

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Lorena Kim Richter

A Concepção de Religião no Pensamento de C. G. Jung

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
Programa de Pós-Graduação em
Psicologia Clínica

Rio de Janeiro
Janeiro de 2005



Lorena Kim Richter

A Concepção de Religião no Pensamento de C. G. Jung

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Monique Augras

Rio de Janeiro
Janeiro de 2005



Lorena Kim Richter

A concepção de religião no pensamento de C.G. Jung

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Monique Rose Aimée Augras
Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof^a. Isabela Fernandes Soares Leite

Departamento de Letras - PUC-Rio

Prof. Luiz José Veríssimo

Universidade Veiga de Almeida - RJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, / /2005

Todos os direitos reservados.É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador

Lorena Kim Richter

Graduou -se em Psicologia na PUC-Rio (Pontificia Universiade Católica do Rio de Janeiro) em Janeiro de 2001.

Ficha catalográfica

Richter, Lorena Kim

A concepção de religião no pensamento de C. G. Jung / Lorena Kim Richter ; orientadora: Monique Augras. – Rio de Janeiro : PUC-Rio, Departamento de Psicologia, 2005.

128 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia.

Inclui referências bibliográficas

1. Psicologia – Teses. 2. Jung, Carl Gustav. 3. Psicologia analítica. 4. Religião. 5. Arquétipo. 6. Função religiosa. 7. Atitude religiosa. I. Augras, Monique. II. Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Para B.

Deixa que me orgulhe
e me sinta mais gente
pela ventura de
contigo ter andado,
de mãos dadas, por
caminhos duros
ou macios, em horas de
riso ou de tristeza

Antônio Maria

Agradecimentos

Ao CNPq e à Puc-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ser realizado.

À minha orientadora Monique Augras por suas aulas instigantes, sua disponibilidade, pela leitura cuidadosa deste trabalho ao longo de sua confecção e pelo afeto que demonstra por nós, seus orientandos e alunos.

A Isabela Fernandes por suas belas aulas de Mitologia, onde introduz Jung de forma tão viva.

A Luis Veríssimo e Henrique Pereira pela grande ajuda quando me encontrava em “apuros teóricos”.

Aos meus supervisores Carla Portella e Maddi Damião por me sensibilizarem, cada um à sua maneira, para a prática clínica.

Ao grupo da Rubedo por me apresentar várias leituras possíveis de Jung, sempre de forma crítica e lúcida.

A Paulo Bonfatti pelas indicações de leitura.

Ao meu pai pelo importante apoio que tem me dado em relação à minha escolha profissional.

À minha mãe, *in memoriam*.

A Gugi pelo seu amor e sua dedicação ao longo de todos esses anos.

À minha querida tia Ole que, apesar de longe, me acompanha em todos os momentos, e por me presentear generosamente com grande parte do material necessário para a confecção deste trabalho.

Aos meus irmão Felix e Filipa, minha cunhada Gigi e minhas primas Katharina e Julia, por seu carinho.

Ao meu amor Gustavo por sua força e doçura.

Aos amigos mais próximos durante este processo: Ana Beatriz, Bruno, Carolina, Daniela, Dido, Henrique, Isabella, Katja, Lola e Renata.

A Daniela Cerdeira e Ana Beatriz pela grande ajuda na parte da revisão e formatação.

A Marcelina e Marise, secretárias da pós-graduação, sempre dispostas a me ajudar no que foi necessário.

Resumo

Richter, Lorena Kim; Augras, Monique Rose Aimée (orientadora). **A concepção de religião no pensamento de C. G. Jung.** Rio de Janeiro, 2005, .Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A dissertação analisa como Jung aborda o fenômeno religioso em sua teoria psicológica. Determinados conceitos revelam, mais especificamente, a forma pela qual o autor associa experiência religiosa e experiência psíquica. São eles :a noção de arquétipo e de experiência primordial, a idéia de símbolo, si-mesmo e individuação. Levanta ainda a seguinte questão: se Jung parte de sua experiência como psicólogo quando reflete sobre a temática da religião, ou se, por vezes, ao estruturar a sua teoria, toma o universo religioso como ponto de partida.

Palavras-chave

Jung, Psicologia Analítica, religião, função religiosa, atitude religiosa, arquétipo.

Abstract

Richter, Lorena Kim; Augras, Monique Rose Aimée (advisor). **The conception of religion in the theory of C. G. Jung**. Rio de Janeiro, 2005, ... MSc.Dissertation – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation analyses how Jung approaches the religious phenomenon in his psychological theory. Certain concepts reveal us, specifically, how Jung associates religious and psychic experience. They are the notion of archetype and primordial experience, the ideas of symbol, self and individuation. At the same time, it broaches the matter if Jung starts from his experience as a psychologist, when he reflects about the subject of religion, or if he takes the religious universe as a starting-point to structure his theory.

Keywords

Jung, Analytical Psychology, religion, religious attitude, religious function, archetype.

Sumário

1. Introdução	12
2. A abordagem do fenômeno religioso no pensamento de Jung	
2.1. Um estudo científico do fenômeno religioso?	18
2.2. Religião: função psíquica e experiência numinosa	24
2.3. Arquétipo e experiência primordial	30
2.4. A noção de símbolo	40
3. Reflexões acerca da origem da religião à luz da teoria dos arquétipos	
3.1. A religião como fenômeno de base arquetípica	49
3.2. Confissão religiosa e experiência imediata	54
4. O conceito junguiano de Si-mesmo	
4.1. O arquétipo da totalidade e a idéia de Deus	68
4.2. Expressões simbólicas do si-mesmo	80
4.3. A figura de Cristo como símbolo do si-mesmo	85
4.4. A questão do mal	90
5. O Caminho da Individuação e a sua dimensão religiosa	
5.1. Considerações gerais acerca da idéia de individuação	100
5.2. Os estágios do processo de individuação	109
5.3. A relação entre o eu e o arquétipo do si-mesmo	114
6. Considerações Finais	121
7. Referências Bibliográficas	125

A escala dos posicionamentos diante da obra de Jung abrange tanto uma decisiva rejeição quanto um reconhecimento crítico, como uma glorificação sem ressalvas.

Herbert Unterste

1 Introdução

O estudo das religiões e tradições espirituais, tanto do Ocidente como do Oriente, desempenha um papel fundamental no pensamento de C.G. Jung. Vários de seus escritos, principalmente os últimos, tratam desta questão. No decorrer de sua obra Jung realiza pesquisas sobre diversos temas religiosos, elaborando ensaios sobre estes. Em relação ao Cristianismo, por exemplo, ele reflete sobre o dogma da Santíssima Trindade, o evento da Missa Sagrada, a questão da *Privatio Boni*, entre outros. No que se refere ao Antigo Testamento, interessa-se particularmente pelo livro de Jó.¹ Além disso o autor dedica diversos escritos a temáticas referentes à religião oriental. A análise de assuntos religiosos acabou influenciando o pensamento de Jung como um todo, exercendo por vezes uma papel determinante na formulação dos conceitos de sua teoria.

O contexto das pesquisas psicológicas de Jung envolve diferentes aspectos. O autor conta com uma formação bastante ampla. Durante o seu percurso acadêmico não se dedica somente à medicina, mas também ao estudo de diferentes sistemas filosóficos, à literatura e à arte. No que tange ao seu interesse pela religião, não podemos ignorar que o autor procede de uma família de origem protestante, que contava com diversos pastores. A confissão religiosa e as idéias que estes defendiam instigavam o autor, acarretando por vezes intensos conflitos emocionais. Na introdução da autobiografia de Jung, *Memórias, Sonhos e Reflexões* ([1964] 1988), Jaffé aponta:

Vários caminhos conduziram-no ao confronto com questões religiosas: experiências pessoais, que já o haviam colocado, desde criança, em uma realidade de vivências religiosas, e que o acompanharam até o fim da sua vida; uma fome insaciável de conhecimento, que se apossava de tudo o que dissesse respeito à alma, seus conteúdos e manifestações; uma curiosidade que o caracterizava como homem de ciência...

¹ Todos estes ensaios mencionados encontram-se disponíveis no volume *Psicologia e Religião Ocidental e Oriental* do autor (Jung, 1992).

Jung (1964)1996:14-15

Percebe-se também que Jung se posiciona de forma mais positiva em relação ao catolicismo, em detrimento do protestantismo, quanto ao qual tinha algumas reservas. O ponto fundamental a se destacar, porém, é que o autor não tem aspirações teológicas, e sim reflete sobre a problemática da religião, a partir de sua experiência clínica.

Jung ([1940]1992) considera a religião uma das expressões mais antigas e universais da psique humana. Todo tipo de abordagem psicológica que se dedique ao estudo da estrutura da personalidade teria assim que constatar que a religião representa, além de um fenômeno sociológico e histórico, uma questão psicológica para um grande número de indivíduos. Nesse sentido, Jung investiga o papel da religião em relação ao funcionamento psíquico de seus pacientes. O autor atribui à psique uma função religiosa, função esta que se manifestaria através de uma determinada atitude que o homem assume diante de aspectos fundamentais de seu inconsciente, isto é, quando se envolve em um processo de autoconhecimento. A neurose seria, neste sentido, a expressão de um distúrbio da função religiosa. Jung ([1940]1999: par.55) afirma que entre todos os seus pacientes na segunda metade da vida (acima de 35 anos) não houve um só caso cujo problema mais profundo não estivesse ligado a sua atitude religiosa:

Todos, em última instância, estavam doentes por terem perdido aquilo que uma religião viva sempre deu em todos os tempos aos seus adeptos, e nenhum se curou realmente sem recobrar a atitude religiosa que lhe fosse própria. Isto é claro não depende absolutamente de adesão a um credo particular ou de tornar-se membro de uma igreja .

Jung sempre se preocupou com o crescente afastamento do homem do universo simbólico da religião. Estes símbolos, embutidos de paradoxos e contradições, dariam forma ao sofrimento humano, canalizariam a energia psíquica em um nível individual e coletivo, viabilizariam o contato com a realidade psíquica. Em suma: possibilitariam uma existência com mais sentido. Em função de uma supervalorização da razão perderíamos o acesso a uma vida mais simbólica:

...necessitamos urgentemente da vida simbólica. Somente a vida simbólica pode expressar as necessidades da alma – as necessidades diárias da alma... e já que as pessoas não possuem nada neste sentido, não conseguem jamais deixar... essa vida terrível, maçante, banal onde elas nada significam. No ritual elas estão mais próximas da divindade...²

Jung [1939] 1995i: par. 627

Jung direciona os seus estudos a diversos sistemas culturais, o que demonstra que a sua visão de religião não está ligada a uma confissão específica. Por minha parte, procurarei estabelecer primeiramente como o autor se posiciona perante o fenômeno religioso de modo mais amplo, para, em um segundo momento, analisar as idéias de Jung a respeito do sistema simbólico de determinadas religiões. Neste caso, procurarei deter-me principalmente nas análises que o autor fez do cristianismo. Isto se deve ao fato de eu estar mais familiarizada com o universo religioso do Ocidente e por acreditar que o próprio autor se encontra mais enraizado neste contexto. Gostaria, contudo, de enfatizar que, na presente dissertação, não pretendo discutir idéias teológicas. Aproximo-me do âmbito religioso exclusivamente a partir do viés da psicologia analítica. Desta forma, a pesquisa acerca da noção de religião no pensamento de Jung será evocada na análise de determinados conceitos-chave, isto é, investigarei, a partir do enfoque específico da religião, alguns conceitos teóricos fundamentais para a psicologia analítica. O trabalho que se segue será dividido em quatro capítulos. O primeiro girará em torno de algumas noções básicas para a compreensão do fenômeno religioso segundo uma perspectiva junguiana. Analisarei de que forma Jung se aproxima, enquanto psicólogo, do assunto em questão. Desta forma pretendo primeiramente expor o “método científico” ao qual o autor adere em suas pesquisas. Em seguida dissertarei sobre a associação que Jung faz entre o fenômeno religioso enquanto experiência numinosa e o funcionamento do psiquismo. Para tal empreendimento torna-se imprescindível pesquisar as noções de arquétipo, experiência primordial e a idéia de símbolo no pensamento do autor.

² *...wir haben alle das symbolische Leben dringend nötig. Nur das symbolische Leben kann den Bedürfnissen der Seele Ausdruck verleihen- den täglichen Bedürfnissen der Seele ! Und da die Leute nichts dergleichen besitzen, können sie nie aus diesem schrecklichen, zermürbenden, banalen Leben... Im Ritual sind sie der Gottheit nahe...*

O segundo capítulo refere-se à discussão sobre uma possível base arquetípica da religião. Neste sentido exporei as reflexões de Jung acerca da confissão³, isto é, em que medida esta viabilizaria ou não uma experiência religiosa mais profunda e autêntica.

No terceiro capítulo analisarei a relação que Jung estabelece entre o arquétipo do si-mesmo e Deus. Para tal dissertarei sobre as manifestações simbólicas deste arquétipo, mais especificamente sobre a figura de Cristo enquanto representante da totalidade. Deparar-me-ei desta forma com um assunto freqüentemente evocado por Jung: a questão do mal.

Finalizarei o estudo em questão com uma reflexão acerca do tema da individuação. Tratando-se de um processo de interiorização e autoconhecimento, procurarei estabelecer de que modo Jung atribui uma dimensão religiosa a este percurso.

Por fim considero importante esclarecer alguns aspectos formais. As obras de Jung⁴ necessárias para a realização do presente trabalho foram consultadas na língua alemã. Devido ao fato de a tradução brasileira apresentar por vezes alguns erros e de eu não ter acesso a todas as obras nesta versão, irei traduzir parte das citações utilizadas. A versão original poderá ser encontrada em notas de rodapé.⁵ Quando, porém, a tradução brasileira for adequada aproveitarei as citações traduzidas. Utilizarei assim paralelamente os mesmos livros na versão alemã e brasileira. Estes porém pertencem a edições diferentes e por isso terei que repetir as datas das publicações originais no corpo da dissertação.⁶ O local das citações nas obras

³ Confissão, no sentido de confissão de fé/ credo.

⁴ Além das obras de Jung, utilizei também três outros livros na língua original. Trata-se do livro *Das Heilige* [O Sagrado] (Otto, 1997), das *Duinesier Elegien* [Elegias a Duino] (Rilke [1912] 1974) e do livro *Theologische Aspekte der Tiefenpsychologie von C. G. Jung* [Aspectos teológicos da psicologia profunda de C. G. Jung] (Unterste, 1977). Nestes casos também traduzi as partes citadas por conta própria.

⁵ O mesmo se refere aos livros consultados em língua inglesa.

⁶ As datas das edições originais também são citadas nas Referências Bibliográficas. Quando isto não ocorre, é porque o volume citado contém textos elaborados em anos diferentes. Neste caso não existe uma data única.

referentes será indicado pelo número do parágrafo.⁷ As diversas versões e edições enumeram os parágrafos da mesma forma, fato este que facilita em muito a pesquisa.

⁷ Exceto no caso do livro em edição de bolso *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* [A relação entre o eu e o inconsciente] (Jung [1928] 1990) e a autobiografia do autor, Memórias, Sonhos e Reflexões. Os parágrafos destas edições não se encontram enumerados.

2

A Abordagem do Fenômeno Religioso no Pensamento de Jung

“Não me sinto convocado para fundar uma religião nem para aderir a uma confissão específica.”

Jung

2.1 Um estudo científico do fenômeno religioso?

O posicionamento de Jung diante da problemática da religião constitui um certo ponto de interrogação. De onde o autor parte quando dedica um espaço tão amplo de sua obra à temática em questão? Deparamo-nos com o médico que analisa o fenômeno da religião a partir de um ponto de vista científico ou percebemos por vezes um Jung que mergulha no universo religioso e estrutura a sua teoria segundo proposições religiosas? Dificilmente iremos encontrar uma resposta única e clara para tais questões. Mas o fato é que, apesar de Jung por vezes traçar um limite muito tênue entre o âmbito de seus estudos psicológicos e aquele que diz respeito à teologia, ele sempre insistiu nas bases científicas de suas observações, principalmente quando se justificava perante os “ataques” por parte da sociedade científica ou das instituições religiosas. Será esta a questão que buscarei analisar nesta seção, com o objetivo de elucidar de que forma e segundo quais critérios o médico e psicólogo Jung se aproxima da temática da religião.

O interesse de Jung pelo tema da religião foi mal recebido por diversos críticos, contemporâneos e posteriores a ele. Por um lado negavam-lhe o status de cientista, por outro alegavam que ele estava se intrometendo em assuntos religiosos, e questionando verdades metafísicas. Clarke (1993: 58) aponta:

Críticos de Jung insistem em acusá-lo de todos os tipos de obscuridades místicas e metafísicas, em especial no tocante a suas notórias excursões nas tradições mística e ocultista. Parece-lhes que ele se deu ao luxo de adotar extravagantes crenças pré-científicas de todos os tipos de fontes, orientais e ocidentais, cristãs e pagãs, enquanto que, ao mesmo tempo, reclamava o status de cientista.

Jung ([1952] 1995j) por sua vez afirma que se depara com as mais diversas acusações, em parte contraditórias. Conceberam-no simultaneamente como gnóstico,

agnóstico, teísta, ateu, místico e materialista – juízos distantes uns dos outros que em parte se excluem.: “Quando as opiniões sobre um assunto divergem de tal maneira, existe ao meu ver uma suspeita razoável de que nenhuma das mesmas esteja correta, isto é, existe um mal-entendido”¹ (op. cit.: par.1500), e mais adiante:

Neste concerto de opiniões tão variadas não quero dar peso excessivo àquilo que eu penso de mim mesmo, e sim prefiro citar um juízo feito a meu respeito, proveniente de uma fonte insuspeita, um artigo do *British Medical Journal* de 9 de Fevereiro de 1952: “*Facts first and theories later is the key-note of Jung’s work. He is an empiricist first and last.*” Esta opinião eu aprovo²

op. cit.: par. 1502

Sempre preocupado em esclarecer que não pretende qualquer intromissão na esfera da metafísica, o autor sublinha que parte de uma perspectiva “empírica” quando investiga a função da religião em relação ao psiquismo: “...sou um empírico e, como tal, me mantenho fiel ao ponto de vista fenomenológico”³ ([1940] 1992: par.2). Cabe ressaltar que o autor não define os termos empirismo e fenomenologia de maneira mais rigorosa e específica. Como indica Damiano (1997), Jung afirma utilizar conceitos, mas na realidade os abandona frequentemente. Provavelmente sentia-se pressionado em lançar mão de um rigor científico correspondente à sua época, mas nem sempre levava este projeto a cabo quando elaborava a sua teoria.

A psicologia empírica, tal como concebida por Jung, baseia-se em primeiro lugar na observação e no experimento, atribuindo menos peso à teoria. Considerando que o seu objeto de estudo é a psique, ele aponta para dificuldade de se elaborar uma teoria única:

¹ *Wenn die Meinungen ueber einen Gegenstand dermassen weit auseinandergehen, so besteht meines Erachtens der begruendete Verdacht, dass keine derselben richtig sei, dass heisst das ein Missverstaendniss vorliegt.*

² *Ich will in dem Konzert so mannigfalter Meinungen dem, dem was ich von mir selbst halte , kein zu grosses Gewicht geben, sondern ein Urteil ueber mich aus anscheinend unverdaechtiger Quelle, naemlich einen Artikel des British Medical Journal vom 9.Februar 1952, zitieren: “Facts first and theories later is the keynote of Jung’s work. He is na empiricist first and last”. Diese Ansicht findet meinen Beifall.*

³ *...ich bin Empiriker und halte mich als solcher an den phaenomenologischen Standpunkt.*

...quanto mais se penetra na natureza da psique, mais cresce a convicção de que a diversidade, a multidimensionalidade da natureza humana requerem a maior variedade de opiniões e métodos.⁴

Jung, [1935] 1995h: par. 11

Jung afirma que aborda fatos psicológicos a partir de uma perspectiva “científica-natural”, e não sob um ângulo filosófico. Preocupado em se desvincular de qualquer sistema especulativo ou filosófico, ele afirma averiguar, observar e classificar fatos. Nesse sentido trata a questão religiosa dentro de uma perspectiva que se limita a observar fenômenos. Este tipo de postura, no entanto, não exclui a possibilidade de se fazer reflexões que vão além de um simples acúmulo e classificação do material proporcionado pela experiência. Para Jung a experiência constitui um processo de assimilação, e neste sentido ela demanda a presença de uma consideração reflexiva.

Clarke (op. cit.) observa que o termo fenomenologia surge no vocabulário de Jung na década de 30. A postura fenomenológica excluiria a possibilidade de se fazer, como psicólogo, qualquer afirmação em relação a questões metafísicas ou transcendentais:

A psicologia não pode, nem quer provar “verdades” metafísicas. Ela se ocupa exclusivamente com a fenomenologia psíquica...Toda idéia é, considerada a partir de um ponto de vista psicológico, um fenômeno...⁵

Jung, [1938] 1995: par. 742, vol. 18.I

Evidencia-se, assim, o fato de que o autor toma como ponto de partida uma descrição fiel de eventos, acontecimentos, experiências, ou seja, de que se trata de uma análise centrada em fatos e não em julgamentos de valor.

Em relação à questão da religião, Jung afirma não pretender discutir a validade metafísica dos pressupostos religiosos. Quando a psicologia se refere, por exemplo, ao tema da concepção virginal, ela se interessa prioritariamente pelo fato de

⁴ *...je tiefer die Einsicht in das Wesen des Psychischen eindringt, desto mehr waechst die Ueberzeugung, dass bei der Vielschichtigkeit und Mannigfaltigkeit des menschlichen Wesen es auch der verschiedensten Standpunkte und Methoden bedarf, um der Verschiedenheit psychischer Dispositionen zu genuegen.*

⁵ *Psychologie kann und will keine metaphysische “Wahrheit” feststellen...Jede “Idee” ist, psychologisch betrachtet, ein Phaenomen...*

esse tipo de enunciado existir e não se este é verídico ou falso. Determinadas idéias seriam psicologicamente verdadeiras na medida em que existem. A existência psicológica de uma idéia seria subjetiva quando ocorre num único indivíduo e objetiva quando partilhada por um grupo maior.

