar de estar fisicamente debilitado sentia-se profundamente envolvido com o desenvolvimento de sua tese. Como escreve à Kate:

Minha saúde e minha psique são violentas, mas violência é um sinal de vida. Às vezes estou febril só de 'inspiração' tenho muitas ideias e estou muito 'dentro' do meu trabalho... Eu sonhava com "alargamento do coração" - algo que a Sra. [Rivkah Scharf] Kluger estava dando palestras. E o caminho do coração é simplesmente amar as coisas...

Como pode-se notar, neste momento Hillman profundamente envolto em seu processo analítico, confabula ser seu complexo materno a “causa” que inconscientemente intencionava mantê-lo preso à condição do adoecimento, em uma perversa atitude regressiva de retorno ao útero. James apontava mais uma vez para a sua relação com a anima e o mãe como um obstáculo para o seu próprio desenvolvimento no *logos*, como fantasiaria. Sobre o Complexo Materno escreverá: “Veja, é a maldita mãe (minha natureza, meu complexo natural) que fica doente e tenta me impedir de desenvolver... então, em vez de colapsar, eu ajo sabiamente e continuo, nem esforçando-me nem cedendo” (Russel, 2013, p. 322)

Hillman via a escrita da tese de doutoramento como uma resposta àquela tendência regressiva do seu complexo materno, sua tese seria um passo vital em seu desenvolvimento psicológico, um meio para desenvolver seu *logos*, isto é, o princípio masculino, a própria razão. Isto torna-se visível em uma carta à Kate dessa mesma época, onde escreve que compreende sua tese como um tipo de iniciação no “mundo do *logos*”. Como escreve:

(...) círculos de homens aprendendo quem governa o mundo dos *logos*... isso demarca a diferença entre o homem profissional do diletante. É toda uma tarefa de responsabilidade para com um pedaço de papel, então que seja feito direito e sem atalhos (Russell, 2013, p. 323).

Como já mencionado, enquanto estudante do Sorbonne Hillman sonhara em escrever um romance, um “épico americano” como o compreendia. Em uma visita a seu antigo amigo e romancista J. P. Donleavy na Irlanda, James compreenderia que a criatividade antes reservada para a escrita de seu próprio romance manifestava-se agora em sua tese, essa última havia se tornado a condição ode possibilidade para integrar novamente a expressão criativa que residia nas sombras (Russell, 2013, p. 323).

Além disso, Hillman compreenderá sua tese como um modo de liberar a criatividade aprisionada de sua anima, assim como um modo de reinserir novamente em seu próprio caminho, mesmo que esse caminho não fosse aquele do escritor de romances, como sonhara anos antes.

Essa tese, enfim, eu senti, libertando a anima criativa, as emoções, o interesse e a alegria de trabalhar. Ela se escreve a si mesma, ou pelo menos ideias vêm na minha cabeça dia e noite, estou recebendo insights e planos continuamente, como se fosse um romance e o desenvolvimento crescesse por si só. Claro que não estou escrevendo, mas a menos que se saiba em que direção a escrita da tese irá, a tomada de notas pode ser sem sentido. É tudo muito emocionante... (Russell, 2013, p. 323)

Após esse breve momento na biblioteca de Cambridge em Londres Hillman retornará a Zurique. Em carta a seu analista C. A. Meier, James escreve sobre a verdadeira intenção da viagem à Londres para familiarizar-se com a leitura sobre as emoções, assim como reconhecer por si mesmo se o tema das Emoções se ajustava a sua própria personalidade e desejo. Nas palavras do próprio James Hillman em carta a seu analista, escreve:

Posso dizer que sim. Estou profundamente nisso. Eu caí casado com isso; Eu amo isso, sim, estou mesmo fisicamente animado, interessado. Eu não tinha ideia de que isso iria acontecer e isso muda minha visão para o doutorado de um evento "externo" feito por causa da 'dignidade', para algo mais vivificador. E para você saber, eu não estou escrevendo em euforia; a coisa é uma batalha. Eu fico doente, tive febre de novo, fico exausto, confuso - mas às vezes um padrão de percepção emerge tão intenso que eu mal posso rabiscar. É assim que a criatividade deve ser trabalhada; Eu sei, eu era e editor [no Envoy em Dublin] e contei tudo sobre isso. Mas isso nunca aconteceu antes comigo.. (Russell, 2013, p. 323-324)

Logo em seguida, viajou novamente à Dublin a fim de checar as referências e citações que seriam usadas posteriormente em *Emotion*. É importante mencionar que Hillman havia escrito todas as citações à mão desde o seu tempo de pesquisa na biblioteca do Trinity. Em carta à Kate sobre a biblioteca do Trinity College, escreve:

A biblioteca do Trinity tem uma magnífica sala de leitura onde está o antigo livro Irlandês de Kells - o maior manuscrito iluminado sobrevivente do mundo. Tínhamos essa construção perfeita do século XVIII só para nós. A biblioteca estava congelando, e nós sentamos lá juntos checando centenas de notas de rodapé em todas essas línguas (Russell, 2013, p. 365)

A publicação de sua tese de doutorado acontece em 1959, durante o primeiro ano como Diretor de Estudos do Instituto Junguiano, cargo que antes não existia e que fora criado exclusivamente para ele, com a intenção de promover o aprofundamento e a pesquisa no interior do Instituto.

Sua tese intitulada “*Emotion: A Comprehensive Phenomenology of Theories and Theirs Meanings for Therapy*” será compreendida por Ed Cassey, colega de Hillman e presidente da Associação Americana de Filosofia, como “um trabalho único em sua obra”. Em entrevista de 15 de janeiro de 2006, nas palavras do próprio Cassey:

Possui uma sistemática e uma estrutura que não é será mais o caso mesmo três ou quatro anos depois com seus outros escritos. Este livro mantém a mais explícita e formalmente filosófica de todas as suas obras - um exemplo de colocar seu background filosófico em uso em torno de um tema que é de interesse mais direto para psicólogos (Russell, 2013, p. 367)

Deve-se mencionar que a abordagem teórica de Hillman como exposta em *Emotion*, fará emergir uma série de críticas filosóficas ao seu trabalho. Em primeiro lugar, James seria criticado pelas revistas científicas por ter se utilizado de um método fenomenológico, afastando-se assim do método científico moderno. Outro ponto criticado foi sua escolha pelo retorno à filosofia clássica, tendo como objetivo dar nova luz as questões psicológicas modernas.

Além disso, os filósofos modernos não aprovariam a escolha de Hillman ao retorno a ideia de alma[[17]](#footnote-17), nem a concepção de emoção enquanto um “aspecto psicológico da energia universal”, muito menos a tese presente em *Emotion* de que a "bondade e beleza são objetivamente dados[[18]](#footnote-18)" (Russell, 2013, p. 365).

Pelos motivos expostos acima a publicação do *Emotion* seria recusada pela Routledge, assim como seria criticado em revistas científicas da época como um tipo de trabalho “anticientífico”, ao se propor trabalhar com conceitos filosóficos sem definições “acuradas” a partir de um tipo de experimentação laboratorial, como exigido nos protocolos da época (Russell, 2013, p. 366).

Ao enviar uma cópia de seu livro para seu amigo Morris Philipson, para uma possível publicação em Nova York, obteve a seguinte resposta do editor: “se este livro é impresso, ele iria levar a psicologia de volta 300 anos!” (Russell, 2013, p. 366). Deve-se ter em mente que o trabalho de Hillman de retorno aos clássicos, propondo assim uma reflexão psicológica com base nos filósofos da antiguidade como Platão e Aristóteles, é consequência do ensino tradicional que obteve no Trinity em Dublin.

Como afirma Russell sua tese de doutorado *Emoções* delineia um tipo de psicologia que parte de um ponto de vista da filosofia clássica, isto é, uma psicologia que tenha um fundo filosófico sólido nas leituras de Platão e Aristóteles, apontando para uma psicologia que contraria o espírito pós-moderno que influenciava o tipo de psicologia produzida na América (Russell, 2013, p. 177).

Ora, uma psicologia arquetípica fundamentada nas ideias da filosofia antiga grega opõe-se frontalmente ao tipo de ciência psicológica moderna, desenvolvimentista, cientificista, pragmatista, utilitarista, tal como a psicologia desenvolvida naquele momento nos Estados Unidos, tornando assim claro os motivos que levaram às críticas, acusações e recusas da publicação de seu trabalho como “anticientífico”.

Por último, outro aspecto relevante da primeira obra de Hillman é seu tipo de escrita acadêmica que difere essencialmente do restante de sua obra, sendo um livro contendo uma quantidade menor de metáforas e imagens como nos livros posteriores.

Em carta ao departamento de Psicologia de Yale, datada de 18 de julho de 1962, Hillman escreve sobre a estrutura de sua primeira publicação:

O livro foi escrito várias vezes, pedaços adicionados aqui e ali à medida que avançava. Minha visão, se quiser, estava lá desde o início e foi a emoção que a levou adiante, mas não foi planejada, organizada, racionalmente pensada. Eu não sabia onde eu iria... [e] estava fazendo mudanças... até a última noite frenética" (Russell, p. 366-367)

Em última instância, a temática do *Emotion* como Hillman refletirá *a posteriori* reflete o problema mais fundamental de seus anos de estudo, isto é, o turbilhão de suas próprias emoções interiores, quais Hillman buscará aprofundar a partir de um tipo de atividade simbólica e intelectual. Como está claro na seguinte passagem em entrevista de 28 de julho de 2009:

Eu tinha emoções muito poderosas que foram reprimidas, quando eu estava começando minha análise. Eu tinha medo delas. Eles eram violentamente poderosas e eu não sabia o que fazer com elas. Mas o curioso é que eu não explorei isso indo à academia e malhando com boxeadores ou algo assim. Eu explorei intelectualmente (Russell, 2013, p. 366)

Deve-se enfatizar que ao propor uma leitura fenomenológica das emoções, James Hillman está propondo também uma abordagem não-empírica, isto é, uma abordagem que considera os fenômenos psicológicos como pertencendo antes à psique, isto é, como sendo “causados” pela alma humana em primeiro lugar. Por outro lado, em uma sociedade fundamentada no “*medical establishment*”, sua abordagem teórica encontrará uma série de barreiras e obstáculos, já que sua perspectiva sobre o tema se opõe aquela médico-psiquiátrica até então aceita (Russell, 2013, p. 366).

Sua intenção é uma compreensão das emoções em sua totalidade para além dos conhecimentos parciais sobre esse tema amplo em psicologia. Neste sentido, Hillman compreenderá que o conhecimento psiquiátrico do controle das emoções a partir da medicalização, assim como a busca etiológica das emoções em disfunções fisiológicas e anatômicas, também a visão das emoções como causas de transtornos e patologias, tratam-se de conhecimentos parciais que não apreendem esse fenômeno psicológico em sua completude (Russell, 2013, p. 366).

A proposta de James Hillman em *Emotion* opõem-se a um tipo de psicoterapia baseada em medidas estritamente físicas que, ao invés de encontrar canais de expressão para as emoções, operará um tipo de repressão das mesmas. Desta forma, pode-se pensar que o *Emotion* possui uma significância simbólica que vai para além de si mesmo, surgimento como uma necessidade do espírito do tempo (*Zeitgeist*), uma vez que nasce em um contexto de repressão das emoções, como uma crítica aos métodos médicos e psiquiátricos (Russell, 2013, p. 366

Diga-se de passagem a crítica aos métodos estritamente “físicos” e a filosofia materialista da psiquiatria, será retomado posteriormente em toda a sua obra. Pode-se mencionar a crítica à psiquiatria, aos diagnósticos, as nosologias literalistas e redutivistas, assim como o concretismo e o materialismo, como perspectivas que objetificam a alma, impossibilitando uma concepção do que há de essencial na psicologia humana, de que a alma é essencialmente mitopoética, auto criativa, mitológica, metafórica e imaginal. Como escreve na seguinte passagem de *O Mito da Análise*:

Não temos mais o menadismo correto, ou a correta loucura teléstica ritual, porque não temos o Deus. A nossa consciência misoginia e apolínea trocou-o por um diagnóstico. Assim, sem iniciação à consciência dionisíaca, só temos o Dionísio que nos atinge através da sombra, através de Wotã e do Diabo do cristianismo. Quando falta a consciência do arquétipo, que é o que dá significado à loucura, não resta nada além dos nomina laicos da psiquiatria e da sociologia comparada (Hillman, 1984, p. 240)

Na perspectiva de Hillman (1984) a psiquiatria moderna tem seu ponto de partida em um tipo de consciência misógina e apolínea, isto é, uma consciência que joga o arquétipo para a sombra, que represa o sentido subjetivo da alma, ao tornar seu significado apenas um “nome” (nominalismo), ou ao tomar o significado simbólico das representações da consciência de forma literal (literalismo), e que busca uma resposta na fisiologia ou anatomia para as questões subjetivas da alma (materialismo), impossibilitando o acesso a própria psique que pede por uma linguagem mitopoética, metafórica.

Sobre a linguagem metafórica e imaginal da alma, James Hillman (2011) em Psicologia Alquímica, afirma que a cultura ocidental está neuroticamente adoecida fixada em um tipo de linguagem unilateral da consciência que se manifesta como nominalismo, racionalismo e literalismo. Hillman nomeia essa linguagem de "apolínea", isto é, um tipo de linguagem excessivamente explicativa, que cria conceitos objetivos e compactos, culminando assim na morte da própria alma através do reducionismo de seu aspecto vital.