Reforçando o seu ponto de partida como “cientista natural”, Jung ([1940] 1992) afirma que avalia os conteúdos mentais da mesma maneira que a Zoologia se ocupa das diversas espécies animais. Um elefante seria verdadeiro não em função de uma conclusão lógica, ou por ser um produto de um juízo subjetivo. Ele seria verdadeiro porque existe. Quando se trata, porém, de conteúdos psíquicos, há sempre o preconceito de que eles não são nada além de simples produtos do livre-arbítrio:

...raramente podemos nos libertar do preconceito de considerar a psique e seus conteúdos nada mais que invenções arbitrárias ou produtos mais ou menos ilusórios de conjeturas e opiniões.⁶

Jung, op. cit.: par. 5

Nesse sentido, Jung foi acusado freqüentemente de reduzir crenças religiosas a declarações psíquicas. Constantemente preocupado em desfazer supostos mal-entendidos, ele ressalta que “tratar uma proposição metafísica como um processo psíquico não é o mesmo que considerá-la meramente psíquica”⁷ ([1942] 1992: par. 448). Para que se estabeleça uma abordagem crítica e científica é preciso partir do pressuposto de que o ato de crer expressa uma realidade de ordem psicológica, fato que não implica uma redução do fenômeno religioso a algo sem significado. Quando a psicologia investiga um enunciado da fé, reconhecendo a sua realidade psíquica, ela não visa a negar a realidade objetiva deste enunciado. Longe disso, considera-se, adiciona-se, uma outra realidade: a psíquica.

Quando Jung fala em realidade objetiva, não se refere a fatos físicos que podem ou não ser comprovados. O dogma da concepção virginal, por exemplo, é visto por uns como verdadeiro, por outros como impossível do ponto de vista físico.

⁶ ...dass wir uns kaum von dem Vorurteil freimachen koennen , die Psyche und ihre Inhalte seien nicht als unsere eigene willkuerliche Erfahrung oder ein mehr oder weniger illusorisches Produkt von Annahmen und Urteilen.

⁷ Damit, dass eine sogenannte metaphysische Aussage als ein psychischer Vorgang betrachtet wird, ist keinegswegs gesagt , dass er bloss psychisch sei

Mas não se trata disso. Este conflito não pode ser dissolvido, ele é infértil. As duas vertentes têm e não têm razão ao mesmo tempo, e não se chocariam se abrissem mão da palavra “físico”. O “físico” não é o único critério de verdade. Existem verdades psíquicas que não podem ser comprovadas, nem negadas do ponto de vista físico.

Considerar um enunciado metafísico como processo psicológico não implica uma desvalorização do primeiro, pois, segundo Jung, o termo psíquico não expressa necessariamente algo universalmente conhecido: “A rigor, nem mesmo conhecemos a essência de um simples pensamento, quanto mais os últimos princípios do psíquico em geral” ([1940] 1999: 144). O emprego da palavra psique indicaria simbolicamente aquilo que existe de mais obscuro, e o pesquisador certamente se deparará com o limite de seu saber: “...não podemos dispor, absolutamente, da vida íntima da psique” (id. *ibid.*).

Além de seu método “experimental”, Jung defende o ponto de vista de todo conhecimento da psique basear-se na experiência pessoal. A psicologia tem como assunto o próprio ser humano que tenta realizar investigações, o que significa que o sujeito que investiga coincide com o objeto de estudo. Nesse sentido, seria impossível erradicar o elemento subjetivo. Pieri (2002) aponta que o termo “observação” é utilizado na psicologia analítica segundo diversas acepções, todas elas, porém, giram em torno da idéia de que devemos desconfiar constantemente do princípio da observação pura: “Nossa maneira de olhar as coisas é condicionada pelo que somos...” (Jung apud Clarke, *op. cit.*: 44). Sobre esta questão, Jung ([1947] 1995c) afirma que a princípio acreditava estar praticando “ciência natural”, para, em seguida, perceber que estava, na verdade, preso a uma teia de reflexões que certamente se estendem para além das ciências naturais, abrangendo questões relativas a teologia, filosofia, ciência das religiões etc..

Esta transgressão o preocupa, ainda que lhe pareça inevitável. Inevitável pois acredita que a “equação pessoal” tem efeito sobre os resultados da observação psicológica. A psicologia não possui como a física um ponto de Arquimedes. A psique observa-se a si própria, o que significa que ela traduz o objeto de suas observações em outros termos psíquicos. Quando se investiga a psique, não existe a

possibilidade de colocar-se em um plano situado acima ou ao lado do processo psíquico, nem traduzir este para outro meio: “A psicologia não tem outro meio em que se refletir, a não ser em si mesma e só pode descrever a si própria”⁸ (Jung, op. cit.: par. 421).

Finalizando esta seção, ressalto que Jung não tem objetivos iluministas, pois estes certamente implicariam uma depreciação da ação sagrada. Segundo o autor, o psicólogo possui no máximo a capacidade de apresentar uma descrição de um processo psicológico, formulado através de símbolos científicos. A natureza real deste processo transcende a consciência. A intenção não seria, portanto, explicar o mistério em si, o que, aliás, não seria possível. Jung afirma expressamente que tudo o que é pronunciado sobre “Deus” é sempre uma afirmação humana de origem psíquica:

Deus é um mistério e tudo que dizemos sobre esse mistério é dito e acreditado por seres humanos. Fazemos imagens e conceitos, porém quando falo de Deus sempre quero dizer a imagem que o homem fez dele. Mas ninguém sabe com o que se parece, pois quem o fizesse seria, ele próprio, um deus.

Jung, apud Samuels et. al., 1986: 188

2.2

Religião: função psíquica e experiência numinosa

Em uma carta ao pastor Tanner, Jung ([1956-1961]1990) disserta de maneira bastante clara sobre o assunto da religião: “Eu evidentemente só posso definir este

⁸ *Die Psychologie kann sich in nichts abbilden; sie kann sich nur in sich selber darstellen und sich selber beschreiben.*

conceito do ponto de vista psicológico, e esta definição está na base de tudo o que eu digo sobre ‘religião’” (Jung [1956-1961] 2003: 192). Demarcando o seu ponto de partida, Jung afirma como necessário diferenciar entre confissão e religião.⁹

A confissão seria um fenômeno mais geral ligado à concepção de “uma sociedade organizada que professa coletivamente uma crença específica ou um determinado modo de agir ético”(Jung, op. cit.: 193). A religião, por sua vez, é considerada por Jung uma função “natural”¹⁰ inerente à psique. A psique seria, desta forma, “*naturaliter* religiosa” (Jung [1944]1994: par. 14) O autor concebe, neste sentido, um *homo religiosus*, isto é, um ser humano que assume uma atitude específica, que pode ser definida de acordo com o emprego originário do termo *religio*: uma observação e consideração cuidadosa de certos fatores dinâmicos, percebidos como “potências”, que incluem espíritos, demônios, deuses, leis, idéias, ideais etc. Em síntese, trata-se de fatores que o ser humano vivencia como suficientemente poderosos, perigosos, belos ou portadores de sentido para considerá-los, e que agem sobre ele e seu estado geral. Tratar-se-ia de fidelidade, entrega ou submissão em relação a um fator superior, um princípio convincente.

Jung ([1956/ 1961] 1990) faz uma análise comparativa entre as explicações clássica e judaico-cristã da etimologia de *religio*. Enquanto os antigos, entre eles Cícero, derivam *religio* de *religere* – que significa “considerar cuidadosamente, examinar de novo, refletir bem” –, a tradição judaico-cristã passa a derivar *religio* de *religare* – que pode ser traduzido por “amarrar, unir de novo, religar”. Para o autor, esta última interpretação estaria ligada fundamentalmente a dois aspectos. O primeiro aspecto seria a idéia judaica do casamento com Deus. Segundo a visão do autor, o judaísmo concebe a relação com Deus como um contrato legal, ao qual é possível ser infiel. A concepção cristã teria substituído esta aliança por um relacionamento de amor, que também seria um aspecto do casamento com Deus, e que, igualmente, pode sofrer a ameaça de ruptura e afastamento. O segundo aspecto seria a imensa distância entre Javé e o ser humano:

⁹Considero importante esclarecer que Jung nem sempre é fiel a esta terminologia. Nem sempre ele utiliza a palavra religião num sentido diverso de confissão/ credo. Neste sentido o uso da expressão religião às vezes pode causar mal-entendidos.

A distância entre Deus e o ser humano é tão grande que Javé se vê obrigado a estabelecer uma legação entre os homens – ele manda o seu próprio filho – e envia uma mensagem (o evangelho) a eles.¹¹

Jung [1956/ 1961] 1990: 227

A esta concepção judaico-cristã, Jung opõe a forma como ele compreende a conduta pagã da Antigüidade. Nesta os deuses seriam seres, pessoas mais elevados, encarnando poderes sempre presentes. As suas vontades, os seus caprichos precisam ser considerados, os seus *numina*¹² compreendidos. Nesse caso a conduta religiosa não estaria ligada a um contrato que pode ser rompido, e sim a uma postura atenta, cuidadosa, precavida diante de um poder superior. A interpretação de *religio* como *religere* está portanto mais de acordo com o ponto de vista de Jung. A atitude religiosa seria uma acurada observação do que Otto¹³ denominou de numinoso. Tratar-se-ia de uma “existência ou efeito dinâmicos não causados por um ato arbitrário” (Jung [1940] 1999: par. 6). Baseando-se em Otto, Jung afirma que o numinoso independe da vontade do homem, que, sendo possuído por ele, é mais vítima do que criador do mesmo.

Otto disserta detalhadamente sobre essa questão em seu livro *Das Heilige* [O Sagrado] ([s/d] 1997), no qual afirma que parte da “peculiar categoria do *sagrado*”¹⁴ (op. cit.: 5, grifo do autor) quando pretende ilustrar o que entende por numinoso. O autor observa que considerar e reconhecer algo como sagrado seria uma avaliação particular que, a princípio, concerne ao campo religioso. Tratar-se-ia do inefável, daquilo que se afasta radicalmente do racional, sendo, assim, totalmente inacessível a uma compreensão conceitual. Otto explicita diversas vezes na obra em questão que, para ele, o sagrado é de caráter irracional, e a vivência do sagrado – a experiência numinosa – é intraduzível em conceitos. Logo de início, o autor parece nos convidar a uma experiência religiosa: “Intimo-vos para que se concentrem em um momento de

¹⁰ Mais adiante analisarei o que Jung entende pelo termo “natural”.

¹¹ *Die Distanz zwischen Gott und Mensch ist so gross, dass Jahwe sich veranlasst sieht, eine Gesandtschaft bei den Menschen einzurichten-er sendet seinen eigenen Sohn-und eine Botschaft (evangelium), an sie auszurichten.*

¹² Este termo será esclarecido em seguida.

¹³ Rudolf Otto (1869-1937), teólogo e professor de ciência da religião.

¹⁴ *...eigentümliche Kategorie des Heiligen.*

forte ... comoção religiosa”¹⁵ (op.cit.:8); e segue: “Quem não é capaz para tal ou quem não possui estes momentos não deve prosseguir com a leitura”¹⁶ (id. ibid.).

Otto nos indica que, apesar de o termo “sagrado” ser comumente associado à moral, à ética – ao supremo bem –, isto não significa que ele se limite a tais campos. O sagrado constituiria o cerne, em cuja ausência não seria possível falar em religião. Tratar-se-ia a princípio de algo muito diferente do bem. A palavra mais indicada para descrever a singularidade do momento durante o qual se sente algo como sagrado seria “numinoso”. A princípio o autor considerava-se o descobridor da palavra *numinoso*, derivada de *numen*. Mais tarde, porém, ele nota que esta expressão já aparecera nos escritos de Calvino. O significado do termo seria, segundo a tradução do próprio Otto, “ente sobrenatural que ainda não pode ser representado de maneira mais exata”¹⁷ (op. cit.: 225).

Segundo Otto, a vivência do sagrado proporciona sentimentos que podem ser descritos como dependência. Dependência, nesse caso, não é entendida em seu sentido corriqueiro, e sim como o que o autor designa por *Kreaturgefühl* [sentimento de criatura]: “o sentimento da criatura que afunda no seu próprio nada e desvanece perante aquilo que está acima de toda criatura.”¹⁸ (op. cit.: 10). Este sentimento, no entanto, não seria o conteúdo da experiência religiosa em si, o que resumiria esta a “...um sentimento de peculiar certeza acerca de *mim mesmo*, da minha dependência”¹⁹ (id. ibid., grifos do autor).

Somente em um segundo momento pensar-se-ia na presença do divino, como uma causa, externa a nós, do que experimentamos. Otto porém afirma que o sentimento de criatura seria um efeito, a sombra de um sentimento anterior: o temor, que se dirige a um objeto externo – o objeto numinoso – o qual é percebido como real, objetivamente existente, infinitamente superior e inacessível: “Somente onde o

¹⁵ *Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker...religiöser Erregtheit zu besinnen*

¹⁶ *Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen.*

¹⁷ *Übernatürliches Wesen noch ohne genauere Vorstellung.*

¹⁸ *...das Gefühl der Kreatur die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem was über aller Kreatur ist.*

¹⁹ *...ein Gefühl einer eigentümlichen Bestimmtheit meiner selbst, nämlich meiner Abhängigkeit.*

numen é sentido como presença... forma-se como reflexo o sentimento de criatura...”²⁰ (op. cit.: 11).

O sentimento de criatura designa uma sensação de afundar-se, dissolver-se, de não mais ser. Ou como Rilke expressa belamente em sua obra *Elegias à Duino*:

Quem, se eu gritasse, me ouviria da ordem dos anjos? e mesmo assim, se um me acolhesse de repente no seu coração: eu me dissolveria diante de sua forte presença. Pois o belo nada mais é que o início do terrível, que ainda conseguimos suportar, e nós o admiramos tanto, pois tão serenamente despreza destruir-nos. Todo anjo é terrível.²¹

[1912/ 1922] 1974: 11

E “Todo anjo é terrível. E mesmo assim, ai de mim, eu vos celebro, pássaros quase mortais da alma...”²² (op. cit.: 15). R. Otto (op. cit.: 42) cita Lutero: “...honramos o sagrado com temor e mesmo assim não fugimos dele, e sim nos aproximamos ainda mais”²³; mais adiante, um poeta da atualidade: “Aquilo que eu temo – aquilo me atrai”²⁴ (id. ibid.). Devido a seu caráter irracional, não seria possível definir ou descrever o numinoso em si, a partir de conceitos:

O maior esforço de atenção não consegue iluminar a natureza e a qualidade do objeto [numinoso], fazendo-as passar da obscuridade do sentimento para o domínio da compreensão conceitual. O objeto permanece na obscuridade da experiência puramente sentimental, impossível de traduzir em conceitos...

Otto apud Veríssimo, 1997: 37

Poderíamos ilustrar no máximo, a partir da descrição de sentimentos análogos, a reação que o numinoso provoca. Otto (op. cit.: 13) adota a expressão “sentimento do *mysterium tremendum* [segredo temeroso]”²⁵, que designaria aquilo que há de mais profundo quando temos uma forte comoção piedosa. Tratar-se-ia, portanto, de

²⁰ Nur wo numen als praesens erlebt wird...kann als dessen Reflex das Kreatur-gefühl ...entstehen.

²¹ Wer, wenn ich schrie, hoerte mich denn aus der Engel Ordnungen ? und gesetzt selbst, es naehme mich einer ans Herz: ich verginge vor seinem staerkeren Dasein. Denn das Schoene ist nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir grade noch ertragen, und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmaecht , uns zu zerstoeren. Ein jeder Engel ist schrecklich.

²² Jeder Engel ist schrecklich. Und dennoch, weh mir , ansing ich euch, fast toedliche Voegel der Seele...

²³ Gleichwie wir ein Heiligtum mit Furcht ehren und doch nicht davor fliehen sondern mehr hinzudringen.

²⁴ ‘Vor dem mir graut – zu dem mich drängt.’

²⁵ Schauervolles Geheimniss

um sentimento que vai além de confiança e amor, que nos preenche, nos coloca diante de um poder que pode confundir os nossos sentidos e se manifesta de maneira mais ou menos intensa. Ele pode transpor aquele que o experimenta para um estado de serenidade ou de êxtase e embriaguez.

O fato de Otto apontar constantemente para a impossibilidade de traduzir a natureza do numinoso, da experiência numinosa em conceitos, parece conduzir-nos a um impasse:

...se a apresentação do sagrado pelo discurso conceitual é tão problemática, como se justifica a elaboração de uma obra versando sobre um tema que é considerado inexprimível em seus próprios fundamentos?

Veríssimo, op. cit.: 37

Veríssimo indica que Otto não visa a ultrapassar este embaraço. Ele parece abrir mão da tentativa de cercar a experiência numinosa através de conceitos para descrever minuciosamente como o sagrado é vivenciado. O próprio estilo da obra em questão aponta para isso. Por vezes o texto de Otto lembra um sermão enfático, “desenfreado”. Na versão original, em alemão, podemos observar que o autor em alguns momentos abre mão de certas regras gramaticais, como a pontuação, por exemplo.

Baseando-se em Otto, Jung afirma que a experiência do numinoso provoca uma modificação especial na consciência, e compara o contato com a presença ou o objeto numinoso ao confronto do indivíduo, da consciência, com os conteúdos do inconsciente. Tratar-se-ia basicamente das *imagens arquetípicas* procedentes do *arquétipo*. Os aspectos principais do arquétipo seriam sua numinosidade, inconsciência e autonomia. O contato com as imagens de origem arquetípica proporcionaria fascínio e temor conduzindo assim o ser humano à *experiência primordial*.²⁶

²⁶ Os conceitos de arquétipo, imagem arquetípica e experiência primordial serão esclarecidos em seguida.

2.3 Arquétipo e experiência primordial

A noção de arquétipo e a idéia de experiência primordial são de suma importância quando visamos uma compreensão mais profunda da concepção junguiana do fenômeno religioso. O conceito de arquétipo é bastante complexo, Jung o redefiniu e modificou diversas vezes ao longo de sua obra, deixando muitas vezes a desejar uma definição terminológica mais precisa. No âmbito desta dissertação não será possível analisar o conceito de arquétipo em sua íntegra, pois não é esta a proposta do trabalho a ser elaborado, eu me afastaria por demais do tema em questão. Analisarei, portanto, a noção de arquétipo em seus aspectos principais e a medida que esta se torna importante para o estudo da temática da religião.

Jung parte da análise da esfera dos instintos quando começa a desenhar o conceito de arquétipo. No ensaio “*Instinto e Inconsciente*” ([1928] 1995c), Jung observa que a peculiaridade da atividade instintiva é de suma importância para a psicologia. Ressaltando que não se sente na competência de tratar do assunto dos instintos²⁷ a partir de uma abordagem biológica, Jung pretende abordar este tema a partir de um ponto de vista psicológico. Neste sentido os instintos seriam:

Formas típicas de comportamento... todas as vezes que nos deparamos com formas de reação que se repetem de maneira uniforme e regular, trata-se de um instinto, quer esteja associado a um motivo consciente ou não.

Jung [1928] 1991: par. 273, grifos do autor

O homem possuiria a priori tipos de instinto que formariam o modelo de determinadas atividades. Como ser biológico, o ser humano não teria escolha a não

²⁷ Na versão original, em alemão, Jung utiliza além do termo instinto [*Instinkt*] também a expressão [*Trieb*], que pode ser traduzida por pulsão. Nos textos, *Instinto e Inconsciente* e *Considerações teóricas sobre a Natureza do Psíquico* ([1928/ 1947] 1995c), que eu utilizei para falar sobre a relação entre instinto e arquétipo, Jung lança alternadamente mão das duas expressões, como se fossem equivalentes. Pieri (2002) afirma que na psicologia analítica a noção de instinto não é diferente da de pulsão, pois esta seria assumida em um sentido genérico e não estritamente psicanalítico. Além disso cabe ressaltar que a versão brasileira, traduzida pela editora Vozes, não diferencia entre [*Instinkt*] e [*Trieb*], traduzindo ambos por instinto.

ser a de se comportar de maneira especificamente humana. Jung se baseia na biologia ao afirmar que desta maneira o homem realizaria o seu *Pattern of Behavior* [Padrão Comportamental]. Os padrões comportamentais funcionariam como reguladores biológicos imprescindíveis da esfera instintiva. O efeito destes padrões abarcaria todo o campo da psique, perdendo o seu caráter absoluto somente quando limitado pela relativa liberdade da vontade.²⁸

Quando Jung lança a hipótese dos arquétipos ele parte do pressuposto que, assim como a conduta de organismos é modelada por determinados padrões inatos – os instintos –, o comportamento da psique também o seria. Antes de definir o conceito de arquétipo em si procurei investigar porque Jung sugere uma correlação entre instinto e arquétipo. Analisando sonhos, fantasias e delírios de seus pacientes o autor percebe que determinados temas se repetem, isto é, se manifestam também nos produtos inconscientes de outros pacientes:

A multidão caótica inicial de imagens condensava-se no decorrer do trabalho, em determinados temas e elementos formais que se repetiam de forma idêntica ou análoga nos mais variados indivíduos.²⁹

Jung [1947] 1995c: 401

Além de estarem presentes nos produtos inconscientes de seus pacientes, Jung afirma que determinados motivos são passíveis de serem encontrados também nos contos de fada, mitos e narrativas pertencentes a diferentes culturas. Ele analisa, então, a possibilidade desta repetição ocorrer em função de aquisições feitas através da linguagem, educação, tradição e migração. Jung descarta tal hipótese, pois nem sempre seria possível relacionar os conteúdos das fantasias de seus pacientes com experiências específicas e pessoais dos mesmos:

...posso somente afirmar que certamente não há tema de qualquer mitologia que não apareça ocasionalmente nestes produtos [inconscientes]. Se havia qualquer conhecimento de temas mitológicos digno de menção em meus pacientes, eram

²⁸ O autor considera a possibilidade do ser humano agir livremente de acordo com sua vontade bastante restrita. Quanto mais a consciência depende da esfera dos instintos, menor a capacidade do homem de exercer a sua vontade.