Em último instância, o *lócus* da neurose ocidental na perspectiva de Hillman é a linguagem conceitual explicativa que afirma o "porque" em oposição a uma compreensão do fenômeno a partir de seu caráter imaginal. Além disso, a linguagem ocidental "nega a substância e a fé em suas palavras", tratando-se de um estilo retórico do ego que literaliza os conceitos, aniquilando a consciência metafórica do "como se" que opera a distinção entre palavras e as coisas que elas descrevem (Hillman, 2011).

Em oposição a essa linguagem “literalizante” James Hillman afirma a necessidade de uma desliteralização cultural através de uma linguagem metafórica e não-neurótica, isto é, uma linguagem que não perde de vista que o conceito possui um fundo metafórico. A linguagem imaginal é formado pela “palavra-arte”, isto é, palavras almadas que surgem em oposição a conceitos puramente abstratos. A linguagem metafórica é uma tentativa de superação da neurose da cultura através da recriação de uma linguagem metafórica, portanto, uma linguagem viva que promove o *cultivo da alma[[19]](#footnote-19)* (Hillman, 2011).

A linguagem imaginal é mitopoética, ou seja, é em essência uma linguagem criadora e fundamentada na *poiesis[[20]](#footnote-20)*. Neste sentido, a linguagem imaginal afasta-se de conceitos e generalizações, aproximando-se da própria imagem sensorial da alma, tendo como finalidade a desliteralização e dessubstanciação da consciência neurótica, através de uma aproximação da imagem tal como ela se dá (Hillman, 2011).

Retomando a discussão introdutória sobre o conteúdo de sua primeira obra Emotion, pode-se afirmar como assevera Scott Becker em entrevista à Russell, que o Emotion será a primeira obra de Hillman onde é possível visualizar um *turning point* (virada de perspectiva) de uma posição discursiva lógica, racional e científica, para uma perspectiva mítica, imaginal e metafórica (Russell, 2013, p. 366-367)

Como ainda aponta Becker se em um primeiro momento Hillman parte de um estilo de retórica lógica e aristotélica, estando desde o princípio ancorado em um tipo de escrita científica/moderna/lógica, em um segundo momento abruptamente muda para uma perspectiva mítica imaginal, evocando a imagem do centauro como possibilidade sintética e essencial para unificar todas as perspectivas teóricas sobre a Emoção (RUSSELL, 2013, p. 366-367).

O centauro ocupa aqui o papel de imagem originária e arquetípica, como ilustração mitológica da relação entre a parte superior humana do seu corpo, relacionada ao homem, ao pensamento e a lógica, e a parte inferior do seu corpo associada ao animal e as emoções, sendo a imagem perfeita para resolver o conflito entre pensamento e emoção, corpo e alma. Como pontualmente afirma Becker em entrevista, como citado por Russell na biografia:

A parte mais reveladora do livro vem no final, onde o estilo retórico muda da lógica aristotélica para a imaginação mítica, quando Hillman evoca a imagem do centauro (com a cabeça e o tronco de um homem e o corpo de um cavalo). Esta imagem é usada estrategicamente para ilustrar a relação primordial entre o pensamento 'humano' e a emoção 'animal', integrando e resolvendo assim o aparente conflito de pensamento versus emoção (Russell, 2013, p. 366-367)

De acordo com Becker ainda em entrevista à Russell o *turning point* (virada de perspectiva) de uma linguagem retórica/lógica para um tipo de linguagem mítica e imaginal será característica fundamental de toda sua obra, dando ensejo para uma tendência metafórica em resposta a atitude científica/racional de sua época (Russell, 2013).

Neste sentido, pode-se concluir que desde o *Emotion* Hillman já apontada para a necessidade de um retorno à uma linguagem metafórica e imaginal, apontando para os limites da razão humana, trazendo a imagem psicológica como condição para “dissolver” as oposições lógicas do pensamento racional e meio de acesso à alma.

Em um livro dominado pela análise lógica, o estilo inesperadamente se torna muito mais típico do trabalho posterior de Hillman, onde imagens rotineiramente dissolvem oposições lógicas e revelam os limites do pensamento racionalista e categórico. É como se todo o aparato acadêmico do livro se tornasse um edifício clássico, um portal do qual o centauro emerge repentinamente (Russell, 2013, p. 366-367).

Em última análise, o *Emotion* aparece em primeiro lugar como uma crítica a linguagem cientificista e excessivamente racional de sua época, apontando para os limites das categorias racionais do pensamento. Lembremo-nos aqui da importância da filosofia kantiana para o pensamento de Hillman, como já mencionado no tópico “Dublin”, uma vez que será Kant[[21]](#footnote-21) que apontará para os limites e antinomias do pensamento racional.

Além disso, o Emotion é uma defesa de uma imaginação mítica, de um tipo de pensamento que dissolve os conflitos lógicos através da imagem, podendo ser compreendido também como uma obra crítica daquela cisão entre pensamento e emoção como ocorre no homem moderno e ocidental a partir de Descartes[[22]](#footnote-22).

Hillman estava de fato rejeitando a "metodologia científica" em favor do pensamento conceitual, mas pior ainda para a mente moderna, ele estava abandonando o pensamento conceitual completamente em favor da imaginação mítica. Nesse sentido, colocar a psicologia de volta 300 anos pode ter sido uma subestimação grosseira (RUSSELL, 2013, p. 366-367)

Ora, se a linguagem científica moderna como pensada por Hillman parte de um tipo de consciência nominalista, literalista e racionalista, sua primeira obra *Emotion* propõe uma nova linguagem mítica e imaginal, isto é, uma linguagem com imagens mitológicas, como condição de possibilidade para acessar a alma humana em sua totalidade.

Em *Encarando os Deuses* Hillman retomará a crítica a psiquiatria afirmando novamente seu caráter de ser nominalista e reduzir sempre a psicopatologia aos seus “termos” e diagnósticos, como se os fenômenos psicológicos não tivessem nenhuma ligação com a alma do sujeito que apresenta aqueles sintomas (Hillman, 1992, p. 10).

Além da psiquiatria sua crítica volta-se nesse momento também aos humanistas, enquanto aqueles que pensam a psicopatologia como uma contingência de fatores históricos/sociais e políticos, assim como as terapias humanistas “transcendentais” e orientais que pressupõe a primazia de um espírito, de uma especial de “harmonia interior” que precisa ser alcançada. Todas essas abordagens que se voltam a alma humana de uma perspectiva “externa” a ela mesma (Hillman, 1992, p. 10).

Nota-se que a busca de Hillman por uma linguagem que parta da própria alma, isto é, do fenômeno psicológico dado em si mesmo, opondo-se a qualquer tipo de interpretação “externa” ao próprio fenômeno da alma, conduzida também por uma necessidade de encontrar uma linguagem que ultrapasse “um sistema positivista do século XIX a respeito da mente e suas desordens”, o leva a postular a linguagem metafórica e mitopoética como uma linguagem arquetípica e que fala a partir da própria alma em si mesma (Hillman, 1992, p. 11).

Deve-se mencionar a viagem para Londres ao instituto de Warburg, após o rompimento com o instituto junguiano[[23]](#footnote-23), em busca de uma nova abordagem e terminologia psicológica para uma compreensão da psique que se opõe-se àquela médico-científica. Essa nova terminologia Hillman encontrará na leitura dos autores obscuros do Renascimento como Marsílio Ficino e Plotino, que lhe forneceriam tanto uma nova perspectiva sobre a alma quanto a compreensão de que a psique é essencialmente mitopoética (Russell, 2013, p. 494).

Desde 1966 em Eranos a principal tarefa da psicologia arquetípica segue o mesmo caminho de Jung, isto é, de analisar os mitos “e suas implicações para a psicologia do comportamento anormal”, propondo assim tanto uma nova causa formal para as psicopatologias, mas sobretudo uma causa arquetípica, mitológica e poética, fundamentada em uma linguagem metafórica e imaginal, uma linguagem da alma e condição de possibilidade para acessá-la. (Hillman, 1992, p. 10)

# ***Emotion* e o Método Fenomenológico**

Na “Introdução” do *Emotion* James Hillman tecerá uma crítica ao método científico moderno, optando pelo método fenomenológico para uma compreensão mais ampla e menos unilateral sobre o fenômeno das emoções. Em primeiro lugar, buscará utilizar-se do método fenomenológico para “colocar entre parênteses” as diversas teorias sobre a emoção que surgiram a partir de 1900, a fim de abordar de forma mais objetiva e direta essa temática. Seu problema de pesquisa é a possibilidade ou não de uma teoria unificadora sobre as diversas teorias científicas e parciais sobre o tema das emoções.

Como compreende Hillman a emoção é um conceito central nas teorias e práticas em psicologia e psicoterapia. Ora, as emoções ocupam papel central em todas as escolas de psicoterapia apresentando-se em diversas roupagens e interpretações diversas, surgindo também como temática nuclear de toda análise e/ou processo com vistas a transformações psicológicas. Como escreve:

Na psicoterapia, o conceito de emoção desempenha um papel significativo: a ab-reação e a catarse das emoções reprimidas no método de Freud, o complexo emocionalmente tonificado em Jung, as necessidades básicas emocionais em Horney, são conceitos essenciais para a teoria e prática dessas terapias (Hillman, 1992, p. 3)

Neste sentido, a fim de rever as diversas teorias e intepretações sobre as emoções, nas diversas abordagens e perspectivas psicológicas, em busca de uma compreensão mais ampla do fenômeno das emoções a partir de si mesmo, Hillman se apropriará do método fenomenológico, em especial da *epoché*, isto é, a atitude fenomenológica de colocar os fenômenos “entre parênteses”.

Em um primeiro momento em sua tese Hillman atêm-se as diversas teorias e perspectivas sobre as emoções. Buscará delinear como o conceito aparece na medicina psicossomática, assim como na psiquiatria, passando pelas diversas gradações de emoção enquanto excitamento, depressão, indiferença, procurando também analisar o conceito de emoções e seu papel fundamental nas terapias químicas e no tratamento dos transtornos mentais (Hillman, 1992, pp. 3-4).

Hillman enfatizará também a importância da presença deste conceito na literatura dos psicodiagnósticos, no interior de ideias como “maturidade emocional”, “apegos emocionais”, “instabilidade emocional”. Além disso, também enfatizará o aparecimento do conceito de emoção no campo da psicologia desenvolvimentista onde o tema das emoções surgirá relacionada ao desenvolvimento da primeira infância, da relação mão-bebê, como causas para os possíveis transtornos emocionais futuros (Hillman, 1992, p. 4).

Em última análise, na medida em que a ideia de “emoção” está presente em todas as áreas da vida humana, desde o ponto de vista do senso comum até as amplas teorias psicológicas, então a “emoção” torna-se uma concepção arquetípica[[24]](#footnote-24). Neste ponto, concluirá que não pode haver uma teoria científica unificada sobre o tema, já que todas as considerações teoréticas que descrevem as emoções são parciais, generalistas e conceituais, isto é, superficiais, grosseiras e literais, impossibilitando uma teoria unificada sobre esse fenômeno da alma (Hillman, 1992, pp. 8-9).

Neste sentido, a pergunta norteadora de Hillman em *Emotion* não é tanto sobre a possibilidade ou não de uma perspectiva que dê conta da complexidade deste fenômeno da alma, mas antes seu objetivo é desvelar um método que seja capaz de compreender as emoções a partir de si mesmas, fornecendo assim uma base metodológica para aborda a questão das emoções em psicologia, tornando possível uma “concordância” entre todas as sistemáticas e teoréticas psicológicas acerca desse fenômeno (Hillman, 1992, p. 8-9).

Ao pergunta-se sobre o método adequado para uma compreensão mais ampla do fenômeno das emoções, Hillman pontua: “Como podemos desenvolver uma teoria da emoção para que ela possa encontrar aprovação entre terapeutas e psicólogos sistemáticos?”, além disso, “Como nós podemos integrar as muitas teorias em uma única?”, e por último, “talvez, a investigação possa provar algo especial sobre a 'emoção', algo que dá fundamento à confusão, revelando que nenhuma integração é possível?” (Hillman, 1992, p. 9).

A escolha do método adequado para responder essas perguntas mostrou ser crucial para Hillman, conduzindo-o até a escolha do método fenomenológico que considerará como o “mais direto” para encontrar uma apreensão amplificada do fenômeno da alma a partir de si mesmo, em meio as diversas teorias generalistas, genéricas e superficiais sobre a questão da emoção. Como escreve: “Seguindo Sartre, nós Podemos ir diretamente as emoções elas mesmas e perguntar-lhes o que elas são” (Hillman, 1992, p. 9).

Envolvido com sua questão metodológico James Hillman buscará a resposta ela no pequeno livro *Emoções* de Jean Paul Sartre. Neste momento importantíssimo de distinção metodológica em sua obra, citará Sartre:

Portanto, o fenomenologista vai interrogar a emoção a partir da consciência ou a partir do homem. Ele perguntará não só o que é, mas o que ele tem para nos ensinar sobre o ser, uma de suas características é exatamente que ele é capaz de ser movimento. E, inversamente, ele interrogará a consciência, a realidade humana, sobre a emoção: o que deve ser a consciência para que a emoção seja possível, talvez até mesmo para ser necessária? (Sartre, 1948, p. 10 apud Hillman, 1992, p. 9)

Apesar da menção a Sartre, será o método fenomenológico de “colocar entre parênteses” de Husserl aquele que mais se adequará a sua intenção de abster-se das diversas teorias sobre as emoções, a fim de encontrar uma abordagem não-parcial sobre o tema. Logo em seguida mencionará o método fenomenológico de Husserl: "One must go right to the thing itself. This is the first and fundamental rule of the phenomenological method" (Hillman, 1992, p. 9).