²⁹ *Das anfänglich chaotische Vielerlei der Bilder verdichtete sich im Laufe der Arbeit zu gewissen Motiven und Formelementen, welche sich in identischer oder analogischer Gestalt bei den verschiedensten Individuen wiederholte.*

superados de longe pelas associações da fantasia criadora. De modo geral os conhecimentos de mitologia dos meus pacientes eram mínimos.³⁰

id. *ibid.*

Baseando-se em sua vasta experiência clínica e em um amplo estudo de mitologia, Jung afirma que, apesar de os produtos inconscientes dos pacientes revelarem material de sua história pessoal, muitos destes conteúdos só podem ser compreendidos em relação à experiência mais ampla da humanidade. Esta conclusão leva Jung a supor que se trata de revivências “autóctones”, à parte de tradição e migração, sugerindo a existência de elementos estruturais “formadores de mitos” na psique inconsciente.

Jung sugere a existência de certas condições coletivas inconscientes que regulam e estimulam a atividade criadora da fantasia. Na medida em que estas condições interferem na formação dos conteúdos conscientes, elas se comportariam como instintos. Nesse sentido o autor aponta que seria legítimo indagar se existe uma relação ou até identidade entre estas condições coletivas, que ele denomina de arquétipos, e as formas de instinto, os *patterns of behavior*.

Resumindo, os arquétipos constituiriam disposições psíquicas inconscientes herdadas, mediante as quais o ser humano é capaz de reagir “humanamente”. Segundo Jung, existem tantos arquétipos quantos são as situações típicas da vida. Eles representam episódios decisivos da vida humana. Clarke (op. cit.: 155) afirma tratar-se de:

Histórias características ou *dramatis personae* que são repetidas e reencenadas com variações infinitas durante todo o desenrolar da história e cultura humanas no mito, na religião, na arte, até mesmo na ciência e na filosofia.

Neste sentido os arquétipos seriam as condições prévias, presentes na estrutura da própria psique, para a formação de mitos. O mito seria “uma metáfora para atividades do arquétipo *per se*” (Samuels et. al., 1986: 128).

³⁰ *Ich kann davon nur soviel sagen, dass es wohl kein Motiv irgendwelcher Mythologie gibt, das nicht gelegentlich in diesen Produkten auftaucht. Wenn überhaupt nennenswerte Kenntnisse mythologischer Motive bei meinen Patienten vorhanden waren, so wurden sie von den Einfällen der gestalteten Phantasie bei weitem überboten. In der Regel waren die mythologischen Kenntnisse meiner Patienten minim.*

A possibilidade da existência de arquétipos parece tão relevante para Jung que ele é levado a formular uma segunda hipótese: a existência de um inconsciente coletivo. Este inconsciente difere do que Jung chama de inconsciente pessoal, na medida em que a sua existência não estaria ligada a experiências individuais, não se trataria de uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal consiste principalmente em conteúdos que já foram conscientes um dia e que desapareceram da consciência ao serem esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram conscientes:

Uma camada de certo modo superficial do inconsciente é sem dúvida pessoal. Denominamos esta de inconsciente pessoal. Ela, no entanto, repousa sobre uma camada mais profunda, que não provém de experiências e aquisições coletivas, e sim, é inata. Esta camada mais profunda é o assim chamado inconsciente coletivo. Optei pela expressão “coletivo”, pois este inconsciente não é de natureza individual, mas universal, isto é, ele possui em oposição à psique pessoal modos de conduta que são semelhantes... em todos os lugares e indivíduos.³¹

Jung [1935] 1995d: par. 3, grifos do autor

Jung aponta para a existência de uma camada coletiva do inconsciente partindo do pressuposto de que o psiquismo não começa a se formar somente a partir do nascimento. A consciência individual seria influenciada em alto grau por condições herdadas independentemente das influências do meio externo. O inconsciente coletivo abrangeria “a vida psíquica de nossos ancestrais, retroagindo até os primórdios mais remotos. É a pré-condição e a matriz de toda vida psíquica consciente...”³² (Jung [1929] 1995c: par. 230).

Nesse sentido, ele pode ser considerado um potencial, uma disposição para certos tipos de atividade psíquica humana. Jung define esta camada do inconsciente como um sistema *psicóide*. O termo psicóide aponta para uma qualidade não claramente psíquica. Ele deve ser traduzido como semelhante ao psíquico, quase

³¹ *Eine gewissermassen oberflächliche Schicht des Unbewussten ist zweifellos persönlich. Wir nennen sie das persönliche Unbewusste. Dieses ruht aber auf einer tieferen Schicht, welche nicht mehr persönlicher Erfahrung und Erwerbung entstammt, sondern angeboren ist. Diese tiefere Schicht ist das sogenannte kollektive Unbewusste. Ich habe den Ausdruck "kollektiv" gewählt, weil dieses Unbewusste nicht individueller, sondern allgemeiner Natur ist, das heisst es hat im Gegensatz zur persönlichen Psyche Inhalte und Verhaltensweisen, welche überall und in allen Individuen...die gleichen sind.*

³² *Das kollektive Unbewusste ist das psychische Ahnenleben bis zurück in erste Anfänge. Es ist die Voraussetzung und der Mutterboden alles bewussten seelischen Geschehens.*

psíquico. Tratar-se-ia de uma categoria de fenômenos distintos dos processos propriamente psíquicos. Por formarem o conteúdo do inconsciente coletivo, os arquétipos seriam fatores psicóides o que significa que eles não seriam passíveis de se tornarem conscientes, e que de sua existência teríamos apenas um conhecimento indireto:

...parece-me provável que a verdadeira natureza do arquétipo é incapaz de tornar-se consciente, quer dizer, é transcendente, razão pela qual eu a chamo de psicóide.

Jung [1947] 1991b: par. 417

Jung ressalta, ainda, que não devemos confundir as representações arquetípicas, transmitidas pelo inconsciente, com o arquétipo em si. As imagens arquetípicas seriam formações variadas que apontam para uma forma básica irrepresentável:

Seja o que for que dissermos a respeito da natureza dos arquétipos, eles não passarão de visualizações e concretizações que pertencem ao domínio da consciência... Devemos estar sempre conscientes de que aquilo que entendemos por “arquétipos” é em si irrepresentável, mas produz efeitos que tornam possíveis certas visualizações, isto é, as representações arquetípicas.

id. *ibid.*

Seria impossível definir de maneira exata o conceito de arquétipo: qualquer interpretação referente a este será necessariamente acompanhada de um “como se”, e jamais esgotará o sentido do mesmo.

Outro ponto relevante é o fato de Jung empregar o termo arquétipo somente a partir de 1919³³, quando escreve o ensaio *Instinto e Inconsciente*. Em publicações anteriores, ele designa o mesmo conceito pela expressão *Urbild* [imagem primordial], expressão esta que, aliás, não abandonará por completo, passando simplesmente a utilizar os dois termos, sem muito rigor, como equivalentes. Isto deu origem ao mal-entendido, segundo o qual Jung pressuporia a hereditariedade das próprias representações arquetípicas. O próprio autor sempre se preocupou em retificar este ponto de vista. Os arquétipos não seriam determinados em relação ao seu conteúdo, e sim apenas quanto à sua forma, e mesmo assim em um grau limitado.

³³ Este texto foi editado pela primeira vez em 1928.

Neste sentido não podemos caracterizá-los simplesmente como representações inconscientes. O arquétipo seria um elemento formal e vazio que se manifesta à medida que é preenchido com o material da experiência consciente. Podemos perceber mais uma vez a correlação entre arquétipo e instinto, pois, assim como o arquétipo, o instinto é determinado apenas formalmente, e a sua existência também só pode ser provada enquanto este se realiza. Jung refuta, desta forma, a hipótese de uma herança de representações inconscientes. A qualidade herdada seria algo como uma possibilidade formal de produzir as mesmas idéias ou idéias semelhantes – a esta possibilidade ele chama de arquétipo.

Cabe, porém, ressaltar que o próprio autor não é totalmente fiel a este ponto de vista. Muito preocupado em provar a hipótese dos arquétipos e de um inconsciente coletivo, o autor por vezes parece confundir os conceitos de imagem arquetípica e arquétipo. Ilustrarei isto a partir de um exemplo freqüentemente utilizado por junguianos quando pretendem reforçar a existência do arquétipo. Jung relata que um paciente esquizóide lhe revelou a experiência de ter tido uma visão do sol em que aparecia um falo, que seria, segundo o paciente, a origem do vento. Alguns anos, depois Jung descobre um estudo do culto mitraísta, da autoria de Dietrich, que descreve uma visão bastante semelhante. Jung refuta a possibilidade de o paciente ter tido acesso a essa publicação, e este caso passa a ser citado como prova do inconsciente coletivo e da teoria dos arquétipos. Independente das circunstâncias nas quais ocorreu este fato, não parece se tratar de um exemplo adequado, pois aqui Jung estaria comparando imagens, sem diferenciá-las do arquétipo em si.

Como mencionado anteriormente, os arquétipos constituem as disposições inconscientes mediante as quais o ser humano é capaz de reagir “humanamente”. Sendo assim, o arquétipo não pode ser reduzido simplesmente a vestígios de antigos modos de funcionamento ou a certos elementos coletivos. Quando estes elementos são reativados na psique de uma pessoa num momento atual, este evento comporta um significado vital:

Jung percebia que os analistas abusam de motivos mitológicos, se os ligam apenas a rótulos para determinados padrões do comportamento psíquico, antes de vê-los como símbolos dinamicamente ativadores e facultadores da descoberta de novas possibilidades.

Analisar o conceito de arquétipo torna inevitável a indagação pela origem dos arquétipos. Jung não nos fornece uma resposta única a esse respeito. Ele afirma que os arquétipos são peculiares à espécie humana, mas questiona se eles realmente foram formados um dia:

Já me perguntaram muitas vezes de onde procede o arquétipo, se ele é adquirido ou não. Esta pergunta não pode ser respondida diretamente... Do ponto de vista empírico o arquétipo jamais se formou dentro da vida orgânica. Ele aparece à medida que a vida se manifesta.³⁴

Jung [1942] 1992: par. 222, nota 93

Este ponto de vista certamente condiz com a postura “empírica” do autor, que prioriza a análise das imagens arquetípicas ao invés de buscar estabelecer o que seria o arquétipo em si.

Em outro momento, porém, Jung procura compreender como estas estruturas coletivas se formaram. Conforme mencionado, os arquétipos se manifestam em comportamentos que giram em torno de acontecimentos fundamentais da vida, como nascimento, morte, determinados eventos da natureza e outros. Estas experiências, por se repetirem inúmeras vezes, foram impressas na constituição psíquica sob a forma de estruturas sem conteúdo, que representam a possibilidade de certos modos de ação.

Jung afirma que a psique inconsciente do homem “primitivo” possui a necessidade de assimilar qualquer experiência externa sensorial a acontecimentos psíquicos. Ou seja, o homem “primitivo” não se contentaria em observar determinados eventos naturais, precisando estes constituir simultaneamente um acontecimento psíquico. Tomemos como exemplo o trajeto diário do sol. Como evento psíquico, este pode representar o destino de um deus ou de um herói. Nesse sentido, os processos da natureza são mitificados, os mitos seriam revelações originárias da psique inconsciente e não alegorias de processos físicos. Seriam:

³⁴ *Ich bin schon des öfteren gefragt worden, woher der Archetypus komme: ob er erworben sei oder nicht. Diese Frage lässt sich nicht direkt beantworten...Empirisch gesehen ist aber der Archetypus innerhalb der Reichweite organischen Lebens überhaupt nie entstanden. Er tritt mit dem Leben auf den Plan.*

...expressões simbólicas do drama interno e inconsciente da psique, que através da projeção, isto é espelhados nos processos da natureza, podem ser apreendidas pela consciência humana.

Jung [1935] 1995d: par.7³⁵

O mito ilustra, a princípio, como a psique vivencia a realidade física. Esta porém muitas vezes procede “autocraticamente”, criando afirmações que colidem com a realidade do mundo externo.

Ao afirmar que os mitos, contos de fada, ensinamentos religiosos e outras modalidades são expressões arquetípicas, Jung aponta para o fato de que neste caso, os conteúdos inconscientes já foram transformados em fórmulas conscientes, que são transmitidas através da tradição. Uma doutrina secreta, por exemplo, seria uma expressão típica da transmissão de conteúdos coletivos que originalmente provinham do inconsciente. O mesmo ocorreria no caso do mito e do conto de fada. Tratar-se-ia de formas cunhadas de maneira específica, transmitidas ao longo dos tempos, os conteúdos psíquicos já foram submetidos a uma elaboração consciente e não representam mais um fato anímico imediato. O arquétipo aparece, assim, sob uma forma que revela a influência da elaboração consciente, que julga e avalia.

Quando, porém, se trata de produtos inconscientes como sonhos ou fantasias, os arquétipos se manifestam de modo mais individual e incompreensível. Segundo Jung o significado do termo arquétipo se torna bastante claro quando relacionado ao mito ou conto de fada, quando porém tentamos estabelecer o que este conceito significa em termos psicológicos, nos deparamos com uma tarefa bem mais difícil.

Baseando-me nesta reflexão, abordarei o que Jung chama de experiência primordial. Segundo Pieri (2002), Jung utiliza este termo como sinônimo de originário, referindo-se a uma qualidade que possui dois significados diferentes. No primeiro caso, podemos entender a expressão “primordial” como aquilo que se refere ao início, a uma fase inicial que se dá no plano histórico ou temporal. A segunda acepção do termo, mais relevante para a análise da noção de experiência primordial, não se refere a este plano, e sim a uma vivência articulada com uma imagem

³⁵ ...symbolische Ausdrücke für das innere und unbewusste Drama der Seele, welches auf dem Weg der Projektion, das heisst gespiegelt in den Naturereignissen, dem menschlichen Bewusstsein fassbar wird.

arquetípica anterior a qualquer elaboração consciente ou interpretação. Podemos, desta forma, compreender a experiência primordial como experiência imediata, uma experiência não mediada ou traduzida pela consciência, o que reforça o já mencionado caráter *numinoso*, atribuído por Jung ao arquétipo. O contato com este transportaria “o sujeito para o estado do arrebatamento, numa entrega em que a vontade está inteiramente ausente”³⁶ (Jung [1947] 1995c: par. 383).

O arquétipo seria “natureza pura, não deturpada”, natureza no sentido de se tratar de algo simplesmente dado, existente, não questionado. Isto levaria o homem a tomar determinadas atitudes de cujo sentido ele possui tão pouca consciência que não se sente impelido a refletir sobre elas. Neste sentido celebraríamos, por exemplo, determinadas festas religiosas sem saber o porquê, e sem sentir a necessidade de descobri-lo. Sabemos somente que sempre foi assim e isso muitas vezes nos basta. O arquétipo constituiria desta forma um dinamismo que se reflete na numinosidade da imagem arquetípica. Ao entrar em contato com estas imagens, o homem experimentaria uma vivência que o fascina, atrai, assusta e muitas vezes se apossa de sua consciência.

Um exemplo frequentemente utilizado por Jung quando reflete sobre a experiência primordial ou imediata é o caso da experiência marcante por que passou o místico e eremita suíço Nicolau de Flüe. Este teve uma visão, que o tocou e aterrorizou profundamente. Jung cita Woelflin:

Todos os que se aproximavam dele [Nicolau de Flüe] ficavam assustados. Sobre a causa deste terror, ele mesmo costumava dizer que havia visto uma luz penetrante, representando um semblante humano. Ao visualizá-lo temera que seu coração explodisse em estilhaços. Por isso, tomado de pavor, desviara o rosto, caindo por terra. Eis a razão pela qual seu rosto inspirava terror aos outros.

Woelflin apud Jung [1935] 2000: 13

Muito empenhado em compreender esta experiência, Nicolau de Flüe refletiu durante anos sobre a natureza de sua visão e chegou à conclusão de que havia visto a própria Santíssima Trindade. A experiência imediata pela qual passou o conduziu a um longo trabalho de assimilação, no sentido de restaurar o equilíbrio da psique. Jung

³⁶ ...sie versetzt das Subjekt in den Zustand der Ergriffenheit, dass heisst der willenlosen Ergebenheit.

denomina este processo de elaboração simbólica.³⁷ A vivência em questão foi elaborada baseando-se no dogma da Trindade. Este provou a sua força de assimilação transformando a visão assustadora na idéia redentora da Trindade. Jung afirma que a partir deste exemplo a utilidade do símbolo dogmático torna-se evidente:

Ele formula uma vivência anímica tão tremenda quanto perigosamente decisiva, que devido a sua suprema intensidade pode ser designada como ‘experiência de Deus’ e reveste-a de uma forma suportável para a capacidade de compreensão humana, sem prejudicar o alcance desta experiência ou prejudicar a transcendência de seu significado.³⁸

Jung [1935] 1995d: par. 18

³⁷ A acepção junguiana de símbolo será esclarecida posteriormente.

³⁸ *...Es formuliert ein ebenso gewaltiges wie gefährlich –entscheidendes seelisches Erlebniss, das um seiner Übermacht willen mit Recht als “Gottese Erfahrung” bezeichnet wird, in einer dem menschlichen Auffassungsvermögen erträglichen Art und Weise , ohne den Umfang des Erlebten wesentlich zu beeinträchtigen, noch dessen überragender Bedeutung schädlichen Abbruch zu tun.*

2.4 A noção de símbolo

Devido ao fato de Jung considerar o símbolo “a máquina psicológica, que transforma energia”³⁹ ([1928] 1995c: par. 88), considero relevante fazer primeiramente uma breve exposição sobre o seu conceito de *libido*. O autor utiliza os termos libido e energia psíquica como intercambiáveis: “Por libido entendo a energia psíquica” (Jung [1921] 1991a: par. 850). Além disso o conceito utilizado por Jung possui um significado distinto daquele postulado por Freud. Esta diferença se estabelece principalmente em torno do caráter sexual que o segundo atribui à libido. As divergências e a posterior divisão entre o pensamento junguiano e freudiano circulam basicamente em torno desta questão. Em 1912, Jung afirma que:

Seria mais prudente.... compreender por libido um valor energético, que pode-se manifestar em qualquer área: do poder, da fome, do ódio, da sexualidade, da religião etc., sem ser necessariamente um instinto específico.

Jung apud Pieri, op. cit.: 59

Segundo Stein (1998) neste momento o pensamento de Jung ainda não se diferencia tão claramente da visão freudiana. A obra em questão, *Wandlungen und Symbole der Libido* [Transformações e Símbolos da Libido] (1912)⁴⁰, é composta quando Jung ainda se encontra em assídua comunicação com Freud. A problemática em torno do conceito de libido aparece inicialmente como uma questão secundária, mas se torna central antes do livro ser concluído. Em meados da década de 1920, Jung escreve o ensaio *A Energia Psíquica*⁴¹. Separado de Freud e do movimento psicanalítico há mais de dez anos, o autor expõe detalhadamente a sua visão, certamente mais amadurecida e ponderada, sobre a questão da libido.

³⁹ *Die psychologische Maschine, welche Energie verwandelt...*

⁴⁰ Em 1952, após uma ampla revisão feita por Jung, esta obra é publicada como *Símbolos da Transformação*, volume V. das obras completas.

⁴¹ Primeira edição em 1928

Como mencionado, Jung pretende afastar-se da visão freudiana que considera a libido principalmente sexual⁴², e concebe a libido ou energia psíquica como uma energia vital e neutra. Tratar-se-ia de uma força que anima as estruturas psíquicas e que estabelece as diversas relações entre as várias partes da psique. A libido sexual constituiria apenas *um* ramo desta força vital mais genérica. Jung baseia-se no modelo da física quando pensa sobre a energia psíquica.⁴³ Mesmo que, como aponta Stein (op. cit.), a física não seja um assunto realmente familiar a Jung, ela está em voga na Zurique do início do século XX, tornando-se, assim, uma metáfora que oferece a possibilidade de se fazerem importantes reflexões acerca da energia psíquica. Desta forma, apoiando-se em algumas leis da física – como por exemplo a causalidade, entropia, conservação de energia e transformação –, Jung incorpora a terminologia desta ciência em sua teoria com o objetivo de conceituar o funcionamento da psique.

O conceito de energia psíquica compreende de alguns aspectos básicos, dentre os quais a quantificação, que permite avaliar a importância de uma determinada atividade psicológica para o indivíduo. Como aponta Samuels et. al. (op. cit.: 69), “existe uma necessidade de indicar a intensidade de qualquer atividade psicológica em particular”, ou seja, existe a necessidade de uma atribuição quantitativa à energia psíquica, ainda que esta não possa ser mensurada.

Um segundo aspecto seria “a necessidade... de demonstrar um foco móvel de interesse e envolvimento” (id. ibid.). Jung pensa, neste ponto, na existência de um determinado número de canais diferentes através dos quais a energia psíquica se desloca. Estes canais seriam preexistentes, isto é, estariam ligados aos “padrões de estruturação do desempenho psicológico” (Samuels et. al., op. cit: 38) que Jung denomina arquétipos. Quando a energia se encontra bloqueada em seu fluxo por um canal, ele muda de direção fluindo para outro.

Jung sugere que a psique possui a tendência natural de manter o equilíbrio: o psiquismo seria um sistema autoregulador. Esta concepção implica na idéia de que existe uma função compensatória que regula os processos psicológicos. O autor

⁴² As referências que faço à teoria freudiana se baseiam nas colocações de Jung. Não pretendo discutir a teoria freudiana ao longo deste trabalho.

⁴³ A fim de evitar confusão com o conceito freudiano de libido, utilizarei daqui por diante somente o termo energia psíquica. No entanto, quando se tratar de citações, não terei como evitar a utilização da expressão libido.

afirma que consciente e inconsciente raramente concordam no que se refere a suas tendências e conteúdos. Esta falta de paralelismo não seria, contudo, acidental ou sem propósito, mas se deveria ao fato “de que o inconsciente se comporta de maneira complementar à consciência”⁴⁴ (Jung [1916] 1995c: par. 132). Esta compensação ocorreria no sentido de equilibrar tendências à unilateralidade do psiquismo. Neste sentido Jung afirma que uma mudança do fluxo de energia não se dá por acaso, ao contrário, possui um objetivo, uma finalidade. Esta idéia está ligada à diferenciação que o autor faz entre as perspectivas mecanicista-causal e energética-finalista. O ponto de vista mecanicista se concentra no ímpeto inicial do fornecimento energético a um determinado sistema. Neste sentido a concepção mecanicista seria meramente causal, pois aborda um fenômeno específico como o efeito resultante de uma determinada causa. Já a perspectiva energética-finalista vê o estado final como o fato mais importante.

Jung parece aderir mais a este segundo ponto de vista no que se refere à sua teoria em seus aspectos mais importantes, o que não significa que ele atribua uma intenção ou significado últimos aos fatos. Em seu ensaio “A energia psíquica” ([1928] 1995c: par. 13, nota 3), ele afirma justamente que evita a expressão “*teleológico*”, pois esta é associada com a idéia de prefixação de um determinado fim a ser alcançado. Apesar do fato de Jung se identificar mais com a visão finalista, ele não nega a perspectiva causal. De certa forma ele busca criar uma síntese entre estes dois pontos de vista. É, no entanto, a abordagem energética-finalista que sustenta a visão de símbolo de Jung. A energia psíquica seria sujeita a transformações de uma forma para outra devido à presença de “um aparato de conversão que é chamado, de outra forma, de função simbólica” (Pieri, op. cit.: 293).

Jung ([1921] 1995b) enfatiza que devemos diferenciar entre os termos símbolo⁴⁵ e sinal. O autor indica que existem duas formas de analisar uma expressão simbólica. A perspectiva que concebe o símbolo como analogia ou designação

⁴⁴ ...*dass das Unbewusste sich kompensatorisch oder komplementär zum Bewusstsein verhält.*

⁴⁵ Gostaria de observar neste momento que o conceito de símbolo não está muito claro no pensamento junguiano. Por vezes Jung o mistura com outras noções. Por minha parte considero a distinção entre imagem arquetípica e símbolo pouco clara, pois tanto o símbolo como a imagem arquetípica se referem ao arquétipo. Duran (1993: 70) por sua vez afirma que a terminologia junguiana relativa ao

abreviada de algo conhecido seria semiótica. A concepção simbólica por sua vez seria aquela que julga a expressão simbólica como a melhor forma possível de representar um fato relativamente desconhecido. A roda alada do ferroviário, exemplo que Jung usa com frequência, não seria um símbolo da ferroviária e sim um sinal que indica que uma determinada pessoa faz parte do serviço ferroviário:

O símbolo, no entanto, pressupõe sempre que a expressão escolhida seja a melhor designação ou fórmula possível de um fato relativamente desconhecido, mas cuja existência é reconhecida ou postulada.⁴⁶

Jung [1921] 1995b: par. 819

Se concebemos a roda alada como um símbolo, isto significa que esta representa uma entidade desconhecida que não pode ser expressa mais adequadamente ou diferentemente do que por uma roda com asas.

Jung afirma que o fato de o símbolo constituir a melhor maneira de representar algo desconhecido o qualificaria como “vivo”. O símbolo vivo seria “prenhe de significado” [*bedeutungsschwanger*] (Jung, op. cit.: par. 821). A partir do momento em que se encontra uma expressão que formula ainda melhor aquilo que é procurado ou pressentido, o símbolo estaria “morto”, possuindo apenas um significado histórico. Aquilo que era representado pelo símbolo se tornou conhecido, pelo menos aparentemente, e neste sentido não podemos mais falar em símbolo e sim em sinal. Seria assim praticamente impossível criar um símbolo “prenhe de significado” a partir de relações conhecidas.

Jung confere um caráter simbólico aos produtos psíquicos, pois estes apontam para além daquilo que a princípio aparentam: “...todo fenômeno psicológico é um símbolo, na suposição que enuncie ou signifique algo mais e algo diferente que escapa ao conhecimento atual” (Jung vol.6 [1921] 1991a: par. 906). O autor porém ressalta que a qualidade simbólica de alguma coisa muitas vezes depende da atitude da consciência que observa. Ela dependeria, assim, de uma consciência que considera e busca outras possibilidades, outros significados além daqueles preestabelecidos. A

símbolo “...é das mais confusas e flutuantes. Arquétipos, símbolos e complexos são constantemente confundidos”.

consciência que confere um caráter simbólico àquilo que observa assumiria uma “atitude simbólica” [*symbolische Einstellung*] (Jung [1921] 1995b: par. 824). Existiriam, porém, produtos que simplesmente impõem o seu efeito simbólico. Tratar-se-ia de conteúdos que a princípio não parecem possuir sentido algum, mas que simultaneamente impelem para uma concepção simbólica. Símbolos que não atuam desta maneira podem ser considerados mortos ou dependem exclusivamente da atitude da consciência que os observa.

Conforme mencionado anteriormente, o símbolo possui a capacidade de transformar a energia psíquica. Jung considera o símbolo “um meio inestimável que nos dá a possibilidade de utilizar o mero fluxo instintivo do processo energético para uma produção efetiva de trabalho” ([1916] 1983: par. 90). Grande parte da energia psíquica se encontra distribuída entre os diversos sistemas funcionais, o que significa que ela segue o seu curso “natural”, sustentando o fluxo regular da vida. A energia investida nestas funções não pode ser transformada a não ser que o símbolo ofereça um declive maior do que a natureza, capaz de conduzir a energia psíquica para outras formas. O autor afirma que “a história da civilização provou suficientemente que o homem possui um excedente de energia que é capaz de outra aplicação além daquela do fluxo natural” ([1916] 1995c: par. 91).⁴⁷ Mais adiante o autor sugere que o fato do símbolo possibilitar o desvio de uma parte da energia provaria que:

Nem toda libido se acha fixada em uma forma natural que força o seu curso regular, e sim que sobra uma certa quantidade de energia, que pode ser designada como excedente da libido⁴⁸

id. *ibid.*

Este excesso de energia psíquica resulta em determinados processos psíquicos, cuja natureza é essencialmente simbólica. Segundo Stein (op. cit.: 80) Jung confere importância central aos símbolos em seu pensamento porque a partir deles a energia

⁴⁶ *Das Symbol dagegen setzt immer voraus, dass der gewählte Ausdruck die bestmögliche Bezeichnung oder Formel für einen relativ unbekanntes, jedoch als vorhandenen erkannten oder geforderten Tatbestand sei.*

⁴⁷ *Die Kulturgeschichte hat hinlänglich bewiesen, dass der Mensch einen relativen Überschuss an Energie besitzt, der anderer Verwendung fähig ist als des bloss natürlichen Ablaufs.)*

⁴⁸ *...beweist, dass nicht alle Libido in naturmässiger Form, die ihren regelmässigen Ablauf erzwingt, sich festgelegt hat, sondern ein gewisses Quantum na Energie übrig geblieben ist, das man Libidoüberschuss bezeichnen könnte.*

“natural” seria transformada em formas culturais e espirituais. Neste sentido Jung considera símbolos religiosos, idéias e rituais religiosos, como manifestações e expressões do excedente da energia psíquica. Estes símbolos representariam simultaneamente uma transição para novas atividades, que diferem das funções instintivas, as quais seguem um curso regular, de acordo com as leis da natureza.

Jung afirma que esta transformação da energia psíquica por meio do símbolo se efetua desde os inícios da humanidade. O símbolo, contudo, não é fruto da consciência, não foi inventado conscientemente, e sim emerge de modo espontâneo do inconsciente, da base arquetípica do inconsciente coletivo. A função do símbolo seria aproximar conteúdos conscientes e inconscientes, pois representa a melhor tradução possível de um “fato complexo e ainda não compreendido pela consciência” (Jung [1916] 1983: par. 147). Isto porém não significa que ele defina ou explica o conteúdo inconsciente representado:

O que caracteriza fundamentalmente o caráter simbólico é a sua abertura a inúmeras possibilidades de significação. Uma determinada interpretação, por mais inspirada que seja, não esgota o manancial de possibilidades de sentido dos símbolos.

Veríssimo, op. cit.: 9

Opondo-se a uma perspectiva reducionista, Jung ([1906/ 1945] 2001: 47) faz uma associação entre o termo grego *katasullambanein* e as expressões *compreender*, *abranger* e *engolir*. Neste sentido ele afirma:

O entendimento engole... O entendimento é uma força tremendamente comprometedora, sob certas circunstâncias um verdadeiro assassinato da psique, sobretudo quando iguala diferenças de importância vital. O cerne do indivíduo é um mistério da vida que desaparece quando é ‘entendido’

id. *ibid.*

E mais adiante: “Deveríamos bendizer a cegueira para com os mistérios do outro; ela nos impede de praticar violências demoníacas” (Jung, op. cit.: 48). O método de Jung tende mais para uma concepção finalista.⁴⁹ Neste sentido o símbolo

⁴⁹ Em seu trabalho clínico, Jung difere entre o método redutivo e sintético que equívale à distinção que ele faz entre as perspectivas mecanicista e finalista. O termo redutivo refere-se segundo o autor ao método de Freud, que busca “revelar as bases ou raízes primitivas, instintivas, infantis, da motivação psicológica” (Samuels et. al., op. cit.: 126). Apesar de Jung não desconsiderar a necessidade deste

“aponta para além de si próprio, para um sentido não mais do que obscuramente pressentido, inesgotavelmente transcendente e inefável” (Veríssimo, op. cit.: 9). Considerando-o sob esta perspectiva, ele nos conduziria, segundo Jung, à questão religiosa, mas não ao tema da confissão, e sim à experiência imediata: “Os símbolos franqueiam-nos o caminho de acesso ao mistério” (Stein, op. cit.: 80).

procedimento durante o trabalho analítico, ele afirma que quando se liga um produto inconsciente estritamente ao passado corre-se o risco de perder o valor presente deste produto. Além disso, este método revelaria unicamente as bases pessoais de um determinado fenômeno inconsciente. Deste modo, perder-se-ia a dimensão coletiva do mesmo. O autor prioriza o método sintético, pois este analisa os produtos inconscientes como fenômenos que apontam para além de si mesmo, envolvem o presente, o futuro e também a esfera coletiva da psique inconsciente.

3

Reflexões Acerca da Origem da Religião à Luz da Teoria dos Arquétipos

“Enquanto a religião restringir-se a fé e a forma exterior, e a função religiosa não for uma experiência da própria alma, nada de essencial pode ocorrer.”

Jung

3.1 A religião como fenômeno de base arquetípica

A observação de semelhanças entre representações presentes nos diversos sistemas religiosos e os conteúdos arquetípicos pertencentes à psique humana faz com que Jung sugira, que a religião possui uma base arquetípica. Segundo o autor determinadas:

...representações podem basear-se somente na existência de certas condições psíquicas, pois caso contrário seria impossível compreender por que razão as mesmas representações fundamentais¹ reaparecem sempre e em qualquer lugar.²

Jung [1940] 1992: par. 152

Os conteúdos arquetípicos não seriam meras invenções do intelecto, e sim, teriam a sua origem no inconsciente, transcendendo, desta forma, os limites da consciência. Jung (id. ibid.) chega a caracterizar as imagens arquetípicas como “revelações naturais” [*natürliche Offenbarungen*].

Segundo o autor, os sistemas religiosos recolhem e conservam imagens simbólicas oriundas do inconsciente, elaborando-as em seus dogmas, estabelecendo assim conexões com as estruturas básicas da vida psíquica. As confissões religiosas seriam formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas primordiais. Os conteúdos destas experiências foram sacralizados e enrijeceram dentro de uma

¹ Gostaria de enfatizar novamente que existe uma diferença entre a representação arquetípica e o arquétipo em si. Como mencionado anteriormente Jung às vezes utiliza estes dois termos como se fossem intercambiáveis. Rigorosamente porém o arquétipo é definido como predisposição de produzir imagens *semelhantes*, o que não significa que estas sejam *idênticas*. Caso contrário seríamos levados a pensar em uma herança de representações inconscientes.

² ...*Vorstellungen können nur auf dem Vorhandensein gewisser unbewusster psychischer Bedingungen gegründet sein, denn sonst vermöchte man schlechterdings gar nicht zu begreifen, wieso immer und überall wieder dieselben Grundvorstellungen zutage treten.*

complexa construção de pensamento. O exercício e a reprodução destas experiências transformam-se, assim, em instituição imutável, o que, no entanto, não aponta necessariamente para uma repetição mecânica, sem vida. O fato de uma determinada confissão poder representar uma forma de experiência religiosa válida para inúmeras pessoas, durante vários séculos, sem que haja necessidade de modificá-la, não exclui absolutamente a possibilidade que mudanças ocorram. A igreja católica, por exemplo, que freqüentemente é descrita como especialmente rígida, admite que o dogma é vivo, o que significa que a sua formulação seria de certa forma suscetível a modificações. O número de dogmas não seria estritamente limitado, ele pode aumentar ao longo do tempo. Porém, qualquer alteração ou desenvolvimento dependeria dos fatos originalmente experimentados, pois somente a partir destes estabelece-se um tipo particular de conteúdo dogmático e valor afetivo.

Concebendo o dogma como um símbolo de base arquetípica, Jung ([1942] 1992: par. 171) busca compreender a importância psicológica deste. Ao longo de sua obra o autor analisa alguns dogmas centrais do Cristianismo. Em seu ensaio *Tentativa de uma interpretação psicológica do dogma da Trindade* (id. ibid.) ele afirma:

A muitos poderá parecer estranho que um médico orientado para as ciências físicas e naturais se ocupe logo com a Trindade. Mas aqueles que sabem como essas 'representações coletivas' se acham em estreita e significativa relação com o bem-estar e o mal-estar da psique humana não terão dificuldade em compreender que o símbolo central do Cristianismo possui, necessariamente, uma significação psicológica pois, em sua ausência, o Cristianismo jamais haveria alcançado um significado universal...³

Para Jung existe uma viva relação de troca entre o dogma e a psique. Quando o autor sugere uma leitura psicológica de fenômenos religiosos, ele se propõe a "...reencontrar a ponte que liga a concepção do dogma com a experiência imediata

³ *Es mag vielen als seltsam vorkommen, dass ein naturwissenschaftlich orientierter Arzt sich gerade mit der Trinität beschäftigt. Wer aber weiss in wie naher und wie bedeutsamer Beziehung solche "repräsentation collectives" mit dem Wohl und Wehe der menschlichen Seele stehen, der wird ohne Schwierigkeiten begreifen, dass dem zentralen Symbol des Christentums vor allem eine psychologische Bedeutung zukommen muss, denn ohne diese hätte es überhaupt nie eine allgemeine Bedeutung erlangt...*

dos arquétipos psicológicos”⁴ ([1940] 1992: 148) a partir “do estudo dos símbolos naturais do inconsciente”⁵ (id. *ibid.*).

Gostaria, neste momento, de abrir um parêntese para analisar, mesmo que brevemente, a que o autor se refere quando utiliza o termo “natural”, neste caso “símbolos naturais do inconsciente”. Segundo Pieri (op. cit.: 334) Jung compreende por natureza aquilo que não depende do homem e que se contrapõe a ele e a sua consciência. O homem a enfrenta ao mesmo tempo em que procura integrá-la. Neste sentido, Jung ([1961] 1995i) traça um paralelo entre inconsciente e natureza. O inconsciente seria um fenômeno natural que produz símbolos. Semelhante à natureza tratar-se-ia de um fenômeno neutro que abrange todos os aspectos da natureza humana: luz e escuridão, bem e mal, belo e o feio etc. Jung (op. cit.: par 578/ 579) distingue entre símbolos naturais e símbolos culturais. Os primeiros seriam o que o autor denomina de imagens arquetípicas⁶, que derivam diretamente do inconsciente e apresentam diversos aspectos de um determinado tema. O autor denomina estes símbolos como naturais porque eles estariam arraigados em tempos pré-históricos, nas representações coletivas das sociedades “primitivas”.⁷ Os símbolos culturais por sua vez expressariam as “verdades eternas” [*ewige Wahrheiten*] (Jung, op. cit.: 579) presentes nas diversas religiões. Estes símbolos passaram por várias transformações, por “...processos de aperfeiçoamento mais ou menos conscientes” (id. *ibid.*),⁸ tornando-se assim as representações coletivas das sociedades civilizadas. Estes símbolos porém continuariam vivos, o que equivale a dizer que eles mantiveram a sua numinosidade.

Quando esta numinosidade, “a energia⁹ emocional que se manifesta em fenômenos numinosos...” (Jung, op. cit.: 583)¹⁰ é negada ou negligenciada, ela se torna inconsciente. O fato de ela desaparecer da consciência acarretaria

⁴ ... jene Brücke wieder aufzufinden, welche die Anschauung des Dogmas mit der unmittelbaren Erfahrung der psychologischen Archetypen verbindet.

⁵ ...die Erforschung der natürlichen Symbole des Unbewussten...

⁶ Neste momento, Jung associa as noções de símbolo e imagem arquetípica. Vide nota 25.

⁷ Vê-se que Jung de certo modo parte do ponto de vista que as sociedades ditas primitivas não possuem cultura. Não pretendo abordar este tipo de discussão no presente trabalho, mas considero importante apontar para essa forma de raciocínio do autor.

⁸ ...mehr oder minder bewusste Verfeinerungsprozesse...

⁹ Jung (op. cit.: 589) chega a equivaler numinosidade com energia psíquica.

¹⁰ ...die emotionale Energie, die sich in numinosen Phänomenen manifestiert...

conseqüências incalculáveis: “Mesmo as tendências, que podem exercer uma influência salutar, transformam-se em verdadeiros demônios, quando reprimidos”¹¹ (Jung: op. cit.: 580). Jung afirma que o inconsciente – a natureza – precisa ser integrado na consciência: “Ouçamos a voz da natureza que nos fala a partir do inconsciente” ([1918] 1995f: par. 46)¹², pois caso contrário, “essa parcela perdida da natureza vingava-se de nós...”(Jung, op. cit.: par. 44).¹³

A importância que o autor confere à natureza talvez possa ser relacionada com o contexto cultural do qual emerge o seu pensamento. Claire Douglas (2001: 43) aponta para a influência da filosofia romântica na obra de Jung:

...os românticos sentiam profundamente seu próprio afastamento da natureza e ansiavam pelo ideal. Desta forma, o Romantismo deu voz a um anseio transcendental por Édens perdidos, pelo inconsciente, pelo profundo, pelas emoções e pela simplicidade que, por sua vez, levou ao estudo do mundo natural exterior e da alma interior.

De modo semelhante Jung confere especial valor ao “primitivo” e lamenta o quanto o homem moderno afastou-se dele em função da grande importância atribuída à razão:

...o homem primitivo vive em seu país e simultaneamente no país do seu inconsciente. Em qualquer lugar o seu inconsciente apresenta-se para ele de forma viva e real. Quão diferente é a relação do primitivo com o seu país da nossa. Sentimentos a nós estranhos acompanham o primitivo passo a passo. O que o diz o grito do pássaro! O que significa a velha árvore para ele! Este mundo repleto de sentimentos não está ao nosso alcance....¹⁴

Jung [1918] 1995f: par. 44

Segundo o autor o homem moderno estaria desconectado da natureza, o que significa que os eventos desta não possuem mais um significado simbólico para ele, ou seja, eles foram despidos de sua numinosidade. Desta maneira uma grande

¹¹ *Selbst solche Tendenzen, die einen höchst heilsamen Einfluss ausüben könnten, verwandeln sich in wahre Dämonen, wenn sie verdrängt werden.*

¹² *Man höre die Stimme der Natur, die aus dem Unbewussten zu uns spricht.*

¹³ *Dieses verlorene Stück Natur rächt sich aber an uns...*

¹⁴ *So lebt der Primitive in seinem Lande und zugleich im Lande seines Unbewussten. Überall tritt ihm sein Unbewusstes lebendig und wirklich entgegen. Wie anders ist das primitive Verhältniss zum Lande als das unserer. Für uns ungekannnte Gefühle begleiten den Primitiven auf Schritt und Tritt. Was sagt*

quantidade de energia psíquica tornou-se inconsciente. O fato, porém, de esta energia desaparecer da consciência não significa que ela se perde de vez. Ela reaparece a partir de fenômenos inconscientes e eventos simbólicos, como, por exemplo, nos sonhos, que compensam determinados distúrbios da psique consciente. Através dos símbolos presentes em nossos sonhos, entraríamos novamente em contato com a nossa “natureza original” [*ursprüngliche Natur*] (Jung [1961] 1995i: par.586). A consideração destes eventos internos e da numinosidade que os acompanha constituiria a atitude religiosa.

No primeiro capítulo do presente trabalho, vimos que a postura assumida pelo autor diante da problemática da religião foi amplamente criticada. Também vimos, no entanto, que o autor reafirma constantemente a sua atitude receptiva em relação à religião, apontando para a vitalidade e necessidade desta. A razão para isto seria o fato de ele conceber a religião como um fenômeno que se baseia na experiência dos arquétipos. Em alguns momentos de sua obra ele sublinha esta relação:

...(a) experiência religiosa... não é passível de ser distinguida da experiência dos assim chamados fenômenos inconscientes. Um ser metafísico... se comunica com o ser humano a partir da alma, em outras palavras, a partir de seu inconsciente, ou melhor, através de sua base “psicóide”, transcendental.

Jung [1956] 1995j: par. 1586¹⁵

Por mais que Jung afirme que não temos acesso ao arquétipo em si, que este pertence à ordem do desconhecido, ele não deixa de relacionar enunciados metafísicos com instâncias psíquicas, postura esta que certamente reforça críticas tanto do ponto de vista religioso quanto do ponto de vista científico.

ihm der Schrei des Vogels! Was bedeutet ihm der alte Baum! Uns ist diese ganze Welt von Gefühlen verschlossen...

¹⁵ ...dass religiöse Erfahrung, ... sich von der Erfahrung sogenannter unbewusster Phänomene nicht unterscheiden lässt. Ein metaphysisches Wesen... teilt sich dem Menschen durch das Medium der Seele, mit anderen Worten sein Unbewusstes, mit, oder vielmehr durch dessen transzendente “psychoide” Basis.