James Hillman utiliza-se da abordagem fenomenológica enquanto método necessário para voltar-se à “coisa ela mesma”, isto é, permanecer no próprio fenômeno da alma, colocando entre “parênteses” todas aquelas teorias psicológicas e visões “externas” a própria coisa em si mesma, provenientes da ciência moderna, da lógica, da história “em suma, de todas as outras autoridades”, mantendo apenas “a autoridade do fenômeno em si”, o que nos termos da psicologia arquetípica corresponderia ao “ficar com a imagem”, como será discutido com maior profundidade a seguir (Hillman, 1992, p. 10)

Como ficará claro no Cap. 4 “Re-vendo a Psicologia”, Hillman partirá do mesmo método fenomenológico em sua obra estrutural Re-vendo a Psicologia, na qual, a fim de operar uma revisão das teorias científicas em psicologia, colocará todas as teorias entre “parênteses”, tecendo uma crítica a linguagem subjacente as teorias científicas em psicologia associadas à lógica da ciências moderna, rompendo com quaisquer teoria “externa” ao fenômeno em si mesmo.

Neste sentido, ao propor-se o método fenomenológico de retornar à “coisa ela mesma”, Hillman romperá com quaisquer compreensões “externas” ao fenômeno ele mesmo, considerando aqui também as explicações lógicas, biológicas, fisiológicas, histórias, sociológicas e religiosas, como “aparências fenomenológicas” ou “testemunhos”, metáforas ou imagens, mas nunca consideradas como verdades em si mesmas, antes como ficções ou fantasias da alma humana.

Deve-se pontuar que Hillman não se restringe tão somente a compreensão fenomenológica moderna de Husserl, embrenhando-se também em uma perspectiva fenomenológica que remonta à Tertuliano no século 2 D.C. Em sua perspectiva Tertuliano já partia de uma abordagem fenomenológica quando propõe um método de confrontação com o fenômeno através de uma série de questionamentos ao próprio fenômeno, abrindo espaço para que o fenômeno responda e de testemunha sobre si mesmo (Hillman, 1992, p. 10).

Portanto, será nos escritos apologéticos de Tertuliano onde Hillman encontrará uma clara diferenciação entre um tipo de conhecimento mais amplo sobre o fenômeno da alma, o que definirá como um tipo de “conhecimento da alma”, em oposição a um tipo de conhecimento parcial e opinativo (Hillman, 1992, p. 10).

O conhecimento da alma, como Hillman o entenderá, trata-se de um tipo de conhecimento que volta-se as coisas elas mesmas, isto porque volta-se “direto para a alma”, pedindo a ela para nos ensinar o que “ela mesma sabe”, seguindo o mesmo caminho do fenomenólogo que “irá interrogar a emoção sobre aquilo que ela mesma tem para nos ensinar”, sendo um tipo de conhecimento que se dá em oposição àquele das ciências modernas, as quais constroem uma série de hipóteses generalistas e “externas” ao próprio fenômeno (Hillman, 1992, pp. 10-11).

Neste sentido, todo conhecimento da ciência natural trata-se de um tipo de conhecer externo a própria coisa ela mesma, reduzindo-se assim a uma compreensão teorética e parcial sobre o a coisa ela mesma. Seguindo a orientação do método fenomenológico Hillman propõe colocar entre “parênteses” esses conhecimentos, tomando as diversas teorias apenas como pontos de partida para chegar à uma compreensão mais ampla do fenômeno da alma.

Interessante notar como Hillman apreende os diversos conhecimentos acerca de um mesmo fenômeno como “testemunhas” da alma daquele fenômeno, tomando emprestado o termo “testemunha” da filosofia de Tertuliano. Portanto, as diversas "testemunhas”, são os diversos conhecimentos, interpretações e confabulações sobre um mesmo tema, todas elas interpretações parciais de um fenômeno da “alma[[25]](#footnote-25)” mais amplo.

Para fundamentar sua escolha sobre o método fenomenológico Hillman citará Husserl *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*:

Assim, todas as ciências que se relacionam com este mundo natural, embora nunca sejam tão firmes para mim, embora me preencham com maravilhosa admiração, embora eu esteja longe de pensar em se opor a elas no menor grau, eu desconecto todas elas, eu não faço absolutamente nenhum uso de seus padrões, eu não me apropriei de uma única das proposições que entram em seus sistemas, mesmo que seu valor de evidência seja perfeito, eu não tomo nenhum deles, nenhuma delas me serve como uma fundação – além disso, isto é, como se entende, na maneira como essas próprias ciências o entendem, como uma verdade sobre as realidades deste mundo (Hillman, 1992, p. 10, apud, Husserl, 1931, p. 111)

Deve-se apontar para o fato de que Hillman possui uma compreensão própria sobre o método fenomenológico, apropriando-se em primeiro lugar da crítica às ciências naturais como Husserl as apresenta em *A Ideia da Fenomenologia (Cinco Lições)* e em *Ideias para uma Fenomenologia Pura*.

Na concepção husserliana o conhecimento obtido através da ciência é um tipo de conhecimento parcial sobre o fenômeno que se dá através de derivações empíricas, induções e deduções. A crítica de Husserl às ciências da natureza volta-se a impossibilidade destas últimas declararem um conhecimento essencial e/ou puro sobre os fenômenos, isto porque seu tipo de conhecimento sempre será determinado por um sistema teórico já dado e externo em relação a coisa ela mesma (Husserl, p. 29).

Por outro lado, a investigação metodológica de Hillman também citará o trabalho de Seneca e Scheler. Em um primeiro momento, Hillman afirma que a investigação fenomenológica que se propõe sobre a temática das emoções requer uma análise de uma única emoção, citando como exemplo a análise de Seneca em seu trabalho filosófico sobre a raiva, assim como o trabalho de Scheler sobre a simpatia. Em sua concepção ambos esses trabalhos “ficam com a própria imagem”, em outras palavras, principiam no próprio fenômeno como ele se dá, a partir de si mesmo.

Portanto, seguindo os passos dos fenomenologistas, citando Sartre como exemplo, Hillman buscou voltar-se diretamente para as teorias das emoções, perguntando-se sobre como elas aparecem a partir de si mesmas, atendo-se a cada uma delas como uma testemunha sobre como a emoção aparece à consciência humana. Como Hillman escreve:

We can nevertheless follow the phenomenologists-Sartre in particular-in the way in which we approach the theories of emotion, turning to them directly, taking them as they appear, and asking them what witness each bears about emotion, about consciousness and about man (Hillman, 1992, p. 11).

Em última instância, a linha de raciocínio de Hillman segue o caminho da diferenciação entre método fenomenológico e método experimental, um opondo-se ao outro, e em seguida, apoiando-se em uma reflexão Sartreana e Husserliana, Hillman refletirá que enquanto tomarmos os fatos literais nunca chegaremos às essências, isto é, as coisas elas mesmas. Neste ponto Hillman citará Sartre: “essences and facts are incommensurables, and one who begins his inquiry with facts will never arrive at essences” (Hillman, 1992, p. 11).

Hillman usa com frequência o termo "*bracket out*" de sua versão inglesa do *Ideias* de Husserl, termo que em português significa a atitude de "colocar entre parênteses" nossos pressupostos pré-reflexivos, isto é, a *epoché* husserliana. Neste sentido, Hillman apoia-se fundamentalmente não naquela argumentação husserliana sobre alcançar uma “essência pura” dos fenômenos, mas antes sobre a necessidade de “colocar entre parênteses” o conhecimento parcial das ciências naturais e do método experimental, a fim de não apreende-los como absolutos e assim ultrapassar uma compreensão unilateral sobre o fenômeno das emoções (Hillman, 1992, p. 11).

Como clarifica Zahavi (2015) o significado fundamental da fenomenologia de Husserl, enquanto uma nova ciência rigorosa, é a crítica das suposições das ciências positivistas, seus pressupostos epistemológicos e metafísicos. Como escreve: “a tarefa da fenomenologia é tematizar e clarificar as questões filosóficas fundamentais, que dizem respeito ao ser e à essência da realidade efetiva” (Hillman, 1992, p. 66).

Neste sentido, a tarefa fenomenológica é ir além dos pressupostos epistemológicos e metafísicos daqueles sistemas teóricos que partem de uma postura naturalizada, afastando-se da concepção de uma crença absoluta em uma realidade conceitual e independente da consciência e experiência humanas (Zahavi, 2015).

O método fenomenológico para voltar-se a dação das coisas elas mesmas deve sempre evitar a ingenuidade da postura “natural”, assim como as hipóteses especulativas que tendem a designar a realidade de acordo com uma teoria transcendental e/ou fora da própria experiência. Para realizar tal intento a fenomenologia atem-se à essas atitudes naturais, as diversas teorias, apenas para coloca-las entre “parênteses”, através da epoché ou redução fenomenológica (Zahavi, 2015, p. 68).

Pode-se afirmar que a proposta de Hillman faz justiça ao método fenomenológico na medida em que se propõe colocar entre parênteses as diversas teoréticas sobre a emoção, a fim de “superar” os pressupostos “metafísicos” e “naturalistas” das preconcepções generalistas sobre esse tema essencial em psicologia. Posteriormente veremos no Cap. 4 que em *Re-vendo a Psicologia* Hillman propõe colocar “entre parênteses” ou “enxergar através” das diversas teorias psicológicas, propondo através do método fenomenológico uma crítica a linguagem científica, nominalista e literalista, que atravessa a psicologia moderna, tendo como finalidade uma reversão dessas concepções unilaterais em psicologia.

O método da ciência moderna para Hillman está ancorado em uma tradição nominalista, chamando a atenção para o fato de que o método científico trata-se, em outras palavras, do antigo nominalismo “em um novo vestido”. O nominalismo e o conceitualismo serão bastante trabalhados em sua obra posterior, especialmente em Psicologia Alquímica onde a linguagem nominalista opõe-se a um tipo de linguagem imaginal e metafórica[[26]](#footnote-26).

No que concerne ao texto de sua tese, Hillman associa o nominalismo a um tipo de totalitarismo da razão, ao citar a obra de George Orwell[[27]](#footnote-27) *1984* e Thomas Hobbes, exemplificando o nominalismo como um tipo de convenção arbitrária, imposta de “fora” para “dentro”, como todo tipo de sistema teorético, operando assim uma redução do que há de vital e inconsciente nos fenômenos da alma (Hillman, 1992, p. 15).

Na concepção de Hillman o nominalismo nega o valor da realidade psicológica omitindo o aspecto subjetivo e psicológico. Como afirma Hillman:

A atitude do nominalismo moderno, como sua contraparte tradicional, busca cortar a lógica do intelecto racional de sua conexão viva com a psique, se essas influências psicológicas são chamadas de "fé" no mundo do Occam, "metafísica" por Carnap, ou "emoção" em Reichenbach (Hillman, 1992, p. 16).

Neste sentido, o nominalismo ao operar um corte entre o intelecto e a psique, a alma humana, conduz a ciência moderna a aproximar-se do logicismo da navalha de Occam, ao positivismo lógico de Carnap, ceifando a possibilidade de relação da razão com a alma. Tal procedimento é essencial na ciência moderna afim de esvaziar tautologias e contradições, a lógica da pesquisa científica moderna esteriliza e restringe o fenômeno da alma (Hillman, 1992, p. 16).

Neste sentido, o método científico moderno torna-se inaceitável para a resolução dos problemas em psicologia, uma vez que este método possui em seus fundamentos aquela atitude de exclusão dos aspectos psicológicos e subjetivos como ponto de partida para o desenvolvimento explanatório, lógico e racional de suas hipóteses (Hillman, 1992, p. 16).

Como demonstrado, Hillman rejeita a lógica do cientificismo moderno na medida em que esse opera a partir de uma atitude nominalista que reduz a realidade psicológica da alma aos termos da lógica e da razão sistemática, ignorando por completo a realidade psicológica, sua qualidade de ser uma entidade viva, espontânea e irredutível a operacionalizações científicas.

Em última instância, James Hillman buscará a partir do método fenomenológico um meio de superação de um tipo de conhecimento estritamente científico, empírico, lógico, conceitual, considerando-o um tipo de conhecimento imposto de “fora para dentro” e que desconsidera a realidade subjetividade e psicológica da alma.

Em *Re-vendo a Psicologia* a moderna visão de mundo será compreendida por Hillman como metafísica e científica, essa perspectiva bane a subjetividade do mundo, sendo que toda psicologia fruto dessa visão refreia uma compreensão profunda sobre a própria *psyché* (alma). Como Hillman escreverá:

A psicologia, cujo próprio nome deriva de alma (*psyché*), refreou a alma de aparecer em qualquer lugar que não seja aquele sancionado por essa moderna visão de mundo. Assim como a ciência e a metafísica modernas baniram a subjetividade almada do mundo externo de eventos materiais, a psicologia negou autonomia e diversidade de almas ao mundo interno dos eventos psicológicos (Hillman, 2010, p. 41).

O “colocar entre parênteses” fenomenológico, a *epoché*, suspende os pressupostos científicos e metafísicos sobre o fenômeno a fim de vislumbrar a coisa a partir de si mesma. Posteriormente em sua obra James Hillman definirá o “ficar com a imagem” como o pilar central de seu método, buscando ater-se a ela como “primeiro dado psicológico”, suspendendo qualquer interpretação, representação ou simbolização, não aceitando nada “além de si mesma” (Hillman, p. 31)

Na medida em que Hillman segue os passos de Jung ao afirmar que “psique é imagem” (JUNG, OC 13, §75[[28]](#footnote-28)), assume que permanecer “fiel à imagem” (JUNG, OC 16/2, § 320) é um princípio da psicologia arquetípica, contrariando assim as teorias de fundo interpretativo, já que encara a interpretação como um ato reducionista, na medida em que está distorce o sentido da própria imagem ao reduzi-la ao seu significado (HILLMAN, 1983 p. 57). Assim como o método fenomenológico pretende a volta às coisas elas mesmas (BROOKE, 2000, p. 3) a Psicologia Arquetípica insiste no “ficar com a imagem” como o pilar central de seu método, já que as imagens são os dados básicos da vida psíquica, “são tantos os materiais crus quanto os produtos acabados da psique”, são completas em si mesmas, antes mesmo de qualquer interpretação de seu significado, auto criativas, espontâneas e o movo privilegiado de acesso à alma (HILLMAN, 2010, p. 29).

Portanto, ao perseguir a regra básica da Psicologia Arquetípica de ater-se a própria imagem, Hillman buscará, ao mesmo tempo, ater-se ao que há de mais essencial naquele fenômeno anterior a qualquer postura conceitual ou ideia pré-concebida. O “ficar com a imagem” corresponde ao método fenomenológica, perspectiva a partir da qual Hillman busca se ater fiel à própria imagem, no modo como ela se dá na experiência humana.

Como veremos no próximo Capítulo, em *Re-vendo a Psicologia,* Hillman se opõe a um tipo de conhecimento literal e nominalista, considerado por ele como um tipo de conhecimento externo a perspectiva subjetiva da alma, propondo assim um nova psicológica que principia na alma, que é fenomenologicamente “fiel a imagem”, estando por isso além de qualquer redutivismo e objetivismo.

Apesar de propor uma atitude fenomenológica ainda assim, ao citar Tucidites e argumentar que já há uma atitude fenomenológica em sua proposta de um “conhecimento da alma”, vemos que sua atitude fenomenológica incorpora elementos neoplatônicos, ao inserir a ideia de “alma” como um tipo de conhecimento fenomenológico, Hillman está se apropriando da atitude fenomenológica a sua própria maneira, inserindo assim elementos neoplatônicos em sua concepção. Veremos a seguir como essa mistura entre ater-se ao fenômeno ele mesmo, o ser “fiel a imagem”, assim como a atitude de “enxergar através”, enquanto elementos de sua *via negativa* (Hillman, ano), se mesclará com uma atitude que procura sempre uma descida ao mundo da alma, ao reino imaginal e a fantasia, entrelaçando-se aos elementos neoplatônicos de sua atitude.

# **A Critica a Ciência Moderna e o Método Fenomenológico em *Emotion***

Como mencionado James Hillman não guarda muitas esperanças quanto a uma explicação por meio do método experimental das ciências naturais para uma compreensão mais ampla dos fenômenos da alma. De acordo com ele a abordagem científica restringe-se a “fatos sobre a provocação da emoção, o 'assento' neurológico da emoção, o reconhecimento da emoção, as mudanças fisiológicas na emoção”, impossibilitando uma compreensão do fenômeno da alma em sua totalidade, a partir de si mesmo (Hillman, 1992, p. 12).

Por outro lado, como Hillman argumenta, quando a ideia de emoção é tomada a partir de si mesma, então ela não poderá ser medida através dos procedimentos e situações laboratoriais, isso porque uma definição objetiva dos fenômenos da alma é sempre parcial, sem nunca apreender a alma em sua totalidade. Sobre os procedimentos e técnicas laboratoriais Hillman citará como exemplo os testes e avaliações psicológicas como o teste psicogalvânico, os testes de Rorschach, técnicas de introspecção, investigações anatômicas e neurológicas, assim como tentativas de reconhecimento das emoções através das expressões faciais (Hillman, 1992, p. 12).

Em todos esses casos, nos quais busca-se apreender o “fato” das emoções a partir de experimentos empíricos, não se pode deixar de notar a quantidade imensurável de variáveis intervenientes e a impossibilidade de uma única resposta “conclusiva” para o fenômeno da alma, apenas um amontoado de resultados que variam de um experimento para o outro, tendo como produto final tantas definições quanto métodos experimentais. Como escreve Hillman: “Cada situação é diferente. Os fatos não batem. Assim, apesar da riqueza de experimentos, poucas leis decisivas são obtidas” (Hillman, 1992, p. 12).

Deve- enfatizar que sendo as emoções fenômenos da alma isso os torna únicos, singulares e subjetivos, assim como espontâneos e irracionais. Na concepção de Hillman os fenômenos da alma não podem ser compreendidos através de métodos lógico/racionais, impossibilitando que qualquer método experimental seja suficiente para fixar uma definição clara e objetiva sobre o tema (Hillman, 1992, p. 12).

Neste ponto de sua argumentação o pensamento de James Hillman anda lado a lado tanto com o antinaturalismo que foi ponto de partida para a fenomenologia de Husserl, quanto com a perspectiva crítica em relação as ciências positivas, ao materialismo e o fisicalismo, da Fenomenologia-existencial de Sartre, Heidegger e Merleau-Ponty, especialmente a partir dos argumentos que posicionam a própria existência humana como prioridade em relação a um tipo de conhecimento científico que “coisifica” o próprio existir.

Do ponto de vista de Hillman as diversas teorias científicas sobre a emoção aparecem como testemunhas, ou modos de apreensão “secundários”, “aparências fenomenológicas” de um mesmo fenômeno da alma mais amplo. Neste sentido, podemos compreende-las como modos de olhar ou perspectivas sobre esse fenômeno da alma humana.

Por outro lado, como adverte Hillman (1992), ater-se a essas definições como se elas fossem as definições últimas, como se uma perspectiva pudesse esgotar a possibilidade de conhecimento sobre a coisa, então isso nos levaria somente a novas dificuldades e não a solução do problema. Para Hillman a observação empírica das ciências naturais equivale a um primeiro estágio de hipóteses explanatórias que variam de acordo com o método aplicado, a imensidão e a diversidade dessas hipóteses impossibilitam a pretensão de uma teoria unificada.

Portanto, nenhuma hipótese irá encontrar total validação no interior de outras teorias experimentalistas, já que não há concordância entre hipóteses que não derivadas do mesmo método. Porém, a intenção de Hillman não é “ridicularizar ou punir tais métodos tanto quanto longe eles podem ir, uma vez que o desenvolvimento de uma variedade de observações e hipóteses contraditórias é o próprio sangue vital da ciência” (Hillman, 1992, p. 13).

Neste sentido, Hillman reflete que essa variedade de hipóteses geradas pelas ciências naturais não deve ser considerada negativa, porém a grande variedade de conhecimentos parciais sobre o fenômeno afasta-se de uma compreensão a partir do fenômeno da alma tomado em si mesmo. O conhecimento da ciência natural enquadra a realidade espontânea da psique no interior de suas teorias científicas, tornando o fenômeno da alma um recorte parcial da coisa ela mesma (Hillman, 1992, p. 13).

Ainda assim mesmo se buscarmos construir uma única teoria integrando todas as hipóteses disparatadas de cada uma das teorias, aceitando e verificando todas as hipóteses que existem em todos os campos da ciência empírica acerca dos fenômenos psicológicos, ainda assim ao final seríamos obrigados a reduzir todas as hipóteses a uma linguagem neutra, a um conjunto lógico de sinais idênticos, a um tipo linguagem matemática, perdendo mais uma vez de vista o fenômeno em si mesmo (Hillman, 1992, pp. 12-13).

Através dessa redução, as hipóteses se tornariam fatores de um sistema de operações totalmente definido. A série de hipóteses poderia, assim, ser testada de acordo com a lei do sistema, aquelas que não conseguiram provar poderiam ser descartadas, deixando-nos com uma teoria verificada de emoção (Hillman, 1992, p. 12-13)

Porém, apesar da engenhosidade do método, seu sucesso dependeria do fenômeno dado em si mesmo enquadrar-se no interior de um universo de discurso pré-estabelecido, podendo ser descartado em casos de não concordar com a lei do sistema operacional anterior a própria experiência.

Ao estabelecer essa concordância operacional sobre os termos-chave da teoria como ‘emoção’, ‘energia’, ‘inconsciente’, ‘transtorno’, ‘situação’, a teoria passa a aceitar apenas aquilo que estiver de acordo com a definição dada *a priori* para os termos já definidos conceitualmente. Por outro lado, os fenômenos da alma, como a emoção a qual Hillman está especialmente debruçado em sua tese, não encontra um “universo” de discurso possível já que não há concordância acerca de suas definições conceituais (Hillman, 1992, p. 13).

Em última análise, o afastamento de James Hillman da linguagem cientificista e a escolha pelo método fenomenológico se dá porque o primeiro busca tornar claro e objetivo o fenômeno da alma. Na perspectiva de Hillman os fenômenos psicológicos não poderiam ser reduzidos a termos neutros, sinais lógicos e matemáticos, já que possuem “múltiplas matizes”, sendo “paradoxais e ambíguos”, “metafísicos” e cheios de sobretons irracionais e cheios de sobretons irracionais, quais os filósofos do positivismo lógico como Schlick, Carnap, Mach e Neurath insistiram em "purgar" do estatuto de ciência (Hillman, 1992, p. 14).

Como Hillman deixará claro “essa posição, seja ela chamada de “operacionalismo”, “concepção do mundo científico” (*wissenschaftliche Weltauffassung*), ou “positivismo lógico” - sempre tenta limitar o significado ao atribuído por definição”. Ora, a regra do que é significativo no interior da “concepção do mundo científico” deriva diretamente do “reino muito limitado de uma consciência racional” (Hillman, 1992, p. 14).

Por outro lado, os fenômenos da alma humana não têm seu valor atribuído pela consciência já que derivam antes de modelos e imagens inconscientes. O fenômeno da alma inconsciente, nas palavras de Hillman, “não pode ser reduzido a definições impostas pela consciência”, isto porque a dimensão inconsciente do conceito “faz do conceito uma realidade viva”, que “persiste através do tempo, com associações históricas e sociológicas, implicações éticas e qualidades psicológicas[[29]](#footnote-29)” (Hillman, 1992, pp. 14-15)

Desta maneira, o afastamento de Hillman da linguagem da ciência natural se dá porque está opera um tipo de redução e operacionalização dos fenômenos psicológicos da alma. Pelo contrário, James considera a realidade da alma uma "realidade vivida", com história e implicações éticas, isto é, um modo de ser e agir, que não pode simplesmente ser reduzido a uma linguagem lógico/matemática.

Neste ponto, a argumentação de James Hillman aproxima-se da perspectiva fenomenológico-existencial que considera que o ser humano não pode ser reduzido a uma apreensão categorial e esquemática de seu ser. Como vimos, o monismo materialista tende a “coisificar” e operacionalizar a existência, quando, por outro lado, a fenomenologia-existencial propõe que é o próprio ser humano que dá sentido e significado para a ciência, não o contrário.

Em um segundo momento, James Hillman busca fazer uma sobreposição entre o método fenomenológico e a ideia de amplificação da Psicologia Profunda de Jung, defendendo a amplificação em símbolos gerais como um modo de se aproximar do significado das diversas concepções psicológicas sobre as emoções, opondo-se a quaisquer limitações delas a convenções racionais ou signos específicos da consciência (Hillman, 1992, p. 16).

Neste momento Hillman compreenderá a amplificação simbólica como semelhante ao método fenomenológico, em primeiro lugar porque aproxima-se das diversas teorias parciais como apreensões fenomenológicas possíveis, através das quais propõe-se um trabalho intuitivo de redução fenomenológica as coisas elas mesmas. Em segundo lugar porque apreenderá à amplificação como um modo de circunscrever o fenômeno da alma em todas as perspectivas possíveis, admitindo tanto as definições racionais e conscientes, assim como outros níveis de significado (Hillman, 1992, p. 16).

Encontrará na amplificação uma atitude fenomenológica *per excellence*, uma vez que tal método, como o método fenomenológico, “inclui declarações de fatos e declarações de essências”, estando aberto as apreensões e evidências da ciência natural sem perder de vista a objetividade em relação aos fenômenos da alma, sem buscar restringi-la ou enquadra-la no interior de um sistema teorético.

Mais um motivo para a amplificação parecer fenomenológica à Hillman é porque ela permite o fenômeno falar a partir de si mesmo. Como escreve: "isso impede a construção de compartimentos entre o intelecto e outros aspectos da psique, entre lógica e psicologia, o que poderia cortar uma investigação racional desse tipo da vida da realidade psicológica" (Hillman, 1992, p. 16)

Por outro lado, apesar do método da amplificação despertar grande interesse de Hillman, despontando como uma possível ponte entre o método científico e o fenomenológico, ainda assim encontrará obstáculos no momento de aplicação desse método devido à ausência de uma estrutura sistematizada, tornando a amplificação insuficiente para seu objetivo. Em última análise, o abandono da amplificação como possibilidade o faz decidir definitivamente pelo método fenomenológico (Hillman, 1992, p. 16).

Em última instância, a fim de apreender o fenômeno da alma a partir de si mesmo, tema restrito em sua tese ao fenômeno especifico das emoções, James Hillman concluirá que o método fenomenológico mostrar-se-á como sendo o ideal. Por outro lado, não pretende utilizar-se desse método de acordo com a sistemática fenomenológica clássica como proposta por Husserl ou qualquer outro fenomenólogo, propondo um novo caminho para voltar as coisas elas mesmas (Hillman, 1992, p. 17).