3.2 Confissão religiosa e experiência imediata

Conforme supramencionado, o autor diferencia entre confissão e religião. Jung analisa o fenômeno da confissão a partir de dois aspectos. Por um lado a confissão se constitui como uma possibilidade da vivência religiosa, por outro ela frequentemente assume formas que se opõem a uma experiência mais profunda. Analisarei em seguida estes dois pontos de vista.

Jung ([1940] 1992) atribui à confissão religiosa um papel importante na sociedade humana: baseando-se originalmente na experiência do numinoso, ela viabilizaria o acesso ao sagrado, simultaneamente porém, exerceria uma função protetora entre o fiel e aquilo que ele experimenta como sagrado. O fiel pode não estar inteiramente preparado para a experiência imediata, que se torna excessiva para ele. A confissão desempenharia, assim, uma função mediadora entre o sujeito e a sua vivência, substituindo esta por um grupo adequado de símbolos envoltos em dogmas e rituais fortemente organizados.

Jung afirma que a experiência imediata envolve a aproximação entre a consciência e as manifestações arquetípicas, procedentes do inconsciente. Quanto mais claro o arquétipo se torna, mais forte o seu efeito. Existiria assim uma espécie de “deisidamonia” (temor divino) em relação a conteúdos que não procedem da consciência. A consciência tenderia a reprimir fatores psíquicos irracionais, demonstrando medo e aversão em relação a tudo que provém do inconsciente. Tratar-se-ia de um “temor secreto dos *perils of the soul* [perigos da alma]”(Jung [1940] 1999: par. 23). O homem teria de fato motivos suficientes para temer estas forças impessoais, inconscientes. Enquanto elas não se manifestassem, ele se encontraria em uma “feliz inconsciência” (id. *ibid.*). Quando, porém, “os dinamismos profundos do homem coletivo” (id. *ibid.*) fossem desencadeados surgiriam “as feras e demônios que dormitam no fundo de cada indivíduo”(id. *ibid.*). Segundo o autor, podemos observar:

...desde os primórdios da humanidade ...uma forte tendência de limitar a irrefreável e arbitrária influência ‘sobrenatural’, mediante determinadas formas e leis¹⁶
 Jung, [1940] 1992: par. 32

Este processo continuaria ao longo da história através de uma multiplicação de ritos,¹⁷ instituições e convicções.

O rito seria “desde tempos imemoriais um caminho seguro de lidar com as forças imprevisíveis do inconsciente”¹⁸ (Jung,, op. cit.: 82). Samuels (op. cit.: 191) indica que segundo a psicologia analítica o rito funciona como um “continente psíquico”. Quando o indivíduo passa por determinadas transformações, mudanças de status ou modos de ser, conteúdos inconscientes são ativados. Instala-se um estado de desequilíbrio psíquico e o sujeito se sente impelido a recorrer a um ritual oferecido no plano coletivo, como por exemplo a confissão religiosa à qual eventualmente pertence. Samuels (id. ibid.) indica que Jung atribui grande importância ao ritual, pois o homem experimentaria, a partir deste, as suas condições psicológicas mais fundamentais. Caso não exista um ritual apropriado, ele é levado a criar espontaneamente rituais que servem como “recipiente” para sua experiência. Desta maneira, ele se protege contra uma eventual desintegração de sua personalidade que periga ocorrer em função da transição de uma condição psicológica para outra.

Baseando-se em temas arquetípicos e mitológicos, o rito se expressa de forma simbólica. Conferindo sentido à vivência, à transição experimentada pelo grupo ou indivíduo em um determinado momento, ele precisaria contar com “representações adequadas ao espírito dos tempos” (id. ibid.) Quando o rito deixa de corresponder ao “espírito dos tempos”, buscam-se novas representações arquetípicas, novas

¹⁶ *Seit dem Morgengrauen der Menschheit hat eine ausgesprochene Neigung bestanden, den ungebändigten und willkürlichen “übernatürlichen” Einfluss durch bestimmte Formen und Gesetze einzuschränken.*

¹⁷ Apesar de Jung se referir com bastante frequência à confissão católica, ele não concebe o ritual somente a partir deste ponto de vista, e sim o analisa de maneira ampla, a partir das mais diversas sociedades e sistemas religiosos. Da mesma forma ele não busca, pelo menos na maioria das vezes, estabelecer uma diferença hierárquica entre mito e religião. Mito e religião não ocupam lugares diferentes segundo uma escala de valores. Jung fala, por exemplo, do mito cristão. Tanto o mito quanto o enunciado religioso descrevem os processos inconscientes.

⁷⁴ *...seit undenklichen Zeiten ein sicherer Weg gewesen ist, mit den unberechenbaren Kräften des Unbewussten fertigzuwerden.*

interpretações para formas antigas. Segundo Mircea Eliade (1996a: 30), estudioso de religião comparada e referência para Jung nesse campo de investigação:

... os mitos e os ritos revelam sempre uma situação-limite do homem... Por situação-limite entendemos aquela que o homem descobre tomando consciência do seu lugar no Universo.

O mito por sua vez constituiria segundo Samuels (op. cit.: 128) uma “metáfora para atividades do arquétipo *per se*”. Eliade afirma que (1996b: 85) o mito está intimamente conectado à idéia de criação. O seu relato inaugura uma nova situação cósmica, se refere à origem das coisas, indica como uma realidade veio à existência. Desse modo podemos conceber o homem moderno, assim como os seus ancestrais, como um “fazedor de mitos” (Samuels, op. cit.: 128), pois ele revive situações antiquíssimas, ligadas a temas arquetípicos. Os mitos se referem à condição humana: “Nos heróis, nos deuses celestes ou ctônios, nas potências da natureza, existe, digamos, um vínculo estreito com modos de ser do homem ‘comum’” (Veríssimo, op. cit.: 16).

Jung exemplifica a conexão entre mito e existência humana a partir da vida de Cristo. Esta pode ser concebida segundo um ponto de vista histórico e arquetípico: Cristo viveu uma vida única, que pode ser conectada simultaneamente com temas mitológicos amplamente difundidos:

Nos próprios evangelhos, os relatos de fatos reais, a lenda e o mito se entrelaçam em um todo que constitui, precisamente, o sentido dos Evangelhos. Perde-se este caráter de totalidade tão logo se procure separar, com o escalpelo, o individual do arquetípico.

Jung [1940] 1999: 146

Jung afirma que muitas figuras históricas realizaram, de certo modo, o arquétipo da vida heróica. Neste sentido, pelo fato de o arquétipo constituir o pressuposto inconsciente de toda vida humana, a vida de Cristo não pode ser isolada da vida do homem comum: “...tudo o que acontece na vida de Cristo ocorre também sempre e em toda parte” (id. *ibid.*).

Jung ([1952] 1992: par. 450) sugere que o material mitológico nos fornece dados acerca do funcionamento psíquico. Concebendo o arquétipo como uma

disposição para reproduzir representações típicas que correspondem a experiências pertencentes ao processo de conscientização do ser humano, podemos dizer que o mito ilustra um momento potencial de síntese particular entre consciente e inconsciente. Para Jung ([1942] 1992: par. 287) tanto o mito quanto o rito possuem significado terapêutico. Processos psíquicos de grande relevância se expressariam a partir de mitologemas ou costumes rituais, como, por exemplo, as cerimônias que acompanham os eventos do nascimento e da morte, as iniciações da puberdade e da vida masculina etc. O mito e o rito possibilitariam o acesso ao que o inconsciente oferece simbolicamente, quando a consciência se vê diante da impossibilidade de atribuir sozinha um sentido a um momento específico da existência.

Da mesma forma, o autor afirma que a confissão religiosa constitui de certo modo um “sistema de cura religioso”, ([1942] 1992: par. 462). Jung ([1940] 1992: par. 76) relata que, como psicoterapeuta, ele se viu diante de indivíduos que passaram por experiências imediatas mas não queriam ou podiam se submeter à decisão da autoridade eclesiástica, experimentando violentas crises e conflitos. O autor afirma estar convencido da importância do dogma e do ritual pelo menos como “métodos de higiene espiritual” [*Methoden geistiger Hygiene*] (id. ibid.). Quando um paciente pertence a uma confissão específica que lhe confere sentido à vida, Jung considera imprescindível apoiar tal decisão, caso contrário o paciente estaria completamente desprotegido frente à experiência imediata. Enquanto um meio de defesa se mostra eficaz, Jung não pretende derrubá-lo e chega mesmo a declarar durante um seminário em 1939:

O meu ponto de vista ... é que enquanto um paciente realmente é membro de uma igreja, ele precisa levar isto a sério. Neste caso deve realmente e sinceramente pertencer a esta igreja, e não procurar um médico para que este resolva os seus conflitos, já que considera que deve fazer isto com Deus¹⁹

Jung, [1939] 1995i: par. 620

Uma pessoa que pertence por exemplo à igreja católica deve buscar a cura a partir dos meios que esta oferece. Como terapeuta, Jung não pretende impor o seu

¹⁹ *Meine Einstellung zu dieser Sache ist, dass, solange ein Patient wirklich ein Mitglied einer Kirche ist, er dies auch ernst nehmen muss. Er sollte dann wirklich und aufrichtig ein Mitglied jener Kirche*

ponto de vista, nem julgar se uma forma de defesa constitui ou não uma verdade última. Desta forma, não vai tentar conduzir o paciente a um sistema religioso, apenas pelo fato de ser concebido como vivo pela coletividade, mas se propõe a investigar cuidadosamente qual sistema confere ao paciente o sentimento de vivacidade e totalidade. Caso contrário, o terapeuta excluiria “a plenitude da vida” [*die Fülle des Lebens*] ([1932] 1992: par. 530), aquilo que o paciente sente como real. “*Real porém é aquilo que produz efeito*”²⁰ (id. *ibid.*, grifos do autor). Neste sentido Jung conclui:

Se a vivência da Santa Comunhão for real, enquanto o ritual e o dogma exprimem a situação psicológica do indivíduo de maneira plena, há possibilidade de cura. No entanto, quando o dogma e o ritual não exprimem a situação psicológica do indivíduo em questão de forma adequada, ele não pode ser curado.²¹

[1939] 1995i: par. 622

Tanto o dogma quanto o rito não devem ser reduzidos a um mero mecanismo de defesa do qual se faz uso diante do “assalto” da experiência imediata. Caso contrário seria possível substituí-los por qualquer outra forma de proteção. Explicações científicas poderiam assumir a função do dogma graças à “inabalável fé do homem moderno em tudo o que traz o rótulo de ‘científico’”(Jung [1940] 1999: par 81). A teoria científica, porém, seria construída somente a partir da consciência, enquanto o dogma representaria a psique de maneira mais completa, retratando mais adequadamente a dinâmica do processo inconsciente. Uma explicação científica seria abstrata e predominantemente racional, enquanto o dogma expressa mediante a sua imagem uma totalidade irracional. Segundo Jung, o dogma deve a sua existência, por um lado, a:

Experiências reveladas e imediatas da ‘gnose’²², como por exemplo o Homem-Deus, a cruz, a concepção virginal, a Imaculada Conceção, a Trindade etc.; por outro à colaboração ininterrupta de muitos espíritos e muitos séculos.

sein und nicht zum Arzt gehen, um sich seine Konflikte lösen zu lassen, wenn er glaubt, dies mit Gott tun zu sollen.

²⁰ *Wirklich aber ist, was wirkt*

²¹ *Wenn das Erlebnis der heiligen Kommunion ein wirkliches ist, wenn Ritual und Dogma der psychologischen Situation des Individuums vollen Ausdruck verleihen, dann kann es geheilt werden. Bringen Ritual und Dogma die psychologische Situation des betreffenden Individuums nicht voll zum Ausdruck, so kann es nicht geheilt werden.*

²² Jung compreende por gnose uma forma especial de conhecimento. O termo não deve ser confundido com gnosticismo.

id. ibid.

Por um lado, as imagens citadas fascinam, convencem e subjagam o indivíduo, pois tratando-se de imagens arquetípicas elas representam as experiências primordiais em relação ao divino. Por outro lado elas foram depositadas em um sistema abrangente e ordenador e freqüentemente são representadas por uma instituição dominante e poderosa.

O rito, a ação sagrada ilustra, por sua vez, a atividade do arquétipo, e, nesse sentido, estaria em íntimo contato com o inconsciente. A celebração da missa católica, por exemplo, exerceria uma forte impressão, mesmo na ausência de uma compreensão mais profunda deste ritual. Jung ([1939] 1995i: par. 615) nota que o núcleo da missa contém um mistério vivo, que exerce um determinado efeito naqueles que a assistem.²³ Segundo o autor o ritual da missa sagrada está arraigado em uma época pré-cristã. Partes importantes deste ritual, como a hóstia, por exemplo, pertenceriam ao culto mitraico. Este fato apontaria para uma contínua transmissão de determinadas práticas religiosas, que sempre expressaram condições psíquicas fundamentais. Nesse sentido, Jung afirma que um ritual não deve ser modificado, ele deve ser exercido conforme a tradição prescreve. Segundo Eliade (1996b: 90), o ritual possibilitaria o acesso aos acontecimentos primordiais que fundaram a condição humana atual. Esta “recordação reatualizada” (id. ibid.) desempenharia um papel fundamental: “o homem deve evitar cuidadosamente esquecer o que se passou *in illo tempore*” (id. ibid.). Jung ([1939] 1995i: par. 617) ressalta que não deveríamos racionalizar o dogma. O complexo dogma da concepção virginal, por exemplo, perderia a sua veracidade caso passasse por um processo de racionalização. A razão não compreenderia o segredo, o mistério que esta máxima religiosa envolve:

Psiquicamente, não nos encontramos suficientemente desenvolvidos para compreendermos a ...extraordinária verdade do ritual e do dogma. Por isso determinados dogmas não deveriam jamais ser criticados.²⁴

id. ibid.

²³ Por “mistério vivo” Jung não compreende algo da ordem do misterioso. Este termo se referiria ao *mysterium tremendum*.

O ponto de vista de Jung em relação a esta problemática porém não é tão inequívoco o quanto parece. Na nota preliminar ao ensaio *Interpretação psicológica do dogma da Trindade* ([1942] 1992) o autor assume uma postura diferente. Ele afirma que:

A fé é um carisma que não é concedido a todos. Em compensação, o homem é dono de uma capacidade de pensar que pode se exercer sobre as coisas mais excelsas.²⁵
op. cit.: par. 170

Determinados pais da igreja por exemplo não temiam refletir sobre a simbologia cristã como certos autores modernos. Jung afirma que onde há apenas fé e ausência de reflexão, a dúvida se instala. Neste sentido, o crente não deve projetar a *sua* dúvida naqueles que refletem sobre o conteúdo de determinadas doutrinas, acusando-os de estarem ferindo as mesmas: “O caráter vivo do dogma nos prova que ele pode ser aceito pela fé e simultaneamente constituir um objeto de reflexão”²⁶ (id. *ibid.*).

Estes dois pontos de vista, que, a princípio, parecem opostos – dando a impressão de que o autor se contradiz quando analisa a eficácia do dogma –, se referem, na verdade, a problemas diferentes. Ao escrever o prefácio ao texto que se dedica ao estudo da Santíssima Trindade, ele não pretende avaliar o valor religioso deste dogma. Preocupado com o fato de determinados símbolos cristãos se afastarem cada vez mais do âmbito da compreensão reflexiva, ocultando-se em uma esfera marcada pela inacessibilidade e incompreensão, Jung pretende, a partir de uma análise psicológica, sublinhar a vitalidade e necessidade destes. No outro caso, porém, Jung parece temer que esta reflexão seja exercida no sentido de uma racionalização. Desta maneira o caráter vivo do símbolo se perderia:

²⁴ *Wir sind psychologisch nicht weit genug entwickelt, die Wahrheit des Rituals und des Dogmas zu verstehen. Deshalb sollten solche Dogmen niemals irgendeiner Kritik unterzogen werden.*

²⁵ *Der Glaube ist ein Charisma, das nicht jedem zuteil wird; dafür hat der Mensch ein Denken, das sich um die höchsten Dinge bemühen kann.*

²⁶ *Dass das Dogma einerseits geglaubt wird und andererseits ein Gegenstand des Nachdenkens ist, beweist seine Lebendigkeit.*

A vida é racional demais, não há existência simbólica, na qual sou algo diferente, na qual eu represento um papel, o meu papel como um dos atores do drama divino da vida.²⁷

Jung [1939] 1995i: par. 628

Jung ([1956/ 1961] 1990: 228) afirma que em função de uma exacerbação do racionalismo científico podemos observar uma crescente tendência “antimitológica”. O mito, porém, seria imprescindível para qualquer experiência religiosa, pois “religioso exige sempre um *erga*” (id. *ibid.*). Segundo o *Dicionário Escolar Latino Português* organizado por Ernesto (1956), *erga* pode ser traduzido por “na direção de, defronte, com respeito a, relativamente a”, o que equivale a dizer que o sentimento religioso não existe por si só, mas se refere a um enunciado mitológico, transcendente, seja ele um deus, um salvador, um princípio ético etc.. Jung (op. cit.: 230) aponta, ainda, para o fato de que a desmitologização acarreta a impossibilidade de “comunicação religiosa” [*religiöse Mitteilung*]. Na medida em que, o mito, como fenômeno social, é narrado e ouvido por muitos, ele fornece uma imagem, uma forma de expressão, à vivência religiosa e isto possibilita a comunhão. Uma experiência que ocorre somente no plano subjetivo, sem a presença de uma imagem mítica tradicional, permanece socialmente inarticulada.

É preciso, no entanto, atentar para o fato de que Jung não nega a importância da solidão no que concerne à experiência religiosa. A solidão seria uma fase imprescindível quando se busca a experiência primordial: “Somente ela constitui o verdadeiro e inabalável fundamento da... vida interior de fé”²⁸ (id. *ibid.*). Em seguida, porém, esta vivência precisa ser compartilhada, comunicada. A linguagem necessária para tal deve, portanto, ser compreendida por todos. Para tal, o sujeito lança mão do mito já existente de longa data, como, por exemplo, o mito cristão. Podemos suspeitar que essa postura significa um retorno ao antigo, como se colocássemos “vinho novo em odres velhos” (Jung [1956/ 1961] 2003: 195). Uma experiência individual viva, contudo, nunca estagna, trazendo sempre novos aspectos. O mito permanece o mesmo em sua essência – característica esta imprescindível para todas as formas de

²⁷ *Das Leben ist zu rational, es gibt keine symbolische Existenz, in der ich etwas anderes bin, in der ich eine Rolle spiele, meine Rolle als einer der Schauspieler im göttlichen Drama des Lebens.*

²⁸ *Diese allein bildet die wahre und unerschütterliche Grundlage des innerlichen Glaubenserlebnis.*

religião –, mas recebe uma nova interpretação.²⁹ Em seguida analisarei mais detalhadamente a razão pela qual Jung assume, em determinados momentos de sua obra, uma postura crítica diante das confissões religiosas.

Segundo Jung as religiões assimilam os processos inconscientes da psique e os expressam através de imagens magníficas, acessíveis aos seus fiéis. O autor ressalta, porém, que quanto mais magnífica e abrangente a imagem transmitida pela tradição, maior a distância entre ela e a experiência individual: “Só nos resta intuí-la e senti-la, mas a experiência originária se perdeu” ([1935] 2000: par. 10). O dogma seria o fruto do labor de muitos espíritos, ao longo de vários séculos. Encontrara-se “purificado de tudo o que há de extravagante, insuficiente e perturbador na experiência individual” (Jung [1940] 1999: par.88). A experiência individual, porém, representaria, justamente por sua “pobreza [*Armut*]” (Jung [1940] 1992: par. 88), “vida imediata, o sangue quente e rubro, que pulsa hoje”³⁰ (id. *ibid.*) e, nesse sentido, seria mais persuasiva do que qualquer tradição.

Segundo Jung o homem sempre se esforçou em representar e assimilar a experiência do sagrado a partir dos mais diversos dogmas e interpretações. Interpretasse, especula-se, dogmatiza-se a experiência primordial a ponto de esta desaparecer diante de tantas palavras e imagens. Quando a confissão perde o acesso à experiência imediata, ela periga tornar-se uma petrificação sem vida. Afastando-se gradualmente da experiência original, os sistemas religiosos perderiam a sua força, as suas imagens esmaeceriam, restando somente a sua exterioridade banal, paradoxal e quase isenta de sentido. No caso do cristianismo, Jung afirma que:

O mistério do nascimento virginal ou a homoousia do Filho com o Pai, ou a Trindade, que não é uma tríade, não propiciam mais o vôo da fantasia filosófica. Tornam-se meros objetos de fé.

[1935] 2000: par. 11

²⁹ Considero relevante chamar atenção para o seguinte impasse: A versão brasileira (editora Vozes 2003: 195) traduz este último trecho da seguinte forma: “O velho mito... permanece o mesmo... sofre apenas [grifo meu] uma nova interpretação [grifo do autor]”. Na versão original porém encontro o seguinte – O velho mito... permanece o mesmo... ele porém [grifo meu] experiência uma nova interpretação [grifo do autor]. Parece-me que Jung confere importância ao novo, à nova interpretação, o que condiz com o fato de ele relacionar *religio* com *relegere*. A tradução brasileira pode conduzir-nos a uma interpretação oposta.

³⁰ ...*unmittelbares Leben, sie ist das warme rote Blut, das heute pulsiert.*

A própria experiência imediata a princípio se chocaria com a visão dogmática e com a ordem da igreja. A vivência do eremita Nicolau de Flüe e o processo de assimilação a qual esta foi submetida ilustra este fato. Conforme mencionado, Nicolau de Flüe teve uma visão de luz, na forma de um semblante humano, que o aterrorizou profundamente. A única interpretação condizente com o espírito da época era que se tratava do próprio semblante de Deus. O aspecto assustador da visão se opõe, no entanto, à concepção cristã que descreve Deus como representante do supremo bem e da perfeição. Nesse sentido, o processo de assimilação e conscientização, ao qual Nicolau de Flüe se submeteu, foi especialmente laborioso. Segundo Jung, a visão deste eremita constitui uma verdadeira experiência primordial e, neste sentido, representa uma tarefa peculiar para uma “elaboração dogmática [*dogmatische Überarbeitung*]” (Jung [1933] 1992: par. 483). O caráter genuíno e simultaneamente herético da visão foi gradativamente eliminado, e o seu aspecto impressionante, carregado de afeto, desapareceu por completo.

Outro problema abordado por Jung é o fato de a confissão religiosa frequentemente constituir uma forma de fugir do encontro com o inconsciente. A confissão se converteria em um substituto do “outro lado da vida da alma” (Jung, [1940] 1999: par. 46), daquilo que se apresenta de maneira mais obscura, que se afasta da consciência. Segundo Jung a auto-aceitação representa uma tarefa árdua:

Servir ao miserável, perdoar aquele que me ofende, amar o inimigo em nome de Deus constituem sem dúvida uma excelsa virtude... Quando porém descubro que o mais inferior de todos, o mais pobre entre os miseráveis... o próprio inimigo habita dentro de mim... então toda verdade cristã se inverte, não existe mais amor nem paciência, falamos ao *irmão dentro de nós* ‘*racha*’, julgamos, nos tornamos furiosos com nós mesmos.³¹

Jung [1932] 1992: 520, grifos do autor

Jung cria o conceito de *sombra* para descrever os aspectos inaceitáveis e por isso rejeitados da psique humana: “Todo mundo é seguido por uma sombra, e quanto menos ela se encontra incorporada na vida consciente do indivíduo, mais negra e

³¹ *Dass ich dem Bettler bewirte, dass ich dem Beleidiger vergebe, dass ich den Feind sogar liebe im Namen Christi, ist unzweifelhaft hohe Tugend. ...Wenn ich aber nun entdecken sollte, dass der Geringste von allen, der ärmste aller Bettler...já der Feind selber in mir ist... Dann dreht sich in der*

densa ela é”³² (Jung [1940] 1992: par. 131). A sombra pode ser concebida tanto a partir de seu aspecto pessoal como a partir do seu aspecto arquetípico. Num primeiro sentido, a sombra constitui o lado não aceito da personalidade³³, representando as tendências, as atitudes, os desejos não aceitos pelo *eu*, e, neste sentido, “a sua natureza” [*seine Natur*] (Jung [1951] 1995e: par. 13) pode ser deduzida dos conteúdos do inconsciente pessoal. Tratar-se-ia mais especificamente do que Jung denomina como “sombra do eu”, de formas de existência ou valores que o sujeito não reconhece como próprios. O eu rejeita determinados elementos no sentido de se defender contra uma possível desintegração psíquica, no entanto a sombra representa uma parte viva da personalidade que “quer viver com esta” (Samuels, op. cit.: 205). Geralmente compreende-se por sombra a parte negativa da personalidade, mas esta interpretação não abrange a complexidade do conceito:

Se as tendências reprimidas da sombra fossem apenas nocivas, não haveria qualquer problema. A sombra, porém, constitui por via de regra simplesmente algo inferior, primitivo, inadequado... não sendo de uma malignidade absoluta. Ela contém igualmente características infantis ou primitivas que, de algum modo, poderiam vivificar e embelezar a existência humana...³⁴

Jung [1940] 1992: 134

Reconhecer os aspectos obscuros da personalidade constituiria, segundo Jung ([1951]1995e:par.14), o fundamento de qualquer forma de autoconhecimento. A sombra representa “um problema moral, que desafia a totalidade da personalidade do eu, pois ninguém realiza a sombra sem um considerável esforço moral”³⁵ (id. *ibid.*).

Em um nível mais profundo, a sombra constitui um arquétipo. Segundo Pieri (op. cit.: 476), este arquétipo se torna ativo em função da necessidade de uma relação

Regel die ganze christliche Wahrheit um, dann gibt es keine Liebe und Geduld mehr, dann sagen wir zum Bruder in uns “racha”, dann verurteilen wir und wüten gegen uns selbst.

³² *Jedermann ist gefolgt von einem Schatten, und je weniger dieser im bewussten Leben des Individuums verkörpert ist, um so schwärzer und dichter ist er.*

³³ Nesse caso compreende-se por *personalidade* a “pluralidade de características psíquicas e modos de ser ...” (Pieri, op. cit.: 381) que constituem o indivíduo.

³⁴ *Wenn die verdrängten Tendenzen des Schatten nichts als böse wären, so gäbe es überhaupt kein Problem. Aber der Schatten ist in der Regel nur etwas Niedriges, Primitives, Unangepasstes...und nicht absolut böse. Er enthält auch kindische und primitive Eigenschaften, die in gewisser Weise die menschliche Existenz beleben und verschönern würden...*

³⁵ *Der Schatten ist ein moralisches Problem, welches das Ganze der Ichpersönlichkeit herausfordert, denn niemand vermag den Schatten ohne einen beträchtlichen Aufwand na moralischer Entschlossenheit zu realisieren.*

dialógica entre a consciência e a parte psíquica que, apesar de inaceitável para a consciência de um indivíduo específico, inegavelmente participa da estrutura psíquica de qualquer ser humano. Jung (op. cit.: 19) afirma que enquanto nos confrontamos apenas com o aspecto pessoal da sombra não nos deparamos com maiores dificuldades. Seria possível reconhecer o mal em seu aspecto relativo, porém enfrentar o “mal absoluto” nos conduziria ao mais profundo abalo. Devido a sua natureza arquetípica os conteúdos da sombra são “autônomos”, marcados pelo afeto, se apossam do eu, reduzindo consideravelmente a liberdade deste: “A emoção não é uma atividade, e sim um acontecimento que acomete o sujeito. De modo geral, os afetos se manifestam onde há menos adaptação...”³⁶ (Jung, op. cit.: par. 15).

O arquétipo da sombra se manifesta através de suas imagens arquetípicas. A sombra aparece mediante os mais diversos contextos: o sonho, o mito, um sistema metafísico – temas e problemas que se referem à condição humana em geral. Tratar-se-ia de “diferentes situações-limite da existência que, por mais dolorosas que sejam... permanecem intransponíveis... ou não ultrapassáveis...” (Pieri, op. cit.: 476). O sujeito, por sua vez, se esquiva de um contato mais íntimo com estas imagens, sustentando uma visão unilateral de si próprio e das coisas. Quando, porém, prevalece uma postura mais receptiva diante destes “objetos psíquicos” (id. ibid.), eles se revelam a partir de seu aspecto duplo, o que possibilita uma ampliação da consciência.

Em um primeiro momento, o encontro entre consciência e sombra ocorre a partir de um mecanismo que Jung denomina de *projeção*. A projeção é de caráter irracional e pode ser tanto positiva como negativa. Figuras religiosas freqüentemente se tornam alvo de fortíssimas projeções. O Cristianismo, por exemplo, seria por vezes compreendido e vivenciado de maneira bastante superficial. Exige-se a *imitatio Christi* [imitação de Cristo] (Jung [1944] 1995g: par. 7), o que significa seguir o modelo de Cristo, tornar-se semelhante a este. No entanto, esse modelo se torna um objeto externo de culto, o que significa que um conteúdo inconsciente, que não foi integrado pela consciência, é simplesmente substituído por uma figura externa. Um processo subjetivo é deslocado, desta forma, para o objeto. Segundo Jung ([1921]

³⁶ *Die Emotion nämlich ist keine Tätigkeit, sondern ein Geschehnis, dass einem zustösst. Affekte*

1995b: par. 793) a projeção consiste em um processo de dissimulação, através do qual um conteúdo subjetivo, concebido como alheio, é incorporado ao objeto. Dessa maneira, o sujeito se livra tanto de conteúdos desagradáveis e incompatíveis, como também de valores positivos, aos quais ele não tem acesso em função de uma baixa auto-estima. Samuels (op. cit.: 164) afirma que aspectos percebidos como bons às vezes são projetados com a finalidade de serem protegidos contra o resto da personalidade, fantasiada como destrutiva e devastadora.

Jung distingue entre projeção passiva e ativa. A primeira constituiria o mecanismo comum de projeções tanto patológicas como normais. Trata-se de um processo automático e não intencional. A segunda se refere ao ato da empatia. O sujeito destaca de si um conteúdo, um sentimento e o transfere para um objeto, para que este adquira vida e possa ser incluído na esfera subjetiva. O próprio Jung admite, porém, que neste caso tratar-se-ia predominantemente de um processo de *introjeção*. Resumidamente, a introjeção se comporta de maneira oposta à projeção. A partir do processo da introjeção o objeto é incluído no âmbito subjetivo. O autor considera a introjeção um “processo de assimilação [*Assimilationsprozess*]” (op. cit.: par. 752). No caso da empatia, por exemplo, a situação do outro é incorporada pelo indivíduo. Na projeção, por sua vez, ocorre uma separação entre sujeito e objeto, o que resulta em um isolamento do primeiro. Vale ressaltar que a introjeção não se refere somente à empatia. A empatia constitui um processo de adaptação e refere-se a uma introjeção ativa. Já a introjeção passiva é associada por Jung (id. *ibid.*) aos processos de transferência no tratamento das neuroses, principalmente quando o objeto exerce uma forte atração sobre o sujeito.

Quando Jung analisa a “imitação de Cristo”, atividade esta que muitas vezes se configura como meta, ele critica principalmente o fato de a confissão religiosa, neste caso, não conceder espaço suficiente ao mundo psíquico do fiel. Negligenciar-se-ia o “homem interior” (Jung [1944] 1994: par. 7). O autor enfatiza, porém, que não pretende responsabilizar a religião por algo que se deve primeiramente “à incompetência humana” (id. *ibid.*). Neste sentido ele não se refere a “uma compreensão melhor e mais profunda do cristianismo, mas a uma superficialidade e

ereignen sich in der Regel na den Stellen geringster Anpassung...

um equívoco evidentes para todos nós” (id. *ibid.*). A exigência de seguir o modelo de Cristo deveria proporcionar um desenvolvimento psíquico no sentido de uma transformação na totalidade que esta figura sagrada possa representar. Caso contrário, “o mediador divino permanece... do lado de fora, o homem porém continua fragmento, intocado em sua natureza mais profunda” ([1944] 1995g: par. 7).³⁷ Seguir Cristo de modo mais autêntico significaria realizar este modelo a partir dos meios de cada um na esfera individual.

O autor aponta para uma atitude claramente ocidental quando reflete sobre a imitação de Cristo. O homem do ocidente, preso à consciência e ao seu eu, se encantaria principalmente com o mundo externo. Conectado somente com o objeto externo, ele relega a figura divina a um aspecto puramente objetual, o que impossibilita um contato mais profundo com o mundo inconsciente. Esta postura eximiria o indivíduo de uma responsabilidade em relação ao seu próprio desenvolvimento. Concebe-se Cristo como aquele que redime a humanidade dos pecados do mundo. Quando o deus se constela como um modelo exterior, o mesmo ocorre com os “pecados” do indivíduo. O fiel comete o equívoco de jogá-los literalmente sobre Cristo, isto é, a sombra permanece projetada ao invés de ser integrada. Nesse sentido a projeção religiosa teria como consequência um “esvaziamento da alma”, “faltar-lhe-á o mais baixo e o mais alto” (Jung [1944] 1994: par. 9).

³⁷ *Damit steht der göttliche Mittler... draussen, der Mensch aber bleibt Fragment und in seiner tiefsten Natur unberührt.*

4

O Conceito Junguiano de Si-mesmo

Ânsia voraz de me fazer em muitos,
Fome angustiosa da fusão de tudo,
sede da volta final
da grande experiência:
uma só alma em um só corpo,
uma só alma-corpo,
um só,
um!...
Como quem fecha numa gota
o Oceano,
afogado no fundo de si-mesmo...
Guimarães Rosa

4.1 O arquétipo da totalidade e a idéia de Deus

O conceito de *si-mesmo* [*Selbst*] é de suma importância para a teoria junguiana. Stein (op. cit.: 137) o descreve como “a característica mais fundamental de toda visão de Jung... É a chave para sua teoria psicológica... como também a sua pedra angular”. Trata-se de um conceito extremamente abrangente, para o qual a literatura junguiana nos apresenta diversos usos. Pieri (op. cit.: 462), por exemplo, apresenta onze definições possíveis do mesmo. No presente trabalho, não poderei fazer uma análise tão detalhada e minuciosa desta noção. Procurarei, assim, descrever apenas as idéias principais de Jung acerca deste ponto teórico.

Stein (op. cit.: 138) aponta que Jung formula o conceito do si-mesmo em função de decisivas experiências pessoais. De fato, após a ruptura com Freud em 1913, Jung passa por um período marcado por sentimentos de insegurança e desorientação, sentindo-se suspenso, sem saber como se posicionar diante de sua vida pessoal e profissional.¹ Esta fase se estende até o final da Primeira Guerra Mundial, e Stein localiza as primeiras experiências de Jung acerca do si-mesmo justamente no período entre 1916-1918:

Durante esse difícil período de sua vida, ele realizou a importante descoberta de que, em última instância, a psique assenta numa estrutura fundamental e de que essa estrutura é capaz de suportar os choques de abandono...que ameaçam desfazer a estabilidade mental e o equilíbrio emocional de uma pessoa. Essa foi a descoberta de um profundo e predominantemente inconsciente padrão de unidade e integridade psicológicas.

id. *ibid.*

Segundo Stein (op. cit.: 152), os escritos de Jung nos indicam que as idéias de unidade e totalidade são de inestimável valor para este, a ponto de constituírem os alicerces de seu “mito pessoal”, mito este que ele procura ampliar e fundamentar a partir de suas concepções teóricas.

Jung ([1944] 1994: par. 44) compreende o si-mesmo como a “totalidade da esfera psíquica”, no sentido de este conceito representar o âmbito total de todos os fenômenos psíquicos no homem, uma circunferência que abrange o lado consciente e inconsciente da psique humana.

Simultaneamente o si-mesmo constituiria o centro desta totalidade, da mesma maneira que o eu assume posição central em relação à consciência. Devido ao fato de o si-mesmo incluir o inconsciente pessoal e coletivo, Jung ([19921] 1995b: par. 814) afirma que podemos descrever este conceito apenas parcialmente a partir de um ponto de vista empírico. Conforme vimos, o inconsciente coletivo é caracterizado por Jung como psicóide, o que significa que ele jamais se tornará consciente ou nem mesmo seja passível de ser definido como psíquico. Por ser em parte irreconhecível e indescritível, o si-mesmo constituiria por um lado uma instância empiricamente verificável, por outro, porém, um postulado, que jamais pode ser provado em sua íntegra. Ele englobaria “o experimentável e o não experimentável, ou seja o ainda não experimentado”² (id. *ibid.*). Completando este raciocínio, Jung conclui que se trata de um conceito “transcendente”. Stein (op. cit.: 137) sublinha este posicionamento:

Para Jung, o si-mesmo é transcendente, o que significa que não é definido pelo domínio psíquico nem está contido nele mas situa-se, pelo contrário, além dele e, num importante sentido, define-o.

Poderíamos argumentar que a qualidade transcendente não pertence exclusivamente ao si-mesmo, já que Jung caracteriza todos os arquétipos desta maneira. O autor, no entanto, parece enfatizar ainda mais este ponto quando se refere ao arquétipo da totalidade, o que o leva a estabelecer uma relação entre este arquétipo e Deus: “Como valor máximo ou como dominante suprema, a imagem de Deus se acha imediatamente ligada ou identificada ao si-mesmo...” ([1951] 1990: par. 170). O paralelo que o autor estabelece entre si-mesmo e Deus pode causar algumas dificuldades conceituais. Estaria Jung identificando Deus com o arquétipo da

¹ A descrição deste momento peculiar na vida de Jung encontra-se em sua autobiografia *Memórias, Sonhos e Reflexões* (1961), no capítulo “O confronto com o inconsciente”.

² ...*Erfahbares und Unerfahbares, beziehungsweise noch nicht Erfahrenes.*

totalidade ou se trataria de uma leitura simbólica, que concebe a divindade como uma expressão do si-mesmo? Jung sugere que exista uma relação entre psique e Deus:

...deve haver na alma uma possibilidade de relação [com Deus], isto é, forçosamente ela deve ter em si algo que corresponda ao ser de Deus, pois de outra forma jamais se estabelecerá uma conexão entre ambos. Esta correspondência, formulada psicologicamente, é o *arquetipo da imagem de Deus*.

Jung, [1944] 1994: par. 11, grifos do autor

Antes de prosseguir, considero importante analisar brevemente de que forma Jung utiliza o conceito *alma*. O termo *alma* aparece em diversos sentidos ao longo de sua obra. Em grande parte de seus escritos o autor atribui à alma o significado de psique. No ensaio *A estrutura da alma* ([1928] 1995c), por exemplo, estas duas expressões são utilizadas como se fossem intercambiáveis: a alma é concebida, assim como a psique, como uma estrutura que engloba a consciência, o inconsciente pessoal e coletivo. Na obra “*Tipos Psicológicos*” [*Psychologische Typen*] ([1921] 1995b), por sua vez, Jung distingue entre os dois termos. Na seção dedicada à definição de alguns conceitos-chave, ele introduz o verbete alma da seguinte maneira: “No decorrer de minhas investigações sobre a estrutura do inconsciente, fui obrigado a estabelecer uma distinção conceptual entre alma e psique” ([1921] 1976: par. 476). Nesse sentido, ele descreve a psique como a totalidade dos fenômenos psíquicos, a alma por sua vez seria um determinado complexo de funções, que pode ser caracterizado como uma personalidade. O termo personalidade também possui diversas acepções na obra do autor. No presente caso ele indica uma estrutura, firmemente radicada, que apresenta contornos bem definidos, de um caráter por vezes imutável, sólido e independente. A alma seria assim um complexo funcional da psique, uma entidade autônoma e independente, que coloca a consciência em relação com o inconsciente.

O oposto da alma seria a *persona* (Jung, [1921] 1995b: par. 803), um complexo funcional que se forma por motivos de adaptação ou de necessária comodidade. A *persona* se refere estritamente à relação com os objetos externos, com o mundo externo. O autor aponta para a necessidade de diferenciar a relação que o indivíduo estabelece com o objeto exterior daquela que se constitui com o objeto interior. Por objeto interior compreende-se:

aquelas emoções, sentimentos, pensamentos e sensações vagos e obscuros que não nos advêm comprovadamente da continuidade da experiência consciente do objeto [externo], mas que afloram, forçosamente, como elementos perturbadores e inibidores ou às vezes como elementos favoráveis do íntimo obscuro, do pano de fundo da consciência, e que no seu conjunto, constituem a percepção da vida do inconsciente.³

³ ... jene vagen oder dunklen Regungen, Gefuehle, Gedanken und Empfindungen, die uns nicht nachweisbar aus der Kontinuitaet des bewussten Erlebens am Objekt zufließen, sondern eher stoerend und hemmend, bisweilen auch foerdernd aus dem dunklen Innern, aus den Unter- und Hintegrüenden

id. ibid.

Nesse sentido, Jung (id. ibid.) define objeto interior como sendo o inconsciente. Da mesma forma que existe uma relação com o objeto externo, há também uma relação com o objeto interno, que corresponde a uma atitude interna. Esta porém não é de fácil acesso e, devido a seu caráter extremamente íntimo, não pode ser conhecida como a atitude externa, que é visível a todo mundo. Seguindo este raciocínio podemos falar de uma personalidade exterior, assim como podemos falar de uma personalidade interior. A personalidade interior seria o modo como nos comportamos em relação aos processos psíquicos interiores, a atitude a partir da qual nos voltamos para o inconsciente. Esta atitude interna Jung designa como alma. A alma possuiria as características da qual a atitude consciente carece:

Tudo o que deveria normalmente revelar-se na atitude externa, mas lhe falta de maneira acentuada, encontrar-se-á sem dúvida na atitude interna. Isto constitui uma regra fundamental que pude comprovar repetidamente.⁴

Jung [1921] 1995b: 808)

A partir de um ponto de vista psicodinâmico, a atitude interna se comportaria de modo complementar à atitude externa ou persona . A alma criaria símbolos e imagens, transmitindo desta forma a energia do inconsciente para o consciente.

Devido ao fato de a alma ser definida segundo a sua relação com o mundo interno, o inconsciente, Jung ([1940] 1992) atribui a esta um caráter “místico”, “transcendental”, que proporciona o encontro com o numinoso. A alma seria “demoníaca” ([1921] 1991a: par. 270) pois a partir do objeto interior, ao qual se encontra vinculada, transpareceria nela o inconsciente suprapessoal e coletivo. “Demoníaco”, aqui, deve ser entendido no sentido do *daímon* grego. Brandão (1997: 278) nos indica que em um sentido estrito o termo *daímon* significa “‘uma força, uma potestade que exerce algo’, donde ‘divindade, destino’...”. Somente mais tarde, a partir do latim cristão esta expressão passou a ser associada com a idéia de diabo,

des Bewusstseins auftauchen und in ihrer Gesamtheit die Wahrnehmung vom Leben des Unbewussten ausmachen.

⁴ *Alles, was normalerweise in der aeusseren Einstellung sein sollte, dort aber auffalenderweise fehlt, findet sich unzweifelhaft in der inneren Einstellung. Dies ist eine Grundregel die sich mir immer wieder bestaetigte.*

satanás ou espírito maligno. Sócrates fala de um “...certo demônio, de algo divino que o aconselha a evitar certas ações” (apud Brandão op. cit.: 278, grifos do autor). De modo geral, a concepção junguiana de *daímon* gira em torno deste significado. O *daímon* representaria um mediador entre homens e deuses. Em termos psicológicos isto equivaleria ao fato de a alma assumir o papel do “psicopompo”, do guia, viabilizando, assim, o contato entre a consciência e o inconsciente. Nesse sentido, o conceito de alma se encontra intimamente vinculado às noções de *anima* e *animus*. Enquanto a *anima* se refere às características femininas inconscientes do homem, o *animus* está conectado com a masculinidade inconsciente da mulher. Desta forma, estes dois arquétipos viabilizariam “...a ponte natural para as camadas mais profundas da psique”⁵ (Jacobi, 1967: 44).