Pode-se afirmar que mesmo diante de um abandono da ideia de amplificação, ainda assim a influência da psicologia profunda de Jung conduz Hillman a criação de um novo modo de pensar o seu próprio método fenomenológico. Em sua concepção o método fenomenológico é uma espécie de amplificação das diversas hipóteses e teorias sobre o fenômeno, como um método de ver os diferentes pontos de vista determinados historicamente sobre o fenômeno das emoções e assim ater-se a esses pontos de vista como partes de um “todo”, ramificações de uma complexidade (Hillman, 1992, p. 18).

Por último, o método fenomenológico tal como compreendido com James Hillman aparecerá na 3º parte de sua tese, na qual se apropriará do sistema das 4 causas aristotélicas (Formal, Eficiente, Final e Material) como um caminho possível para compreensão da temática das emoções. O que nos interessa aqui é o modo como compreende as quatro causas não como simples partes de um “todo”, mas antes como um processo que atravessa a totalidade, cada uma delas como uma “aparência fenomenológica” do todo. Como deixará claro na seguinte passagem:

Eles se completam e são mutuamente interdependentes para o significado. Juntos, formam um complexo através do qual cada um reúne seu significado. Cada um se coloca no todo como um aspecto de todo esse. Cada um é uma aparência fenomenológica do todo, não uma mera parte dele (Hillman, 1992, p. 21).

Neste sentido, James aproxima-se da teoria aristotélica tendo como ponto de partida o método fenomenológico, compreendendo as quatro causas não como meras partes do “todo”, mas como aparências ou aspectos de uma complexidade mais ampla. Seguindo o mesmo raciocínio, torna-se claro como Hillman compreende o método fenomenológico como aquele que se apropria das diversas teorias psicológicas como aparências de um “todo” complexo, cada qual uma testemunha do modo como aquele fenômeno da alma “aparece à consciência do homem” (Hillman, 1992, p. 21).

Em última análise, Hillman compreende o método fenomenológico aquele que torna possível ater-se as diversas teorias como metáforas ou perspectivas possíveis sobre um mesmo fenômeno da alma, proporcionando uma apreensão mais ampla e complexa da totalidade daquele fenômeno. Como escreve:

Chegaremos à origem, natureza e propósito da emoção através da fenomenologia das teorias da emoção: tomando-as cada uma como elas aparecem e perguntando-lhes que testemunho o urso sobre a emoção, sobre consciência e sobre o homem (Hillman, 1992, pp. 21-22)

Desta forma, o método fenomenológico adotado por Hillman é aquele que recusa dar total autoridade e validade para apenas um ponto de vista teórico, recusando assim a adotar uma posição, a tomar um lado, arriscando assim a fixar-se a um ponto de vista unilateral. Em outras palavras, a postura fenomenológica adotada por Hillman permite-o circuambular[[30]](#footnote-30) o problema, o fenômeno da alma em si, a fim de alcançar uma imagem do todo e não de suas partes (Hillman, 1992, p. 22).

Nas palavras de Hillman o método fenomenológico adequa-se perfeitamente diante da complexidade do fenômeno da alma. Em suas palavras: “Uma vez que cada método é uma maneira de ver as coisas e cada teoria ou hipóteses uma declaração sobre as coisas, oferecemos este método como o adequado para ir sobre fenômenos complexos” (Hillman, 1992, p. 22)

Então, Hillman não propõe uma análise e explicação acerca do complexo fenômeno psicológico, afim de defini-lo a partir do que ele é, dessa ou daquela forma, mas antes segue a regra de ouro da Psicologia Arquetípica o “ficar com a imagem”. Como esclarece na passagem:

Deve-se literalmente "ir sobre", *circuambulando*, o fenômeno, assim como um peregrino vê seu santuário de todas as direções, deixando-o permanecer intacto em sua dignidade, deixando-o falar e ter seu *Wirkung* (Hillman, 1992, p. 22)*.*

Como veremos a seguir, em *Re-vendo a Psicologia* Hillman propõe um mesmo tipo de circuambulação fenomenológica sobre as diversas teorias científicas psicológicas, propondo um movimento de revisão da psicologia a partir de uma crítica a linguagem nominalista e literalista que constitui.

Por outro lado, ao colocar a ideia de alma neoplatônica como central a sua psicologia, Hillman entrelaça sua atitude fenomenologia com a a noção de alma do neoplatonismo. A atitude fenomenológica adotada por Hillman recusa adotar uma posição fixa diante do fenômeno da alma, sua atitude torna-se circular na medida em que ele circuambula em torno de um mesmo fenômeno a partir de diversas perspectivas, hipóteses ou teorias possíves. Por outro lado, sua atitude incorpora a ideia neoplatônica de Alma, sendo o próprio circuambular o movimento repetitivo da alma de acordo com o filósofo neoplatônico Plotino. De acordo com Hillman para Plotino o caminho da alma é repetitivo e circular. Neste sentido, há um entrelaçamento entre a atitude fenomenológica diante da imagem e um movimento de repetição e circular.

Hillman entrelaçará a atitude fenomenológica de de *circumabulatio* em relação as imagens, com a concepção de alma como central a sua psicologia, incorporando elementos neo

# **A Presença da Fenomenologia em *Re-vendo a Psicologia***

Neste capítulo buscaremos compreender como se dá o desdobramento do método fenomenológico sedimentado e exposto em *Emotion* de "voltar as coisas mesmas" e "colocar entre parênteses" na obra *Re-vendo a Psicologia*. Como veremos a atitude fenomenológica de "colocar entre parênteses" terá implicação na atitude psicológica de "enxergar através" dos fenômenos, movimento central para a revisão de uma psicologia baseada na ciência moderna e positiva, como Hillman propõe nesta obra.

Veremos também que a crítica central de James Hillman é o literalismo e a unilateralidade presentes tanto no ponto da psicologia enquanto ciência, vinculada assim ao ponto de vista materialista, fisicalista e cientificista, quanto ao literalismo das concepções metafísicas de mundo, o ponto de vista espiritualista e transcendental. Neste sentido, a crítica de Hillman as narrativas literais e totalizantes é atravessada por uma perspectiva fenomenológica-existencial que ao reafirmar o existir humano como ponto central de sua reflexão, opõe-se frontalmente as visões de mundo extremistas do monismo espiritualista e materialista.

Em última instância, veremos também a crítica fenomenológica as bases filosóficas e epistemológicas da psicologia moderna enquanto ciência, seus fundamentos unilaterais e literalistas, assim como a crítica de Hillman ao subjetivismo e a psicologia centrada no ego, nos conduz a proposta de Hillman de um novo “ponto de partida” para as investigações psicológicas, a alma. Se a Fenomenologia-existencial reposicionada o Ser, o existir, como seu ponto de partida, o ponto “intermediário” entre as filosofias materialista e espiritualista, James Hillman por sua vez, definirá a alma como esse “campo intermediário”, como uma perspectiva em oposição as interpretações unilaterais, substancialistas e literais em psicologia.

# **4.1. Re-vendo a Psicologia: Ponto de Vista Histórico**

De acordo com Russel (2013) já em sua palestra na conferência de Eranos de 1966 nomeada “*On Psychological Creativity*” Hillman trará a primeira vez o termo “Psicologia Arquetípica” como uma psicologia que tem como foco central a alma e mantem-se fiel à imagem. Por outro lado, será apenas na obra *Re-vendo a Psicologia* onde Hillman irá estruturar as ideias base de sua Psicologia Arquetípica.

As críticas ao pensamento metafísico da psicologia analítica de Jung e as tendenciosas narrativas “totalizantes” e monoteístas, seriam substituídas por uma compreensão de uma psique politeísta e plural tal como será apresentada em *Re-vendo*.

Em 1969 James Hillman afasta-se do instituto rompendo também com as bases epistemológicas da psicologia junguiana clássica. As críticas ao pensamento metafísico da psicologia analítica de Jung e as tendenciosas narrativas “totalizantes” e monoteístas, seriam substituídas por uma compreensão de uma psique politeísta e plural tal como será apresentada em Re-vendo.

Como dirá Hillman (1989) em *Entre-Vistas*, será nesse momento da crise de 69-71 onde o livro da "re-visão" da terapia estava se formando. O *Re-vendo a psicologia* partiria de uma crítica interna aos próprios fundamentos da Psicologia Analítica e as bases médico-científicas da psicologia (Hillman, 1989, p. 113). Deve-se lembrar que nesse período, Hillman irá visitar o instituto Warburg em Londres em busca de encontra em Ficino, filósofo Renascentista, uma nova terminologia mitopoética em oposição a uma terminologia médico-psiquiátrica em psicologia (Russell, 2013).

Neste sentido, a obra *Re-vendo a psicologia* surge após a separação do pensamento clássico junguiano e como uma crítica a este último, servindo como sedimento e estrutura à Psicologia Arquetípica vindoura, sendo que será nessa obra onde Hillman apresentará seu modo fenomenológica de pensar a alma, seus conceitos básicos e fundamentos epistemológicos.

O *Re-vendo a psicologia* apresentará uma nova base epistemológica e um novo modo de se pensar psicologia, opondo-se aos modelos desenvolvimentistas e médico-científicos em psicologia. A psicologia arquetípica, tal como fundamentada nesta obra, lança uma crítica as psicologias com bases estritamente científicas, partindo de uma base fenomenológica, deslocando-se de uma visão kantiana e metafísica para uma compreensão fenomenológica (Hillman, 1988; Hillman, 2010)

# **Re-vendo a Psicologia: a Perspectiva Fenomenológica de “Enxergar-através”**

Para Gustavo Beck (2015) o *Re-vendo a Psicologia* de James Hillman pode ser encarado como uma revolução histórica e imaginal que condiz ao seu próprio contexto histórico. Após a morte de Jung uma nova onda de pensamentos fomentada pelo desconstrutivismo pós-moderno fariam parte do mesmo nascedouro que se tornaria posteriormente a Psicologia Arquetípica. Para Beck a própria Psicologia Arquetípica nasce de uma tendência histórica que serve como ponto de virada em relação ao entendimento convencional de Psicologia em Zurique (Beck, 2015, p. 16).

Na perspectiva de Beck a revolução cultura proposta pela psicologia arquetípica, especialmente pontuada no *Re-vendo a Psicologia*, é a denúncia do que Hillman metaforicamente pontua em seu trabalho como “a tirania implícita nas buscas monolíticas por significado” (Beck, 2015, p. 17). Ao afirmar em Re-vendo “este livro não é sobre o Self” (Hillman, 2010, p. 19), a crítica de Hillman direciona-se pontualmente as perspectivas monolíticas e unilaterais da cultura ocidental moderna, isto é, sua crítica volta-se as tendências a erigir sempre um único significado, um único Deus, fantasia presente na psicologia junguiana clássica a partir das ideias de unidade e Self (Beck, 2015, p. 17).

Portanto, o *Re-vendo a Psicologia* pode ser lido como uma busca de “destronar a fantasia dominante que governa nossa visão de mundo, em última instância, como uma unidade - que o real sentido, a real beleza e a real verdade requerem uma visão unificada" (Beck, 2015, p. 113). Neste sentido, a crítica de Hillman volta-se ao movimento da cultura ocidental de criar narrativas “totalizantes”, aquela tendência a reduzir as perspectivas da alma a literalismos concretos, a essências e/ou substâncias fechadas em si mesmas, visões unilaterais do mundo, expressar tanto através do materialismo, quanto do espiritualismo metafísico, impossibilitando a compreensão da alma enquanto perspectiva (Beck, 2015, p. 113).

Em primeiro lugar, a obra *Re-vendo a Psicologia* é uma crítica e uma revisão da própria psicologia enquanto ciência moderna e positiva. De acordo com Hillman (2010) a psicologia, tal como a concebemos na modernidade, está fundamentada em um tipo de linguagem científico-psiquiátrica atravessada por uma postura literalista, nominalista, materialista e metafísica, ao propor uma “revisão” da psicologia, notamos mais uma vez a presença do método fenomenológico de “colocar entre parênteses” a linguagem cientificista em psicologia, em sua própria perspectiva psicológica, Hillman propõe-se a “enxergar-através” do espírito científico que atravessa a psicologia moderna, “enxergar através” das perspectivas teóricas unívocas e unilaterais em psicologia.

Em outras palavras, a obra Re-vendo a Psicologia de 1975, égide do segundo movimento de sua obra, período “polêmico” e crítico em relação, por um lado, as bases filosóficas e epistemológicas da psicologia como ciência, opondo-se à atitude literalista, nominalista e demasiadamente concreta sobre o fenômeno psicológico, por outro lado, uma crítica as bases metafísicas da psicologia analítica clássica, opondo-se sua tendência a narrativas “totalizantes”, rompendo assim com as verdades dogmáticas e metafísicas em psicologia, propondo em seu lugar uma perspectiva fenomenológica sobre o fenômeno psicológico.

O literalismo, como Hillman o concebe, é o verdadeiro “inimigo” de uma perspectiva fenomenológica em psicologia. Ora, como afirma Hillman, o literalismo confina o campo da psicologia "num ramo do fundamentalismo místico", tornando o estudo da alma em uma espécie de "relato literal unidimensional de e sobre a ficção chamada "eu" (Hillman, 2010, p. 18). Além disso, o literalismo ao ater-se a um tipo de "conhecimento concreto dos fatos", reduzindo assim as imagens da alma em fatos concretos e objetivos, tornando-os dogmas ao submete-los a avaliações científicas e literais (Hillman, 2010, pp. 45-47).