Veríssimo (op. cit.: 88 nota 196) nos indica que nos escritos de Jung o termo alma por vezes aparece sob um ponto de vista filosófico e teológico ou sob o ângulo de vivências místicas, práticas rituais e referências míticas. Nesse último sentido estaria vinculado à idéia de “transcendente”. No entanto, em outros momentos, Jung ([1928] 1997: 76) ressalta que:

...não se trata de forma alguma de um conceito filosófico ou até religioso de alma e sim de um reconhecimento psicológico da existência de um complexo psíquico...que possui em parte uma função autônoma.⁶

Concluindo esta breve análise do conceito em questão, considero necessário ressaltar que, na presente dissertação, nas passagens citadas, a expressão alma é utilizada basicamente no sentido de psique.

Retornando à última citação antes da introdução do termo alma, podemos nos questionar por que Jung fala em um *arquétipo da imagem de Deus*. Ele não estaria considerando a diferença que a princípio estabelece entre arquétipo e imagem arquetípica, no sentido de o arquétipo se manifestar a partir de diversas imagens? O autor aponta:

⁵ ...the natural bridge to the deepest layers of the psyche.

⁶ ...handelt es sich keineswegs um einen philosophischen oder gar religiösen Begriff der Seele, sondern um eine psychologische Anerkennung der Existenz eines halb-bewussten psychischen Komplexes von zum Teil autonomer Funktion.

Ao afirmar como psicólogo que Deus é um arquétipo, eu me refiro ao tipo impresso na alma; a origem da palavra tipo vem do grego *typos*, que significa batida, algo que imprime.

[1944] 1994: par. 15

Jung afirma estar interessado em pesquisar se o tipo encontrado na psique pode ser designado como imagem de Deus ou não. Este posicionamento pode dar margem, pelo menos num primeiro momento, à interpretação de que Jung conceberia Deus como um arquétipo. Esta questão provocou as mais diversas reações, tanto no meio científico como teológico. Samuels et. al. (op. cit.: 193) aponta:

Não se pode considerar o conceito de *self*⁷ separadamente de sua semelhança com uma imagem de Deus e, conseqüentemente, a psicologia analítica foi confrontada tanto por aqueles que saúdam uma aceitação dela como um reconhecimento da natureza religiosa do homem, como por outros, sejam médicos, cientistas ou religiosos dogmáticos, que consideram inaceitável uma tal formulação psicológica.

Jung responde a essa questão de diversas formas. Ele se justifica sublinhando a função religiosa da alma, função esta que se produz espontaneamente, sem ser influenciada por qualquer idéia ou sugestão. Os “valores supremos” se encontrariam na alma, formando assim o material a partir do qual os dogmas religiosos se desenvolvem (Jung, op. cit.: par 14). O autor declara enfaticamente: “...já fui acusado de ‘deificar a alma.’ Isto é falso, não fui eu, mas o próprio Deus quem a deificou!”(id. ibid.); e em outro momento “seria uma blasfêmia afirmar que Deus pode manifestar-se em toda parte, menos na alma humana” (Jung, op. cit.: 11). Considero compreensível que tais afirmações causem interpretações e mal-entendidos de toda espécie. Em outra ocasião Jung se expressa de forma mais clara e direta a respeito da problemática em questão:

“É por causa, naturalmente, da eterna confusão entre objeto e imago⁸ que não se pode fazer uma distinção entre ‘Deus’ e ‘imago de Deus’, e por isto, se pensa que, ao

⁷ A editora Imago manteve a expressão de língua inglesa *self*.

⁸ Quando Jung utiliza o termo “imago”, ao invés de “imagem”, ele pretende sublinhar que se trata de imagens geradas subjetivamente. O objeto seria percebido de acordo com a dinâmica interna do sujeito. Segundo Pieri (op. cit.: 236) este termo aponta para a representação subjetiva do real que o indivíduo constrói inconscientemente e independentemente da representação objetiva. Determinadas imagens não se originam necessariamente de experiências reais, e sim podem ser derivadas das atividades do arquétipo.

falamos da ‘imagem de Deus’, referimo-nos ao próprio Deus e o interpretamos em sentido ‘teológico’. Não cabe à Psicologia enquanto ciência, supor uma hipostasiação da imago de Deus.

[1947] 1991b: 528

Jung afirma que as suas pesquisas psicológicas provam a existência de certos tipos psíquicos, que, por sua vez, originariam determinadas representações religiosas. Tais manifestações formariam o fundamento empírico e palpável da experiência religiosa. Nenhuma figura sagrada, no entanto, satisfaria “...a indeterminação do arquétipo. É impensável que qualquer figura determinada possa exprimir a indeterminação arquetípica”(Jung [1944] 1994: par. 20).

Com estas afirmações Jung parece sublinhar mais rigorosamente a diferença entre arquétipo e imagem arquetípica. Ele postula a existência de um arquétipo da totalidade: figuras sagradas, como Deus, Cristo, Buda, Purusha, entre outras, representariam o si-mesmo em função de sua relativa inteireza. A princípio seria difícil diferenciar entre imagens divinas e aquelas que procedem do si-mesmo, pois ambas expressam fundamentalmente a sua função como centro. Elas são experimentadas como fonte de vida, ponto de origem e a partir de seu efeito numinoso. Quando entramos em contato com estas imagens nos sentimos invadidos por uma força estranha a nós. Tal vivência pode tanto possuir um caráter redentor como, por vezes, se impor à consciência de modo que o indivíduo experimente medo e temor. Nenhuma destas figuras dogmáticas, porém, poderia ser considerada uma cópia fiel do arquétipo pois “...o inconsciente... produz muitos outros determinantes que não estão contidos de modo explícito na fórmula dogmática...” (id. *ibid.*). O arquétipo da totalidade “em si” seria de caráter indescritível e indefinível.

Algumas afirmações que Jung faz a respeito da problemática a cerca da ligação entre o conceito do si-mesmo e a idéia de Deus parecem realmente dar margem à interpretação de que Jung conceberia Deus como um arquétipo. A meu ver, isto se deve menos ao fato de o autor defender este tipo de ponto de vista em si e sim talvez a uma certa falta de rigor . Da mesma maneira que ele utiliza em alguns momentos os conceitos de arquétipo e imagem arquetípica como se fossem equivalentes, ele não parece se distanciar suficientemente de seu envolvimento pessoal com determinadas questões religiosas. Percebe-se em alguns momentos um

tom particularmente apaixonado quando Jung se refere ao assunto Deus. À parte estes problemas, considero importante expor uma outra possibilidade de análise do fato de Jung conferir tamanha importância à ligação entre Deus e si-mesmo.

Jung ([1944] 1994: par. 9) observa uma crescente tendência à desvalorização da alma no mundo ocidental. Reconhecer a natureza anímica de um determinado evento equivaleria à diminuição do mesmo: “Quem quer que fale da realidade da alma será censurado por seu ‘psicologismo’ e quando se fala em psicologia é neste tom: ‘é apenas psicológico...’” (id. *ibid.*). Neste sentido, seria impensável conferir à religião e a seus enunciados uma origem psíquica. Porém, privada de qualquer relação com a alma, a religião se desligaria do âmbito da experiência imediata e congelaria em exterioridade e formalismo. Jung aponta para a postura marcadamente ocidental que desconecta o ser divino da alma humana. Concebe-se Deus como o “totalmente outro” [*das ganz andere*] (Jung, [1944] 1995g: par. 11, nota 4). O ser humano é percebido como “infinitamente pequeno” [*unendlich klein*] (Jung, [1955] 1992: par. 768), enquanto “...a graça de Deus significa tudo”⁹ (id. *ibid.*). Neste momento Jung parece estar se referindo à maneira como Otto caracteriza o contato com o divino.¹⁰ Este autor (op. cit.: 31) considera o sagrado como “o totalmente outro ...o estranho, o que causa estranheza e se destaca do âmbito daquilo que é compreendido como familiar e íntimo...”¹¹ (id. *ibid.*) Conforme supramencionado, o contato com o sagrado transpõe o ser humano para o “estado de criatura”. Fato este que Otto ilustra a partir das palavras de Abraão (Mos. 18, 27): “Quando Abraão ousa falar com Deus a respeito do destino dos Sodomitas, ele diz: ‘Eu me minimizei para com ti falar, eu que sou *terra e cinzas*’”¹² (Otto, op. cit.: 10, grifos do autor). O sentimento de criatura, este sentimento de aniquilamento, de ser nada além de pó e cinzas, contrasta com a absoluta superioridade, nesse caso representada por Javé. Encontramos esta faceta do divino, que se manifesta principalmente a partir de sua inacessibilidade, predominantemente no Antigo Testamento. Este nos apresenta um

⁹ ...*die Gnade Gottes bedeutet alles...*

¹⁰ Apoio-me neste momento em Veríssimo (1997: 23) que chama atenção para esta possibilidade.

¹¹ ...*das ganz andere...das Fremde und Befremdende, das aus dem Bereiche des Gewohnten Verstandenen und Vertrauten...Herausfallende.*

¹² *Als Abraham ...mit Gott zu reden wagt über das Los der Sodomita, spricht er: Ich habe mich überwunden mit dir zu reden, ich der ich Erde und Asche bin.*

Deus colérico, incontrolado e ciumento. R. Otto descreve a ira de Javé como algo peculiar:

Ela se incendeia e se manifesta de maneira misteriosa, como uma força oculta da natureza...como eletricidade armazenada, que se descarrega em quem se aproximar demais dele.¹³

op. cit.: 21

Veríssimo (2002: 115) ressalta que, apesar de o fato desta vivência fazer parte da experiência religiosa, ela não esgota as possibilidades de expressão do sagrado. Tratar-se-ia de uma concepção que reduz o sagrado a:

Uma realidade transcendente ao indivíduo, ela reproduz um sentimento convencional de transcendente como aquilo que se inscreve fora do mundo, e conseqüentemente, totalmente fora do âmbito humano.

op.cit.:114

Para o homem ocidental “Deus encontra-se do lado de fora” (Jung [1944] 1994: par. 10), logo, a alma – esvaziada de seu valor principal – estagnaria em um estágio inconsciente. A partir de um ponto de vista psicodinâmico, Jung ([1921] 1995b: par. 421) define Deus como “força [*Kraft*], valor principal [*Hauptwert*]”, e chega a falar em uma “líbido-Deus [*Gottes-Libido*]” (id. ibid.). Quando este valor existe somente de forma projetada, precisa ser recuperado do objeto externo, processo a partir do qual “Deus retornaria à alma”¹⁴ (id. ibid.). O autor (id. ibid.) exemplifica esta questão a partir dos escritos de Mestre Eckhart¹⁵, que distingue entre dois estados: em um, a alma está em Deus; em outro, Deus está na alma. Segundo Eckhart, a alma não é bem-aventurada enquanto está em Deus. Compreendendo por “bem-aventurança” um estado de vida salutar e elevado, tal estado não se pode concretizar enquanto a “dynamis “chamada Deus, a libido, permanecer oculta nos objetos. Em termos psicodinâmicos, isto significaria que a partir do momento em que o supervalor projetado é reconhecido como projeção, os objetos perdem a sua importância e

¹³ *Er entbrennt und äussert sich rätselhaft, wie eine verborgene Naturkraft...wie gespeicherte Elektrizität die sich auf den entlädt der ihr zu nahe kommt.*

¹⁴ *...Gott kommt in die Seele.*

¹⁵ Meister Eckhart – místico alemão da Idade Média.

a libido passa a pertencer ao indivíduo. Isto resultaria em um sentimento vital intensificado, ou seja, em uma nova inclinação.

Concluindo a discussão em questão podemos afirmar que Jung não pretende analisar o significado de Deus segundo um ponto de vista metafísico ou teológico:

O conceito de Deus é simplesmente uma função psicológica necessária, de natureza irracional, *que absolutamente nada tem a ver com a questão da existência de Deus.*

Jung [1943] 1993: par. 110, grifos do autor

A intenção do autor não seria “...transformar o si-mesmo num conceito de Deus e depois cultuá-lo no santuário que ele próprio criou” (Stein, op. cit.: 152). Quando formula a noção de si-mesmo, o autor se interessa fundamentalmente pela possibilidade de uma vivência da totalidade no plano psíquico, humano. Ele concebe idéia de um ser divino todo-poderoso como universal, de base arquetípica. Concomitante com este ponto de vista, analisa e critica a visão de um deus prioritariamente inacessível e radicalmente separado do ser mundano.

4.2 Expressões simbólicas do si-mesmo

Jung ([1951] 1995e: par. 59) descreve o si-mesmo como uma noção empiricamente observável devido ao fato de ele ser antecipado por símbolos espontâneos e autônomos. Ao analisar os produtos inconscientes de seus pacientes, que se manifestam principalmente em sonhos, “visões” e durante a aplicação da técnica da imaginação ativa¹⁶, Jung observa a presença e a repetição de certas imagens que expressam a idéia de totalidade. Tratar-se-ia principalmente de objetos geométricos que contêm os elementos do círculo e da quaternidade, como por exemplo formas circulares e esféricas ou figuras quadradas, quádruplas, cruciformes. A quaternidade por vezes também se expressaria a partir de constelações formadas por quatro objetos ou quatro pessoas que se relacionam entre si de determinada maneira (Jung, op. cit.: 351).

A noção de *Quaternidade* é de grande importância para o pensamento junguiano. Pieri (op. cit.: 417) aponta que este termo indica a decomposição de um inteiro em quatro partes e simultaneamente a composição de um inteiro através da relação que as quatro partes mantêm entre si. A quaternidade representaria o nível mínimo da diferenciação e integração das partes de uma totalidade. Enquanto a completude ideal seria o círculo, o redondo, a quaternidade nos apresentaria a totalidade “enquanto número mínimo resultante da divisão natural do círculo” (Jung [1951] 1990: par. 351, nota 7). Segundo Pieri (op. cit.: 417), Jung considera a quaternidade uma “imagem que ocorre sempre e em todo lugar...”, nesse sentido tratar-se-ia de um símbolo de origem arquetípica, “o resultado de uma estrutura fundamental do imaginário coletivo” (id. ibid.). Qualquer elemento descrito como inteiro se constituiria necessariamente como um sistema composto por quatro, ou

¹⁶ Em termos gerais, podemos descrever esta técnica como um método dirigido para desenvolver a imaginação do paciente durante a psicoterapia. Tratar-se-ia de um processo de “sonhar acordado”. O paciente se concentra em um evento ou imagem específico a partir dos quais desenvolve espontaneamente uma cadeia de fantasias associadas. Desta forma o processo de formação de símbolos

pelo múltiplo de quatro subelementos. A tríade por sua vez representaria uma totalidade relativa. Encontrar-se-ia geralmente associada a uma totalidade imaterial, espiritual, como no caso da Trindade, ou a uma realidade ctônica, instintiva quando se trata de tríades formadas por deuses infernais. Jung (op. cit.: par. 351) julga a tríade uma “quaternidade defeituosa” ou “um estado de transição para a quaternidade”.

O autor ([1951] 1995e: par. 381) compreende a quaternidade como um esquema ordenador que divide e ordena a multidão caótica das coisas. Exemplos frequentes seriam a divisão do círculo do ano, as quatro fases da lua, os quatro temperamentos, os quatro elementos, as quatro cores alquímicas. Além disso os símbolos quaternários surgiriam espontaneamente durante a imaginação ativa e nos estados psíquicos caóticos, com o intuito de organizar a multidão e variedade de imagens procedentes do inconsciente. Dessa forma a inquietação provocada pelo caos se diluiria, pois a presença destes símbolos restituiria “a tranquilidade resultante da ordem” ([1951] 1990: 382).

Entre os possíveis símbolos do si-mesmo, Jung confere especial atenção à *Mandala*. Trata-se de uma expressão sânscrita que, em um sentido mais amplo, significa *círculo*. No âmbito dos costumes religiosos, a mandala se refere a imagens circulares pintadas, desenhadas, configuradas plasticamente ou dançadas (Jung [1955] 1995d: par. 713). Baseando-se em suas pesquisas transculturais¹⁷, o autor aponta para a universalidade destas representações que pertencem aos símbolos religiosos mais antigos da humanidade. Jung as observa principalmente nas tradições espirituais orientais. No budismo tibetano, por exemplo, este círculo mágico ou ritual

é acelerado, o eu por sua vez entra em contato com diversos conteúdos inconscientes, o que diminui o conflito entre consciência e inconsciente.

¹⁷ Jung difere entre dois métodos quando interpreta os produtos inconscientes de seus pacientes. Mediante a *associação*, ele busca estabelecer o contexto pessoal de determinadas representações inconscientes. O autor, porém, não concorda com a opinião segundo a qual estas representações seriam puramente individuais. Referindo-se à psicose, Jung (1995: 415) afirma “Mesmo os sistemas de delírios mais individuais não são absolutamente únicos, e sim, oferecem surpreendentes e inequívocas analogias com outros sistemas”. Neste sentido, ele opta pelo método da *amplificação*, que envolve o uso de paralelismos míticos, históricos e culturais pertencentes ao âmbito da religião, etnologia, arte, do folclore etc. Enquanto a associação se refere principalmente ao ponto de vista redutivo, Jung considera a amplificação a base de seu método sintético (vide nota 28). Samuels (op. cit.: 27) afirma que a amplificação possibilita uma síntese entre padrões pessoais e coletivos. No caso do sonho, por exemplo, o sonhador teria a possibilidade de perceber os elementos inconscientes como únicos, pertencentes a um determinado momento de sua vida pessoal, como também de significação universal.

era utilizado como instrumento de contemplação e meditação. O autor, no entanto, também localiza estas imagens na alquimia e no Cristianismo. No primeiro caso, a mandala representaria a síntese dos quatros elementos que tendem a afastar-se uns dos outros. As “mandalas cristãs” por sua vez pertenceriam à primeira Idade Média, aparecendo sob a forma dos símbolos da rosa.

Jung se dedicou durante vinte anos ao estudo das mandalas e de sua presença nas mais diversas culturas e nos produtos inconscientes de seus pacientes. Hesitou, no entanto, durante muitos anos a fazer qualquer tipo de divulgação a respeito de suas observação, pois possuía consciência da tendência ocidental de se apropriar sem muita reflexão de símbolos religiosos pertencentes à cultura oriental: atribui-se a esta um caráter exótico e a transforma em modismo. Nesse sentido, o autor ([1944] 1995g: par. 126) se preocupa com o risco de ele próprio distorcer, em função de uma análise superficial, o significado dos símbolos em questão. Por outro lado, teme uma má interpretação de seus estudos:

No entanto, se houver alguém que queira ser levado a sério mas se ilude, pensando que emprego métodos e doutrinas da ioga e sugiro a meus pacientes que desenhem mandalas para conduzi-los ao ‘ponto exato’, então preciso protestar e recriminar as pessoas que lêem meu trabalho com uma desatenção condenável.

Jung [1944] 1994:par. 126

Jung ([1944] 1995g: par. 125) sublinha a importância dos símbolos mandálicos. Geralmente encontra-se no centro destes uma figura sagrada ou algo que indique a idéia de um supremo valor religioso. Nas tradições orientais, por exemplo, encontramos Buda, Shiva, Shakti e outras divindades em seu interior. Nesse sentido, a mandala, a figura circular, representaria um centro psíquico da personalidade não idêntico ao eu. A partir de um ponto de vista psicológico tratar-se-ia de um fenômeno que surge predominantemente em sonhos, estados conflitivos e na esquizofrenia:

Em geral a mandala aparece em estados de dissociação ou de desorientação psíquicas. Assim, por exemplo, em crianças entre oito e onze anos, cujos pais estão em vias de separação, ou em adultos que em função de sua neurose e do tratamento da mesma são confrontados com a problemática dos opostos da natureza humana e neste sentido se desorientam. Aparecem também em esquizofrênicos, cuja visão de mundo se tornou caótica, devido à irrupção de conteúdos incompreensíveis do inconscientes.

Jung [1955] 1995d: par. 714¹⁸

A ordem da imagem circular compensaria a perturbação do estado psíquico, pois, desta forma, a multiplicidade caótica constituída por elementos contraditórios e irreconciliáveis é ordenada em torno de um ponto central. O surgimento espontâneo das formas circulares apontaria para uma “possibilidade latente de ordem” (Jacobi, op. cit.: 58)¹⁹ ou, conforme expressão de Jung, para uma “tentativa de autocura da natureza” ([1955] 2000: par. 714), o que nos remete diretamente à idéia de compensação psíquica do autor.

Conforme vimos, Jung afirma que o inconsciente se comporta de maneira compensatória ou complementar em relação à consciência. A compensação estaria ligada ao princípio de auto-regulação psíquica, sendo esta definida como um dinamismo psíquico que atua no sentido de evitar tendências à unilateralidade do psiquismo. Esta concepção encontra-se intimamente relacionada à importância que Jung confere ao princípio dos opostos em sua teoria. Segundo o autor ([1951]1995e: par. 423) não haveria realidade sem polaridades. Os opostos formariam as precondições indispensáveis de toda vida psíquica. Neste sentido, sugere um complexo de opostos, necessário à auto-regulação da psique. O conflito entre dois princípios opostos seria a expressão ou a base da tensão denominada energia psíquica “...nenhuma energia é produzida onde não houver tensão entre contrários...” ([1943] 1993: par. 78).

Para o autor, consciência e inconsciente formariam o par de opostos por excelência. O inconsciente, porém, não atuaria meramente no sentido de contrariar a consciência, ele se comportaria de maneira complementar em relação a esta, o que, por sua vez, não significa que o inconsciente seja apenas reativo. Pelo contrário, segundo Jung a consciência se depara com “uma resposta autônoma que revela a natureza independente daquele que responde” ([1944] 1994: par. 29). Normalmente a

¹⁸ *In der Regel nämlich tritt das Mandala in Zuständen psychischer Dissoziation oder Desorientierung auf, so zum Beispiel bei Kindern zwischen acht und elf Jahren, deren Eltern in Scheidung begriffen sind, oder bei Erwachsenen, welche in Folge ihrer Neurose und der Behandlung mit der gegensatzproblematik der menschlichen natur konfrontiert und demgemäss desorientiert sind, oder bei Schizophrenen, deren Weltbild infolge des Einbruches unverständlicher Inhalte des Unbewussten in Unordnung geraten ist.*

¹⁹ *...a latent possibility of order*

compensação ocorre de forma inconsciente, espontânea, isto é, atua de forma reguladora sobre a atividade consciente. No caso de uma neurose grave, existe um contraste tão grande entre consciência e inconsciente que a compensação é prejudicada. O processo terapêutico visaria, assim, uma aproximação entre inconsciente e consciência, no sentido de restabelecer a compensação (Jung [1921] 1995b: par. 765).