Em última instância, Hillman (2010) categoriza tanto uma postura materialista quanto uma postura espiritualista como potencialmente unilateralista, unívocas, literais, na medida em que encerram a *psyché* no interior de uma visão concreta, confinada e unilateral. Como afirmará Hillman (2010): "O inimigo da *psyché* é a *physis*”, isto porque esquecemos que podemos “enxergar através” das “coisas materiais ou da vida concreta”. Nas palavras do próprio Hillman:

O inimigo da *psyché* é a *physis*, da maneira como aparece, concreta ou abstratamente. As coisas materiais ou a vida concreta nunca são o inimigo da psique, a menos que tenhamos esquecido que estas coisas também estão sempre sujeitas a serem vistas através (Hillman, 2010, p. 271)

Neste sentido, pode-se afirmar que o “verdadeiro” inimigo é o literalismo da psique. Em outras palavras, o “enxergar através”, em outras palavras o “colocar entre parênteses” a perspectiva literal em psicologia, busca libertar a consciência de uma perspectiva unilateral e concreta sobre si mesma, de uma “fantasia opressora” que impede que “a riqueza imaginal da psique alcance todos os cantos que pudesse alcançar", apontando para uma desigualdade e opressão que ultrapassa apenas a "realidade social", mas alcança níveis mais profundos da psique, tratando-se aqui de uma opressão que atinge especialmente a “realidade imaginal” (Beck, 2015, p. 18)

Em uma discussão sobre o naturalismo, Hillman também o compreenderá como uma perspectiva literalista sobre a *psyché,* ao reafirmar que “a realidade material vem em primeiro lugar e que a realidade psíquica deve conformar-se a ela”, apontando assim para uma hierarquia entre *psyché* e *physis*, sendo que a primeira deveria “obedecer” a primeira, em suas palavras:

O naturalismo logo decai no materialismo, uma visão que encara o modo como as coisas são no mundo perceptivo, fatos e realidades sensíveis, como o modo primário. Ele insiste que a realidade material vem em primeiro lugar e que a realidade psíquica deve conformar-se a ela: *psyché* deve obedecer às leis da *physis*, e a imaginação seguir a percepção (Hillman, 2010, p. 182).

Em última análise, a crítica de Hillman ao literalismo converge com sua oposição às narrativas “totalizantes” sobre a *psyché*, não se tratando aqui de uma crítica tão somente a visão materialista de mundo, isto é, não se resumindo a uma crítica a visão concreta e objetivista sobre o fenômeno psicológico. Apesar de sua crítica voltar-se ao estatuto científico da psicologia e a impossibilidade de um tipo de conhecimento empírico-lógico dar conta da complexidade do fenômeno da alma, ainda assim sua crítica ao literalismo aplica-se também as visões de mundo espiritualistas, as quais também encara como literalismo unilaterais e metafísicos, já que estás também impõe sobre a experiência humana um tipo de conhecimento de “cima” para “baixo”.

Deve-se lembrar que, como bem pontua Tacey (1998), ao propor uma revisão da psicologia, Hillman proporá também uma revisão dos conceitos básicos da psicologia junguiana clássica, apontando especialmente para a crítica de James Hillman a metafísica e a busca pela substituição dessa por uma perspectiva fenomenológica. Ao criticar as bases metafísicas que permeiam tanto a psicologia no geral, quanto a psicologia de Jung, Hillman propõe uma revisão da ideia clássica de alma, substituindo a antiga concepção metafísica de alma como “substância”, opondo-se assim à compreensão de alma de um ponto de vista do *numem* kantiano (Hillman, 1983), propondo uma compreensão de alma enquanto “perspectiva”, como “chão intermediário” entre sujeito e mundo e um modo de “aprofundar eventos em experiências” (Hillman, 2010, p. 27).

Ao ater-se a experiência humana e sua capacidade de “aprofundar” e/ou significar eventos no mundo, ao tornar a alma uma perspectiva, esse chão intermediário que dá sentido e significado aos eventos do mundo, James Hillman está substituindo a antiga visão metafísica de alma enquanto “substância”, “essência” ou “coisa-em-si”, para uma visão fenomenológica-existencial (Hillman, 2010, p. 27).

Como visto no Capítulo 2 a fenomenologia-existencial, ao afirmar a prevalência da existência sobre a essência, opõe-se a quaisquer perspectivas unilaterais sobre os fenômenos. Por um lado, a fenomenologia-existencial opõe-se tanto ao monismo materialista, visão que ao explicar o todo a partir de uma perspectiva materialista “coisificará” o sujeito, tornando-o apenas resultado fisiobiológico de processos, vendo-o assim como um mero mecanismo de causa e efeito, culminando assim em posturas fisicalistas e cientificistas. Por outro lado, em busca de um meio termo que supera aquelas narrativas unilaterais sobre os fenômenos, a fenomenologia-existencial também se oporá a um monismo espiritualista, enquanto aquela visão de mundo que considera o sujeito como centro de “tudo”, o mundo como mera representação de uma subjetividade, assim invalidando a dimensão corporal e factual da existência humana.

Ao enfatizar o próprio existir em detrimento das visões unilaterais sobre o homem e a realidade humana, a fenomenologia-existencial encontrará na própria existência do homem o ponto de equilíbrio entre os extremos opostos, ao afirmar a inextrincável relação de sujeito e mundo, a fenomenologia-existencial nega a possibilidade de quaisquer metafísicas transcendentais e/ou posicionamento científico-teórico que se estabeleça para “fora” da própria existência humana.

Como vimos, a crítica de Hillman ao literalismo envolve tanto as visões de mundo materialistas, concretas e cientificistas, quanto visões de mundo espiritualistas, transcendentais e metafísicas. Sua crítica central é a tendência do pensamento ocidental a criar narrativas “totalizantes”, sempre lançando-se aos degraus de conhecimentos monolíticos e “absolutos”, essenciais e substanciais. Ao voltar-se para a alma como uma perspectiva, ao dar privilégio para a experiência singular no mundo e afastar-se de compreensões unilaterais em psicologia, a proposta de Hillman é fenomenológica-existencial.

Em última análise, a fim de promover a “revisão” da psicologia, Hillman precisa lidar com a questão do literalismo que permeia a linguagem da psicologia moderna, sua intenção é “enxergar através” das perspectivas unilaterais em psicologia. O "enxergar-através" é um processo de olhar através do literalismo presente na linguagem cientificista e metafísica em psicológica, um movimento que “colocar entre parênteses” a visão de mundo materialista e concreta em psicologia, (Hillman, 2010, p. 291) Além disso, o "enxergar-através" pode-se ser compreendido como um olhar além da aparência superficial das coisas, rompendo com uma perspectiva naturalista e pré-reflexiva sobre o mundo, buscando uma compreensão que descer às profundezas da alma(Hillman, 2010, p. 297).

O “enxergar através”, nas palavras de Beck, torna-se “um dos mais valiosos movimentos em psicologia arquetípica”, sendo “um conceito que faz referência à atividade de olhar através de cada fenômeno, para a fantasia arquetípica que o sustenta”. Além do mais, o “enxergar através” enquanto método, é essencialmente ao movimento da Psicologia Arquetípica de questionamento das pressuposições e padrões de fantasia coletivos (Beck, 2015, p. 19)

Nas palavras de Hillman, o “enxergar através” significa “olharmos para as molduras de nossa consciência, as celas onde estamos sentados e as barras de ferro que formam as grades e as defesas de nossa percepção”. Sendo assim, o “enxergar através” busca re-visar ou re-ver as descrições que tomamos de forma literal como reais. Neste sentido, o “enxergar através” possibilita a concepção de que “há um fato psíquico, uma fantasia arquetípica, em cada uma de nossas ideias, que poderá ser extraída com nosso insights” (Hillman, 2010, p. 254).

O "enxergar através" é a *reflexio* da psique, que semelhante ao "colocar entre parênteses" do método fenomenológico, possibilita a separação das identificações literais, "fazendo mais nítido o espelho através do qual a vida é refletida" (Hillman, 2010, p. 254-255)

Como o "colocar entre parênteses" da *epoché* fenomenológica busca suspender os juízos a fim de "voltar as coisas elas mesmas", o "enxergar-através" é um processo de "desliteralização e uma busca pelo imaginal no coração das coisas através de ideias" (Hillman, 2010, p. 270), o "enxergar através" também será definido como uma "mudança de posição", a fim de promover "uma perspectiva diferente ou para olhar a coisa de um novo ângulo" (Hillman, 2010, p. 278), o imagem do vidro, uma "transparência sólida" que permite "enxergar através" (Hillman, 2010, p. 279).

Na concepção de Hillman a própria psicologia deve "colocar entre parênteses" ou "enxergar através" suas próprias ideias, "seus próprios instrumentos", como a noção de "inconsciente, o ego, a história de caso, o rótulo diagnóstico - pois cada um deles pode obstruir a alma com seu literalismo" (Hillman, 2010, p. 283)

Ora, a crítica de Hillman ao literalismo o conduz a uma crítica as evidências concretas, as hipóteses científicas e sólidas em psicologia. Em suas palavras:

Quanto mais evidências concretas e suportes sólidos encontra uma psicologia para apoiar suas hipóteses, menos suas ideias abrem os olhos da alma para insights concretamente específicos. Quanto mais correta se torna, mais errados seus efeitos: quanto mais testada, menos verdadeira. Nossas ferramentas constroem teologias numa idolatria de conceitos e métodos (Hillman, 2010, p. 284).

O processo de "enxergar através" "colocar entre parênteses" quaisquer "explicação da psique" que não por ela mesma, tomando sempre cuidado para não literalizar a experiência através de uma compreensão da psique como "psicodinâmica". Nas palavras de Hillman:

O processo de enxergar através não requer nem um sistema de termodinâmica (entropia), tal como encontramos em Jung, nem de hidrodinâmica (represar, canalizar, inundar), tal como encontramos em Freud. Tampouco precisamos de campos elétricos (cargas, conversão, transformação), nem de um sistema de energética teológica, com todas as partes atraídas como filamentos de ferro pelo imã da meta. Essas superestruturas da psicodinâmica também precisa ser enxergadas através da busca de suas raízes metafóricas e da qual inatividade, medo ou inércia podem estar mascarando (Hillman, 2010, p. 284)

Como visto no Capítulo 2 a redução fenomenológica também buscará uma perspectiva sobre os fenômenos através de uma reflexão que possibilita a suspensão das pressuposições literais para um “voltar as coisas mesmas”, sendo a epoché fenomenológica a condição de possibilita de “colocar entre parênteses” esse posicionamento literal, natural, científico e/ou metafísico diante dos fenômenos (Zahavi, 2015, p.69).

Através da redução se coloca o próprio ser entre parênteses, isto é, os preconceitos de uma atitude natural diante do mundo, uma atitude não-refletida que não permitiria um acesso ao fenômeno a partir de si mesmo. Seria um meio utilizado por Husserl de retorno a própria experiência do mundo, um voltar-se ao mundo mais 'austero' que não corresponde nem as hipóteses científico-teóricas, nem as argumentações metafísicas sobre a realidade (Brooke, 2009, 62).

Portanto, a atitude fenomenológica de “colocar entre parênteses”, como o movimento central de “enxergar através”, torna-se a condição de possibilidade de o próprio fazer psicológico. Para Hillman é a própria tarefa da psicologia "enxergar através" de seus próprios conceitos e ideias, como um modo de alcançar o "imaginal" no coração das coisas. para Hillman. A fim de ser “fiel a imagem” a psicologia deve “enxergar através” de seus literalismos a fim de possibilitar a emergência de uma perspectiva da própria alma.

A noção de “enxergar através” para uma revisão da linguagem literalista em psicologia apresentada em *Re-vendo*, a obra estrutural da Psicologia Arquetípica de James Hillman, nos conduz a conclusão de que a psicologia de Hillman reflete aquela motivação originária de “enxergar através” das imagens e fantasias unilaterais que atravessam a própria psicologia como determinada em um certo recorte histórico-temporal.

Em última análise a Fenomenologia-Existencial ao afirmar o primado do Ser sobre as ideias clássicas essencialistas, apontando assim para o próprio existir como aquele ponto “intermediário” entre subjetividade e mundo, corpo e mente, sujeito e objeto, encontrará no existir humano o “meio termo” entre os extremismos unilaterais dos monismos materialistas e espiritualistas, o ponto intermediário entre a interpretação do homem como “coisa material” e a visão sobre o homem como uma entidade metafísica, um sujeito substancial e idêntico a si mesmo, ponto de vista que reduz a consistência do mundo a mera representação subjetiva.

Em *Re-vendo a Psicologia* em sua crítica a metafísica subjacente às bases filosóficas da psicologia analítica clássica, James Hillman propõe uma substituição de uma ideia de alma enquanto “substância”, por uma compreensão de alma como “perspectiva”, apreendendo a alma como um “chão intermediário” entre “nós e os eventos”, entre sujeito e mundo, mente e corpo, subjetividade e materialidade, assim como vera a alma como condição de possibilidade para o aprofundamento dos eventos em experiência significativas (Hillman, 2010, p. 27).

Ao afirmar que seu ponto de partida é a alma (Hillman, 2010, p. 374), aquele campo intermediário entre “nós” e os eventos, como um laço entre subjetividade e mundo e capacidade de aprofundas os “eventos em experiências”, então a psicologia arquetípica de Hillman tem seu ponto de partida para além do ego e da subjetividade humana, deslocando-se de uma compreensão substancialista que entende o homem como resultado dos processos fisiobiológicos do corpo. Portanto, ao afirmar que a alma é uma perspectiva, um campo intermediário entre sujeito e mundo, o foco de Hillman volta-se para esse “entre” o sujeito e os eventos, a alma enquanto experiência significativa entre as representações do eu e os eventos fácticos, em termos fenomenológicos-existenciais, o foco de Hillman é o *Dasein*, em outras palavras, o ser condição de ser-no-mundo, o movimento continuo e ininterrupto do próprio existir humano.

# **Considerações Finais**

Em sua tese de doutoramento *Emotion* Hillman aproxima-se do método fenomenológico para dar conta daquela estrutura nominalista e literalista da ciência moderna. Em sua concepção, as diversas teorias empírico-científicas sobre as emoções são vistas como “aparências fenomenológicas” de um fenômeno mais amplo que não pode ser compreendido em sua totalidade por uma psicologia enquanto ciência, já que essa última apenas produziria conhecimentos “parciais”.

Não devemos nos confundir e pensar que a crítica de James Hillman volta-se à própria ciência em si, mas antes a pretensão da ciência a um conhecimento sobre a essência dos fenômenos psicológicos, já que as teorias científicas, ao construir hipóteses e sistemas teóricos sobre objetos, esquematizam o conhecimento sobre o fenômeno da alma em pontos de vista parciais e unilaterais que impossibilitam uma apreensão da própria alma a partir de si mesma, de sua própria significação.

Sobre a esteira da fenomenologia-existencial de Sartre, Hillman extrairá de sua obra sobre as Emoções, a perspectiva de Sartre sobre a possibilidade de uma psicologia fenomenológica que ultrapasse a concepção restritiva da psicologia enquanto ciência. Será de sua aproximação de Sartre onde extrairá que a fenomenologia, ao contrário da psicologia enquanto ciência, buscará o significado essencial do fenômeno das emoções como uma expressão significativa da existência humana.

Ainda em Emotion em uma leitura da fenomenologia de Husserl, Hillman se apropriará do método fenomenológico de “voltar as coisas mesmas”, assim como da atitude fenomenológica de “colocar entre parênteses”. Como discutido, a intenção de Hillman é pensar as diversas teorias em psicologia como perspectivas possíveis sobre um mesmo fenômeno complexo e mais amplo. As diversas teorias que serão colocas “entre parênteses”, serão também vistas por Hillman como testemunhas ou aparências de um fenômeno psicológico que não deve ser compreendido como uma somatória dessas teorias prévias, mas antes como um fenômeno essencial da alma humana e por isso mais amplo do que suas concepções parciais.

Posteriormente, a proposta de uma crítica fenomenológica em Hillman presente em *Re-vendo*, surge como um desdobramento do método já presente em *Emotion*. Em primeiro lugar a proposta de “voltar as coisas mesmas” ao “colocar entra parênteses”, reaparecerá em Re-vendo como o movimento de “enxergar através” das teorias literais e as ideias em psicologia. James Hillman buscará “enxergar através” em especial das ideias psicológicos identificadas com a linguagem literalista da metafísica e/ou da ciência moderna. Para além disso, a concepção de “enxergar através” trata-se de uma crítica as narrativas totalizantes, as perspectivas unilaterais, assim como ao literalismo concreto do pensamento científico e das prerrogativas transcendentais do espiritualismo e da metafísica no pensamento ocidental.

Em última instância, em *Re-vendo* James Hillman postula o “enxergar-através” como uma condição para superação de uma postura literalista em psicologia inconscientemente identificada com o materialismo cientificista e a metafísica como bases epistemológicas. Caminhando lado a lado à crítica da fenomenologia-existencial as interpretações monistas espiritualistas e materialistas do mundo, o “enxergar-através” torna-se uma noção indispensável para refletir além destes pontos de vista unilaterais em psicologia que, por um lado, propõem uma visão do homem como resultado de processo biofisiológicos e, por outro, possuem uma visão de homem como fechado no interior de sua própria subjetividade, como uma consciência fora da existência humana.

A postura de Hillman diante das intepretações literalistas em psicologia, aproxima-se da perspectiva da fenomenologia-existencial ao opor-se ao pêndulo das compreensões unilaterais de ser humano, que pendem entre monismo materialista e espiritualista. Como vimos, seu foco volta-se a alma como pilar central de sua psicologia, opondo-se a quaisquer compreensões essencialistas, definições exteriores e/ou narrativas totalizantes impostas de “fora” para “dentro”, aproximando-se assim da concepção de Sartre de que a “existência precede a essência” e a filosofia de Heidegger que desloca a investigação do “ente” mundano, em sua condição de estar velado, para o próprio Ser, o existir.

Ao voltar sua atenção para a alma humana, compreendida em *Re-vendo* como “perspectiva” e “chão intermediário”, Hillman propõe uma psicologia que tem seu ponto de partida na própria experiência enquanto uma perspectiva intermediária entre sujeito e mundo. Como um eco de suas bases filosóficas e epistemológicas fenomenológico-existenciais, assim como seu ponto de partida será o existir humano, em outras palavras, o Ser, Hillman também se oporá a um tipo de investigação que restringe-se ao entendimento científico e/ou metafísico do homem, tal como pensado nas filosofias materialistas e espiritualistas.

Portanto, ao afirmar que a alma é o intermediário entre “nós e os eventos”, James Hillman parte da própria experiência do ser, ao contrário de um tipo de investigação experimental e empírica que isolaria a alma no interior de algum sistema teórico ou de valores, desconectando- da relação imediata com a experiência. ou de valores, que o desconectaria de sua relação imediata com a existência.

Assim como a fenomenologia-existencial propõe a proximidade absoluta entre sujeito e mundo, entre pesquisador e objeto pesquisado, entre o homem e sua própria existência, também Hillman propõe-se ocupar imediatamente da alma humana, sendo o principal método de sua psicologia arquetípica o “ficar com a imagem”. Além disso, se em *Re-vendo* Hillman compreende a alma como aquela que ocupa a posição “intermediária” entre a distinção dicotômica sujeito e objeto, corpo e mente, subjetividade e mundo, isto é, como um terceiro que não é a síntese dos dois e nem poderá ser reduzido a um deles, então vemos em sua teoria um reflexo direto da fenomenologia-existencial que posicionará seu ponto de partida no próprio existir, isto é, no ser-no-mundo, como um “meio termo” entre aqueles pontos de vista unilaterais das filosofias materialistas e espiritualistas, sendo a condição de possibilidade para a superação destes dualismos que constituem a base das dicotomias da psicologia moderna.

Em última análise, em uma revisão da psicologia Hillman revela que o literalismo é o grande inimigo de uma psicologia centrada na alma, tornando assim visível a sombra da psicologia moderna que aparece como o materialismo e cientificismo, assim como a metafísica e as teorias espiritualistas em psicologia. Neste sentido, ao repensar o ponto de partida da psicologia como a alma humana, ao dar-lhe privilegio e antecedência em sua investigação, Hillman está afirmando que a psicologia deve partir fundamentalmente de uma concepção de psique como perspectiva, em outras palavras, como uma experiência subjetiva e múltipla que depende da relação do sujeito com o mundo, que é campo intermediário entre “nós” e os eventos (Hillman, 2010).

Ao propor uma psicologia que começa no “campo intermediário” da alma, Hillman está também argumentando que a alma só é possível no “entre” como “relação”, como ser-no-mundo, deslocando assim sua análise do “interior” do indivíduo e da experiência do ego, voltando-se para alma enquanto uma possibilidade de experiência significa que envolve tanto o “eu”, as representações subjetivas e os comportamentos individuais, quanto o “mundo”, isto é, os padrões arquetípicos que configuram as experiências e vivencias humanas.

Mais uma vez a perspectiva de Hillman aproxima-se da fenomenologia-existencial que propõe uma compreensão do ser humano para além de suas representações, de seu “eu”, negando também quaisquer tipos de interpretações essencialistas que entendem o homem como mera coleção de “propriedades” ou características, afirmando novamente que só é possível compreender o ser humano a partir de seu Ser mais amplo (Heidegger), de seu existência enquanto ser-no-mundo, ou de sua essência (Husserl), enquanto a própria configuração de possibilidade de sua consciência.

Neste sentido, nota-se a presença da fenomenologia-existencial em *Re-vendo a Psicologia* quando Hillman afirma que a alma não é apenas uma causa mecânica e/ou resultado de uma relação dicotômica entre sujeito e mundo, mas antes é um “chão intermediário”, assim como a própria condição de possibilidade daqueles padrões arquetípicos que configuram a experiência humana. Em termos fenomenológico-existenciais, a alma equipare-se ao Ser, a existência, assim como a condição de possibilidade dos modos de ser, das representações, ideias, pensamentos e sentimentos do sujeito individual em relação com as coisas.

Ao considerar a alma como esse “elo” entre sujeito e mundo, Hillman voltará sua investigação sobre o campo da alma e suas “imagens” como os “dados básicos da vida psíquica” (Hillman, 2010, p. 29). As imagens surgem espontaneamente no campo de possibilidades da experiência humana, como os fundamentos e/ou alicerces da própria realidade, as possibilidades do real, sendo este o foco “arquetípico” da psicologia arquetípica de Hillman. Neste sentido, as representações parciais do “eu”, do sujeito egocentrado, serão tomadas aqui como imagens ou aparências que apontam para um sentido oculto, para os padrões arquetípicos que configuram a própria experiência humana, como o Dasein que já possui em si mesmo uma compreensão pré-ontológica do seu próprio Ser, exigindo assim uma fenomenologia hermenêutica para desvelar o sentido de seu ser.

Em última análise, a alma é uma "perspectiva reflexiva" que media essa relação entre "nós e os eventos", entre "aquele que faz e o que é feito", o próprio cultivo da alma se dá quando temos a capacidade de diferenciar esse "chão intermediário" em um "momento reflexivo" (Hillman, 2010, p. 28). Para Sartre só é possível tornar a significativa a experiência da existência humana, quando nos colocamos no terreno da significação, abandonando uma compreensão do homem como coleção de "fatos", quando passamos a interrogar e reflexionar o significado do próprio fenômeno (Sartre, 2017).

Para Hillman a consciência humana apoia-se sobre esse "substrato imaginativo" da alma, sendo algo que "simplesmente está ali", mesmo quando toda a subjetividade e as representações do ego se ausentam. Neste sentido, apesar da alma estar "separada de tudo" e ser independente de nós, ela ainda aparece no momento da reflexão sobre o sentido das coisas, sendo ela aquilo que "torna possível o significado", que transforma os "eventos em experiências" (Hillman, 2010, p. 28).

A presença da fenomenologia-existencial na argumentação de Hillman será mais evidente na fenomenologia hermenêutica de Heidegger ao pergunta-se sobre o sentido do ser dos entes. Assim como Hillman afirmará que a alma “simplesmente está ali”, porém ainda assim “separa de tudo”, o fenômeno, fenomenologicamente definido por Heidegger, não é a mera coisa como ela aparece, mas antes o sentido do ser que encontra-se em primeiro lugar oculto no modo de aparição dos entes, exigindo assim uma fenomenologia hermenêutica para desvelar o seu sentido oculto (Heidegger, 2012). O ser dos entes, como a alma, é o fenômeno oculto no modo de aparição imediata dos entes, independente de nós, mas ainda assim fundamental e essencial ao ente, podendo ser desvelado no momento da reflexão do sentido das coisas, sendo este o momento que torna possível o significado, como afirma Hillman, o desocultamento do sentido do ser, para Heidegger.

# **Referências**

Beck, G. (2015). **Hillman-matters: an insider's socio-historical revision of re-visioning psychology**. Pacifica Graduate Institute, California.

Brooke, R. (2009). **Jung and Phenomenology.** Pittsburgh, PA: Trivium Publications. (p.

13-26, p. 62-73).

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. (2000**). Pathways into the Jungian World: Phenomenology and Analytical Psychology.** London and New York: Routledge. (p. 1-22)

Cerbone, D (2012). **Fenomenologia**. Petrópolis, RJ: Vozes.

Husserl, E. (1990). **A ideia da fenomenologia.** Portugal, Lisboa: Edições 70. (p. 1- 33).

\_\_\_\_\_\_\_\_. (2006). **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Aparecida, SP: Ideais & Letras.

\_\_\_\_\_\_\_\_. (2014). **Investigações Lógicas: Prolegômenos à Lógica Pura**. Rio de Janeiro: Forense.

Heidegger, M. (2012). **Ser e tempo.** Campinas, Sp: Editora da Unicamp.

Hillman, J. (2018). **Case History: Evolution or Revelation?** In: Zeig, J. The Evolution of Psychotherapy The Third Conference. New York: Routledge.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_**. (1967). Insearch: psychology and religion**. New York: Charles Scribner's Sons.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. (1981). **Estudos de Psicologia Arquetípica.** Rio de Janeiro: Achiamé.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. (1984). **O Mito da Análise: três ensaios de psicologia arquetípica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. (1988). **Psicologia Arquetípica**: Um Breve Relato. São Paulo: Editora Cultrix.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. (1933). **Suicídio e Alma**. RJ, Petrópolis: Editora Vozes.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. (2010). **Re-vendo a Psicologia**. RJ, Petrópolis: Editora Vozes.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. (1989). **Entre vistas**: conversas com Laura Pozzo sobre psicoterapia, biografia, amor, alma, sonhos, trabalho, imaginação e o estudo da cultura. São Paulo: Summus.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. (2010b). **Ficções que Curam**: Psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler. Campinas, SP: Verus.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. (2010c). **O pensamento do coração**: e a alma do mundo. Campinas, Sp: Verus, 2010.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_. (2011). **Psicologia Alquímica**. Petrópolis, Rj: Vozes.

Luypen, W. (1967). **Fenomenologia Existencial**. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.

Russell, D. (2013). **The Life and Ideas of James Hillman**: Volume I: The Making of a Psychologist. New York: Helios Press.

Sartre, J. P. (2011). **O Ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis, RJ: Vozes.

Sartre, J. P. (2017). **Esboço para uma teoria das emoções**. Porto Alegre: L&PM.

Tacey, D. (2014). **James Hillman: the unmaking of a psychologist, Part one: his legacy**. Journal of Analyticcal Psychology, vol. 59, pp. 467-485.

Tacey, D. (2014). **James Hillman: The unmaking of a psychologist Part Two: The problem of the puer**. Journal of Analytical Psychology, vol. 59, pp. 486-502.

Tacey, D. (1998). **Twisting and turning with James Hillman: from anima to world soul, from academia to pop**. In: Casement, A. Post-Junguians Today: Key Papers in Contemporany Analytical Psychology. New Fetter Lane, London: Routledge, pp. 215-234

Ricoeur, P. (2009). **Na escola da Fenomenologia**. Petrópolis, Rj: Vozes.

Romanyshyn, R. D. (2000) **Alchemy and the subtle body of metaphor: soul and cosmos**. In: Brooke, R. Pathways into the Jungian World: Phenomenology and Analyical Psychology. London and New York: Routledge, pp. 24-45.

1. Ao citar as obras completas de Jung usa-se OC (CW versão em inglês) seguido do volume e do parágrafo. [↑](#footnote-ref-1)
2. Sobre o *daimon* Hillman escreve em *Re-vendo a Psicologia* que os "*daimones*" equivalem a "pequena gente dos complexos" (Hillman, 2010, p. 306), sendo o modo de aparição das pessoas como "figuras míticas" (Idem, p. 258). Atribuindo a tarefa da psicologia profunda a libertação das figuras dos deuses nos complexos, como partes arquetípicas "atuando em nós", nossa própria vida torna-se apenas parte do reconhecimento dos *daimones* que atuam em nós (Idem, ibidem, p. 228). Como escreve "o que é pessoalmente "meu" é também impessoalmente não "meu" - "eu" e "alma" são estrangeiros um para o outro porque a alma encontra-se dominada por poderes, *daimones* e deuses (Idem, ibidem, pp. 220-221). O *daimon* é associado ao destino imposto pelos deuses, de tal forma que para cultivarmos a "nós mesmos" devemos antes cuidar das pessoas psíquicas da alma, para nos "conhecermos" precisamos antes conhecer o *daimon* (Idem, ibidem, p. 333). [↑](#footnote-ref-2)
3. Em *Psicologia Arquetípica: um breve relato* Hillman inicia o capítulo sobre a "Alma" asseverando que ela "deve ser a metáfora primária da psicologia" (Hillman, ano, p. 40). Isto porque o "ser humano está inserido no âmbito da alma; alma é a metáfora que inclui o humano. "Dasein como esse in anima supera infinitamente o homem" (Avens, 1982, p. 185 apud Hillman, ano, p. 42) [↑](#footnote-ref-3)
4. Sobre o método fenomenológico e a relação com o “enxergar através” veremos no capítulo 3. [↑](#footnote-ref-4)
5. Descartes, entre os filósofos racionalistas criticados por Hillman, se enquadra entre aqueles filósofos, que dirá: "tentaram manter uma linha divisória entre espírito e alma ao manter a alma totalmente fora de seus trabalhos, ou atribuindo-lhe um lugar inferior". Em sua concepção "Descartes confinou a alma à glândula pineal, um pequeno enclave entre os poderes oponentes da mente interna e o espaço externo" (Hillman, 2010, p. 156). [↑](#footnote-ref-5)
6. No Capítulo 2 de *O Pensamento do Coração* “O coração da beleza”, James Hillman escreve que a imagem da Psiquê não deve ser “entendida”, mas antes vivenciada, já que em sua concepção a alma possui uma "natureza essencialmente estética”. Sobre a relação da alma com a experiência estética e a beleza, Hillman escreve: "Se à beleza não for dado um lugar de destaque em nosso trabalho com a psique, então a realização essencial da alma não pode ocorrer", isto porque “uma psicologia que não começa na estética - como o conto de Psiquê começa na beleza e como Afrodite é a *psyché* *tou kosmou* ou a alma em todas as coisas - não pode querer ser uma verdadeira psicologia, já que omite esse traço essencial da natureza da alma". Portanto, para Hillman a Psiquê é essencialmente estética e para que a psicologia profunda expressa a natureza da Psiquê, devemos "recuperar nossas reações estéticas perdidas" (Hillman, 2010c, pp. 41-44). [↑](#footnote-ref-6)
7. Sobre a relação de James Hillman com os filósofos renascentistas/neoplatônicos veremos a seguir no tópico “James Hillman e os filósofos neoplatônicos”. [↑](#footnote-ref-7)
8. Sobre a influência de Kant no pensamento de Hillman veremos a seguir em “Dublin mais uma vez: James Hillman e a filosofia clássica”. [↑](#footnote-ref-8)
9. A relação de Hillman com os pré-socráticos aparece proeminentemente em *O Sonho e o Mundo das Trevas*, especialmente através da figura de Heráclito o qual dirá que foi o primeiro psicólogo “profundo”, já que compreendeu que a “medida” da alma é a profundidade, tal como mencionado anteriormente. [↑](#footnote-ref-9)
10. O tema da Psicologia Feminina, sua associação com Dioniso e seu contraponto com a psicologia moderna e ocidental proeminentemente masculina, apolínea e misógina, é profundamente discutido em O Mito da Análise Cf. Hillman, J. O Mito da Análise (1984). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. [↑](#footnote-ref-10)
11. Cf. Hillman, J. Sobre a Criatividade Psicológica. In: O Mito da Análise. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. [↑](#footnote-ref-11)
12. Sobre o “pensamento do sentimento” como base para a reflexão de Hillman a partir das imagens da fantasia. Cf. Hillman, J. Personificar ou Imaginar Coisas. In: Hillman, J. Re-vendo a Psicologia. Petrópolis, Rj: Vozes. 2010. Pp. 39-130. [↑](#footnote-ref-12)
13. Sobre a relação entre o “ficar com a imagem” da Psicologia Arquetípica e o “colocar entra parênteses” da fenomenologia Cf. Cap. 2 “Emotion”. [↑](#footnote-ref-13)
14. O movimento de “enxergar através” será compreendido como um movimento central da Psicologia Arquetípica de James Hillman em Re-vendo a Psicologia no Capítulo 3 “O método fenomenológico em Emotion e Re-vendo a Psicologia”. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ao citar Nietzsche optou-se por utilizar as abreviaturas tal como pré-estabelecidas nos Cadernos Nietzsche. Primeiro a sigla que refere-se ao nome da obra, seguida pelo nome do aforismo mais o número da parte do aforismo. Neste caso HH refere-se à *Humano, Demasiado, Humano*. [↑](#footnote-ref-15)
16. Neste caso GC refere-se à *A Gaia Ciência.* [↑](#footnote-ref-16)
17. Sobre o conceito de “alma” em James Hillman pode-se afirmar que: “A alma deve ser a metáfora primária da psicologia", uma vez que "Psicologia (*logos* da psique) etimologicamente significa: razão, discurso ou narrativa compreensível da alma". Neste sentido, o trabalho da psicologia é “encontrar um logos para a psique, e prova a alma com uma narrativa adequada de si mesma”, em Psicologia Arquetípica a alma mantém uma “evasiva obliquidade” (Hillman, 1983, p. 40). Por outro lado, podemos tomá-la como Hillman a define em *Re-vendo a Psicologia*: “uma perspectiva mais do que uma substancia, um ponto de vista sobre as coisas mais do que a coisa em si” (Hillman, 2010, p. 27). Outras qualificações para a alma são: “’alma’ refere-se ao aprofundamento de eventos em experiências”, mas especialmente a alma é a “possibilidade imaginativa em nossa natureza, o experimentar através de especulação reflexiva, de sonho, imagem e fantasia” (Idem, ibidem, p. 28). Além disso, deve-se enfatizar que diversos autores psicologia arquetípica a utilizam de forma diferente, também podendo ser utilizado de modo livre, sem definição ou sentido, mantendo assim presente "seu total poder conotativo" (HILLMAN, 1983, p. 41). Este termo também é usado trocando com *psyché*, Psiquê, o alemão *Seele* e o latim *Anima*. [↑](#footnote-ref-17)
18. Assim como outros ideias e/ou metáforas fundamentais da psique, tais como ""matéria", "Deus", "energia", "vida", "saúde", "sociedade", "arte", beleza e bondade também são arquétipos. Sobre conceito de arquétipo, Hillman o define como "padrões mais profundos do funcionamento psíquico", "raízes da alma que governam as perspectivas que temos de nós mesmos e do mundo", sendo "imagens axiomáticas, autoevidentes, às quais a vida psíquica e nossas teorias sempre retornam", por isso são ideias "objetivamente dadas", já que prescindem e configuram a própria experiência do mundo (Hillman, 2010, p. 33). [↑](#footnote-ref-18)
19. HILLMAN, Cultivo da Alma. In: HILLMAN, J. Psicologia Arquetípica: Um Breve Relato. São Paulo: Editora Cultrix, 1983, p. 54-57. [↑](#footnote-ref-19)
20. Cf. HEIDEGGER, M. A origem da obra de arte. Portugal: Lisboa, Edições 70, 1977. [↑](#footnote-ref-20)
21. Sobre a aproximação de Hillman com a filosofia de Kant Cf. Capítulo 1 “Dublin mais uma vez: James Hillman e a Filosofia Clássica” [↑](#footnote-ref-21)
22. Sobre a crítica de Hillman ao racionalismo cartesiano Cf. Idem. [↑](#footnote-ref-22)
23. Sobre o rompimento com o Instituto Junguiano e a viagem ao Instituto de Warburg Cf. Capítulo 1 “Hillman no Instituo Junguiano: Primeiros anos, Diretor de Estudos e Eranos”. [↑](#footnote-ref-23)
24. Sobre a ideia de arquétipo Hillman (2010) afirma "eles tendem a ser metáforas, ao invés de coisas. Encontramo-nos menos aptos a dizer o que é literalmente um arquétipo, e mais inclinados a descrevê-los em imagens". Os definirá precisamente como "padrões mais profundos do funcionamento psíquico, as raízes da alma que governam as perspectivas que temos de nós mesmos e do mundo. Eles são as imagens axiomáticas, autoevidentes, às quais a vida psíquica e nossas teorias sempre retornam. São semelhantes a outros primeiros princípios axiomáticos, os modelos ou paradigmas que encontramos em outros campos. Pois "matéria", "Deus", energia", "vida", "saúde", "sociedade", "arte" (...)". Além do mais "todas as maneiras de se falar de arquétipos são traduções de uma metáfora a outra". (p. 32-33) [↑](#footnote-ref-24)
25. Sobre o conceito de Alma, Hillman a definirá em primeiro lugar não como uma “substância”, mas antes como uma “perspectiva”, um “chão intermediário” entre o sujeito e objeto, assim como aquela capacidade de tornar “eventos” em “experiência. [↑](#footnote-ref-25)
26. Em *Psicologia Alquímica* Hillman opõe o nominalismo à um tipo de linguagem imaginal e metafórica. Cf: Hillman, J. (2011). Psicologia Alquímica. Pétropolis, Rj: Vozes. [↑](#footnote-ref-26)
27. neste momento Hillman escreve que essa posição de oposição ao "nominalismo" expõe-se com clareza em 1984 de George Orwell no qual a "nova língua" proposta pelos vilões tiranos no poder opera uma espécie de "purificação" da linguagem antiga através da "destruição de palavras", configurando uma postura totalitarista associada ao racionalismo nominalista que também pode ser encontrado em Hobbes citado por Hillman (Hillman, 1992, p. 15). [↑](#footnote-ref-27)
28. Ao citar as obras completas de Jung usa-se OC (CW versão em inglês) seguido do volume e parágrafo. [↑](#footnote-ref-28)
29. O aspecto inconsciente e vivo que persiste no tempo, que aparece e reaparece em diversas culturas e histórias, que possui implicações éticas, isto é, que pressupõe um *ethos* um modo de agir, um padrão de comportamento que possui determinadas qualidades psicológicas, é o que Hillman define como arquetípico. [↑](#footnote-ref-29)
30. Sobre o circuambular, o movimento circular e repetitivo da alma, Hillman escreve em *Re-vendo a Psicologia*: “Se o estilo é repetitivo, é porque o caminho da alma, de acordo com Plotino, é o caminho do círculo. Se o estilo é errôneo em seus fatos, lógica e conclusões, é porque - como disse Montaigne - a alma é proveitosamente servida pelo erro. E se esse estilo é autocontraditório é porque, como Montaigne também disse, a alma possui uma inumerável variedade de formas, de modo que "Quem quer que olhe minuciosamente para seu próprio íntimo, dificilmente se encontrará duas vezes na mesma condição. Às vezes, viro para minha alma uma face, às vezes outra. [...] todos os contrários existem para serem encontrados em um canto ou outro [...] eu nada tenho a dizer de mim mesmo inteiramente, simplesmente e solidamente sem mistura e confusão, Distinguo é o membro mais universal de minha lógica” (Hillman, 2010, p. 404) [↑](#footnote-ref-30)