A mandala representaria, a partir de um ponto de vista psicodinâmico:

A possibilidade de recolhimento e conciliação dos elementos psíquicos contrários à consciência (tornados contrários e inconscientes, por vezes, porque a própria consciência não está em grau de conciliá-los).

Pieri, op. cit.:305

Desta forma partes distintas e opostas são integradas. Em termos psicológicos, a mandala é compreendida como “uma circunferência que ...evita tanto a fuga do eu diante da alteridade do inconsciente como a invasão do conteúdo inconsciente no eu “. (Pieri, op. cit.: 306). Baseando-se na idéia de oposição, Jung (op. cit.: 815) observa que o si-mesmo também se manifesta freqüentemente como dualidade unificada, exemplificada nos temas do herói e de seu adversário, dos irmãos em litígio, do *tao* oriental constituído pelos princípios *yin* e *yang*, entre outros (id. *ibid.*). Como todos os arquétipos, o si-mesmo possui um caráter antinômico, “é ao mesmo tempo masculino e feminino, velho e criança, poderoso e indefeso, grande e pequeno” (Jung [1951] 1990: par. 355). Surgiria, assim, a partir de todas as formas, da mais elevada a mais ínfima, contanto que a figura em questão sobrepuje sempre a personalidade do eu. Enquanto arquétipo da totalidade, Jung (id. *ibid.*) descreve o si-mesmo, como “*complexio oppositorum*”, uma união de opostos, uma unidade em que os contrários se conectam.

4.3 A figura de Cristo como símbolo do si-mesmo

Segundo Jung podemos conceber a figura de Cristo, pelo menos a partir de um ponto de vista psicológico, como um símbolo do si-mesmo. Cristo representaria um mito vivo da civilização ocidental, “o herói de nossa cultura” (Jung [1951] 1990: par. 69), que encarna o mito do homem primordial. Como homem primordial ou segundo Adão²⁰, ele apontaria para uma totalidade que ultrapassa e envolve o homem comum, correspondendo assim à personalidade total que transcende a consciência: “Cristo elucida o arquétipo do si-mesmo. Representa uma totalidade de natureza divina ou celeste, um homem transfigurado, um filho de Deus” (Jung, op. cit.: 70). O si-mesmo, arquétipo universal, presente em todas as épocas, muitas vezes se encontraria afastado do âmbito da consciência, como se estivesse sido relegado ao esquecimento, ou jamais percebido. A partir de uma leitura que compara os símbolos do si-mesmo a imagens divinas, Jung afirma que, a medida que ocorre uma aproximação entre consciência e si-mesmo, podemos pensar no restabelecimento de um estado original, representado pela união com a imagem divina. Em termos psicológicos, tratar-se-ia de uma integração de aspectos diferentes e conflitantes da personalidade. A superação desta cisão pode ser representada a partir da emergência da figura de Cristo na consciência humana.

Jung ilustra esta nova ligação, esta comunicação entre eu e si-mesmo, homem e ser divino, belamente em seu ensaio “O símbolo da transformação na missa” ([1942] 1992). A transformação do homem em sua totalidade, constituiria segundo

²⁰ Jung observa que Cristo equivale, como segundo Adão, ao primeiro Adão, quando este ainda possuía a pura semelhança com Deus, isto é antes da queda original.

Jung um objeto de reflexão observado já no início da literatura cristã. Jung cita neste contexto os apócrifos “Atos de João (*Acta Ioannis*)”. Estes descrevem uma dança de roda mística, que teria sido organizada por Cristo antes de sua crucificação. Cristo ordena que os seus discípulos se dêem as mãos e formem um círculo. Ele se coloca no meio e canta um cântico de louvor. Simultaneamente os discípulos giram em torno dele. Reproduzo alguns dos versículos mais característicos deste cântico destacados por Jung (op. cit.: par. 415):

Quero ser salvo e quero salvar. Amém
 Quero ser desligado e quero desligar. Amém
 Quero ser ferido e quero ferir. Amém
 Quero ser gerado e quero gerar. Amém
 Quero comer e quero ser devorado. Amém
 ...
 Quem não dança não reconhece o que acontece. Amém
 Quero ser unido e quero unir. Amém
 Sou uma lâmpada para ti, que estás me vendo. Amém
 ...
 Sou um espelho para ti, que me conheces. Amém
 Sou uma porta para ti, que bates diante de mim, pedindo para entrar. Amém
 Sou um caminho para ti, que és um peregrino.
 Mas quando continuares a minha ronda, contempla a ti mesmo em mim, que
 estou te falando...²¹

Jung nos chama atenção para o estilo antitético e paradoxal do texto, características que não condizem com o espírito dos evangelhos, e que aparecem somente de maneira oculta nos escritos canônicos. Um exemplo seria a seguinte frase do Pai-Nosso: “Não nos deixeis cair em tentação...”. Considero interessante mencionar que a frase em questão possui um significado diverso em língua alemã, na

²¹ *Gerettet werden will ich, und retten will ich. Amen*
Gelöst werden will ich, und lösen will ich. Amen.
Verwunden werden will ich, und verwunden will ich. Amen
Gezeugt werden will ich, und zeugen will ich. Amen
Essen will ich, und verzehrt werden will ich. Amen

...
Wer nicht tanzt, erkennt nicht, was geschieht. Amen
Geeint werden will ich und einen will ich. Amen.

...
Eine Leuchte bin ich dir der mich sieht. Amen
Ein Spiegel bin ich dir, der mich erkennt. Amen
Eine Tür bin ich dir, der an mich klopft. Amen
Ein Weg bin ich dir, dem Wanderer.
Wenn du aber meinem Reigen Folge leistest, sie dich in mir, dem Redenden...

qual se diz “Não nos *conduzais à tentação.*”²² Conceber um deus que pode ativamente conduzir-nos à tentação parece-me mais ambíguo do que o pedido para que Deus interfira quando perigamos ser tentados.

Segundo Jung, o paradoxo é inerente a todos os fatos transcendentais. Somente ele simboliza o caráter indescritível destes. Contradições lógicas, afirmações “absurdas” constituiriam a essência de toda asserção religiosa. Jung ([1944] 1994: par. 18) cita Tertuliano, ao ilustrar este ponto de vista: “E o filho de Deus morreu, e é isto fidedigno por ser absurdo. E sepulto, ressuscitou; isto é certo porque é impossível.” O paradoxo pertenceria assim “ao bem espiritual mais elevado” (Jung, op. cit.: par. 19). Um significado unívoco e unilateral seria sempre um sinal de fraqueza, a religião que abdica de seus paradoxos empobreceria, pois estes expressam a plenitude da vida. Enquanto Tertuliano considerava o paradoxo “a máxima certeza religiosa” (id. ibid.), os “espiritualmente fracos” (id. ibid.) não suportariam o paradoxo. O aspecto irracional dos dogmas torna-se uma ameaça, e conseqüentemente estes perigam de ser reduzidos a relíquias bizarras do passado. Se consideramos as imagens sagradas, com todos os seus paradoxos, como ricas expressões de nosso mundo psíquico, concordaremos que a perda destas não seria insignificante.

Voltando ao hino em questão, Jung aponta que este apresenta a figura do senhor a partir de frases de sentido oposto: ora como Deus, ora como homem; ora como sacrificador, ora como vítima sacrificial. Conforme veremos mais adiante, Jung descreve a relação entre eu e si-mesmo nestes termos. Trata-se de um processo de integração do si-mesmo, dinâmica que constitui o cerne do que o autor designa de *individuação*.²³ O si-mesmo precisa ser reconhecido, realizado e integrado na vida, apesar de o fato da consciência incorporar somente uma pequena parte desta vasta totalidade.

Esta relação também se expressa na forma como a dança é encenada. O círculo e o seu centro constituem um símbolo divino, que ilustra a totalidade do Deus encarnado. A partir de um ponto de vista psicológico, a roda constituiria um símbolo do si-mesmo. Jung ([1951] 1995e: par. 352) concebe a rotação como uma

²² *Führe uns nicht in Versuchung.*

circumambulação ritual²⁴, que em termos psicológicos indica a concentração em um ponto central. No presente caso, nos deparamos com um único ponto no centro do círculo e vários outros na periferia. Cada ponto se relaciona com o meio do círculo, o que equivale ao fato de o eu não estar orientado sozinho para o si-mesmo. Juntamente a ele, outras pessoas conectadas entre si e com ele, pelo sentimento ou destino, buscam relacionar-se com o centro. Conforme mencionamos, o si-mesmo abrange a consciência e o inconsciente. Este último não possui limites determináveis e é de natureza coletiva em suas camadas mais profundas, formando o substrato comum entre todos os indivíduos. A dança em torno do centro, a circumambulação, se torna imprescindível, pois “quem não dança, não reconhece o que acontece”, permanece desconectado de Cristo, do “anthropos”, isto é, a consciência do indivíduo permanece isolada e desligada do “símbolo superior da totalidade” ([1942] 1979b: par. 425).

Jung ([1942] 1992: par. 427) afirma que devemos compreender a frase “Quero ser unido e quero unir” no sentido de uma ligação entre a consciência subjetiva e o centro objetivo. O singular se conecta com o universal, o único com o eterno, o que resulta na unidade “humano-divina” representada por Cristo. Não se trata, porém, de uma relação unilateral, pois:

O si-mesmo se realiza mediante a concentração de muitos em torno do centro e deseja também esta concentração. É ao mesmo tempo sujeito e objeto do acontecimento.²⁵

id. ibid.

Neste sentido, o si-mesmo “depende de ser visto, como o ato de ver depende da luz”²⁶ (id. ibid.), ou seja, quando não é visto é como se não existisse. Resumindo, podemos afirmar que o cântico de louvor, a dança de roda mística, exprime sob um ponto de vista junguiano o processo de conscientização, a integração no todo de uma consciência subjetiva e isolada: “Não se poderia exprimir a identidade e a diversidade

²³ O tema da individuação será desenvolvido no próximo e último capítulo deste trabalho

²⁴ O significado do termo circumambulação será explicitado de forma mais detalhada no próximo capítulo.

²⁵ *Das Selbst wird durch die Konzentration der vielen auf die Mitte verwirklicht, und es will auch diese Konzentration. Es ist Subjekt und Objekt des Geschehen.*

²⁶ *Es ist vom Gesehenwerden so abhängig wie das Sehen vom Licht.*

paradoxais do eu e do si-mesmo de maneira mais bela e apropriada” (Jung [1942] 1979b: 427).

4.4 A questão do mal

Ao traçar um paralelo entre a figura tradicional de Cristo e o fenômeno psíquico do si-mesmo, Jung se depara com a seguinte problemática: o símbolo de Cristo não possui a totalidade que a definição psicológica do si-mesmo exige. A figura dogmática do deus não inclui o aspecto noturno. Cristo é descrito como o representante da luz e da consciência. Ele é formulado de maneira tão clara e determinada que tudo que difere dele parece inferior. O mal, o lado obscuro, é excluído e depositado em seu opositor – o Anticristo. Em termos psicológicos o Anticristo corresponderia assim à sombra do si-mesmo, à metade escura da totalidade humana. A concepção cristã cinde esta totalidade em metades inconciliáveis, formulando, desta forma, um dualismo metafísico, “...uma separação definitiva entre o reino celeste e o mundo de fogo da condenação” (Jung [1951] 1990: par. 76). O autor considera este estado problemático, pois, representando uma unidade paradoxal, o si-mesmo se constitui irremediavelmente de luz e sombra. Seria inviável negar a sombra pertencente à figura luminosa de Cristo, pois sem esta não podemos pensar em um deus encarnado, um homem-deus [*Gottmensch*]. Caso contrário, estaríamos diante de um totalidade que carece de corpo e humanidade.

Jung afirma que o Apocalipse, a vinda do Anticristo predito no *Novo Testamento*, não constitui somente uma profecia e sim uma lei psíquica:

...na ‘anima christiana’[alma cristã] existe não apenas o conhecimento da existência de um Antagonista, mas também a certeza de sua futura “tomada do poder.

Jung, op. cit.: 68

Segundo o autor, a manifestação do Anticristo significa um revide provocado pela encarnação de Deus. Jung aponta que não devemos esquecer que o Diabo se concretiza como antagonista somente com o evento do Cristianismo. Antes disso ele era um dos filhos de Deus, íntimo de Javé, o que fica evidente no livro de Jó do antigo Testamento. A descrição dogmática de Cristo como um deus sem mácula e

unilateralmente perfeito requer o surgimento de um complemento psíquico a fim de restaurar o equilíbrio. Jung sugere que podemos interpretar a profecia do apocalipse como uma certeza da “*enantiodromia* vindoura” (Jung, op. cit.: par. 77), pois “...qualquer diferenciação maior da imagem de Cristo provoca uma intensificação do complemento inconsciente, o que aumenta a tensão entre o em cima e o embaixo”²⁷ (Jung, [1951] 1995e: par. 77).

Por *Enantiodromia*, Jung compreende a conversão no oposto. Ele se baseia em Heráclito ao adotar este termo:

Enantiodromia significa ‘correr em sentido contrário’. Com este conceito se designa, na filosofia de Heráclito, o jogo de oposição no devir, ou seja, a concepção de que tudo que existe se transforma em seu contrário

[1921] 1991a: par. 790

Em termos psicológicos, a *enantiodromia* designaria a manifestação do oposto inconsciente no decorrer do tempo. Este fenômeno ocorre na presença de uma atitude extremamente unilateral da vida psíquica consciente. Forma-se, então, com o tempo, uma contraposição inconsciente tão forte quanto, o que provoca uma interrupção da direção consciente.

Abordarei em seguida a análise junguiana da doutrina da *Privatio Boni*, que considera o mal uma *privação do bem*. Ao investigar esta questão, utilizarei basicamente duas fontes, que apresentam as idéias de Jung a respeito deste assunto de maneira bastante clara e didática: O ensaio *Cristo, símbolo do si-mesmo* (Jung [1951] 1995e) e o artigo *A questão do mal: uma abordagem psicológica junguiana* (Bonfatti, 2000).²⁸ Bonfatti (op. cit.: 73) aponta que a teologia cristã se dedicou quase que exclusivamente à cristologia, ocupando-se menos com o problema do mal. Esta questão sempre causou uma espécie de incômodo, e neste sentido precisava ser evitada. Podemos dizer que a própria concepção da *privatio boni* constitui uma forma de contornar esta problemática: Deus representa uma totalidade e ao mesmo tempo não necessita incluir o princípio do mal. De acordo com a doutrina cristã, o mal

²⁷ ...verursacht jede höhere Differenzierung des Christusbildes eine entsprechende Verstärkung des unbewussten Komplements, wodurch die Spannung zwischen Oben und Unten wächst.

²⁸ Este artigo se baseia em grande parte na primeira fonte e apresenta as idéias de Jung contidas neste ensaio de modo bastante detalhado.

representaria meramente “a ‘carência accidental de uma perfeição””(Jung [1951] 1990: 74). Em princípio existiria somente o bem, o mal se configuraria como uma ausência ou diminuição do bem. Baseando-se nesta premissa chega-se à conclusão “*omne bonum a Deo, omne malum ab homine* [Todo bem provém de Deus e todo mal provém do homem]” (id. ibid.). Este princípio é antecipado por Taciano (séc. II), que afirma que “Nada de mau foi criado por Deus; nós é que praticamos toda espécie de injustiças” (Taciano apud Jung op. cit.: par 81).

Antes de analisar a crítica de Jung em relação à *privatio boni*, farei uma breve exposição em relação ao surgimento e conteúdo desta doutrina. Bonfatti (op. cit.: 73) indica que apesar de raras as declarações de doutrinas oficiais com relação à problemática do mal, esta questão não foi deixada de lado: “Ao contrário, sempre esteve presente entre os teólogos cristãos, independentemente de época, autor ou influência filosófica” (id. ibid.). Podemos observar, na teologia cristã, duas doutrinas que abordam esta problemática: o *Summum Bonum*, concepção de que Deus é totalmente bom, representando o sumo bem; e a *Privatio Boni*, doutrina que teria surgido como conseqüência da primeira e segundo a qual o mal é entendido como uma diminuição ou ausência do bem procedente do Deus totalmente bom. Jung ([1951] 1995e: par. 80) localiza o ápice do conceito da privação do bem nos escritos de Basílio Magno (330-379), Dionísio Areopagita (segunda metade do século IV) e em Agostinho (séculos IV/ V). Basílio sublinha a insubstanciabilidade do mal:

Não debes considerar Deus como autor da existência do mal, nem pensar que o mal tem substanciabilidade própria... pois nem a maldade existe como algo vivo, nem admitimos que exista uma substanciabilidade... da mesma. A negação do bem é o mal... Portanto, o mal não se fundamenta em uma existência mas decorre da mutilação... da alma.²⁹

Basilio apud Jung, op. cit.: 82

Dionísio Areopagita (apud Jung, [1951] 1990: par. 87-88) apresenta-nos um raciocínio similar no capítulo 4 de *De Divinis Nominibus*:

²⁹ *Du sollst weder Gott für den Urheber der Existenz des Bösen halten, noch sollst du dir einbilden, dass das Böse eine eigene Substanz habe... Denn weder existiert die Bosheit wie etwas Lebendiges, noch halten wir dafür, dass eine substantielle Wesenheit... derselben vorhanden sei. Eine Verneinung ...des Guten ist das Böse...So beruht auch das Böse nicht auf eigener Existenz..., sondern es entsteht nachträglich aus der Verstümmelung ...der Seele.*

O mal por sua própria natureza nada é, nem produz algo de real... O mal não existe em forma alguma, e não é bom nem benéfico... Todas as coisas são boas e procedem do bem, na medida em que existem; mas não são boas nem existem, na medida em que foram privadas do bem.

Através destas citações, Jung chama atenção para o fato de a realidade do mal ter sido negada enfaticamente desde cedo. Também Agostinho(apud Jung, op. cit.: 89) nos apresenta as doutrinas do *Summum Bonum* e da *Privatio Boni*:

...aquelas coisas que chamamos de más são falhas da natureza das coisas boas, e nunca podem existir absolutamente por si-mesmas, fora das coisas boas...o mal nada mais é do que uma ausência do bem...as coisas boas podem existir sem as coisas más, como por exemplo o próprio Deus e todos os seres celestes superiores...

Jung afirma que, como psicólogo, não pode concordar com este ponto de vista. No plano da psicologia empírica, precisaríamos conceber o mal de forma mais substancial. Ao analisar a noção de *Privatio Boni*, o autor ([1952] 1992: par. 456) não nega o fato de estar interferindo no âmbito da teologia: “Aqui o teólogo pode temer com certa razão uma violação por parte do empirista”.³⁰ Por outro lado, ele afirma não estar criticando a idéia em questão num sentido teológico, e sim somente enquanto esta se choca com as observações do empirista. Segundo a experiência psicológica, bem e mal constituem um par de opostos de um julgamento moral que se origina no próprio homem. Um determinado julgamento, porém, só ocorre na medida em que o seu oposto é possível:

...a idéia do Bem e do Mal é a principal premissa do julgamento moral. Trata-se de um par de opostos logicamente equivalentes, constituindo, como tal, uma ‘conditio sine qua non’ [condição sem a qual não é possível] de qualquer ato de conhecimento.
[1951] 1995e: par. 84³¹

O Mal, assim, não procede de seu oposto, não se configura somente como Bem diminuído, e sim existe de forma autônoma pois:

³⁰ Hier kann der Theologe mit einem gewissen Recht eine Vergewaltigung von seiten des Empirikers befürchten...

A um Mal aparente só se pode contrapor um Bem aparente, e um Mal sem substância só pode se distinguir de um Bem igualmente não substancial. O existente se contrapõe ao não-existente, mas nunca um Bem existente pode contrapor-se a um Mal não existente, pois isto formaria uma ‘*contradictio in adjecto*’ [uma contradição nos próprios termos]...

Jung, [1942] 1992: par. 247³²

A idéia da *Privatio Boni* representaria assim uma negação da oposição entre Bem e Mal. Desconsiderando a existência do Mal, o Bem não passaria de algo vago, jamais se depararia com um adversário real diante do qual precisasse firmar a sua posição. Jung afirma que concepções desta espécie não condizem com a realidade observável. Tratar-se-ia no máximo de uma tentativa de lidar com a complicada e aparentemente insolúvel problemática acerca da questão do Mal.

Enfatizando o seu ponto de vista, o autor aponta para o fato de o Diabo ter introduzido a corrupção na criação, com a infecção dos primeiros pais pelo Pecado Original, evento este que tornou necessária a encarnação de Deus e a salvação da humanidade. Esta eficácia poderosa do Diabo certamente não combina com uma concepção que atribui a este no máximo uma existência questionável:³³ “O Diabo, como pessoa autônoma e eterna, corresponde mais ao seu papel de Adversário de Cristo e à realidade psicológica do mal” (Jung [1942] 1979a: par. 248).

Jung ([1952] 1992: par. 459) chega a se questionar se a idéia de privação do bem possui uma origem arquetípica. Assim como no caso de outros enunciados metafísicos, especialmente os dogmas, a *Privatio Boni* poderia basear-se em uma condição psíquica não consciente, que se expressa desde sempre e em todos os lugares de maneira semelhante. Partindo de sua experiência empírica, o autor afirma que o material por ele observado dificilmente aponta para uma procedência arquetípica da *Privatio Boni*. A problemática do Bem e do Mal que esta doutrina nos apresenta seria provavelmente fruto da distinção moral – conquista tardia da “humanidade civilizada”. A estrutura dos opostos se apresentaria de maneira

³¹ *Die Idee von Gut und Böse ist aber die Voraussetzung des moralischen Urteils. Es ist ein logisch äquivalentes Gegensatzpaar, das als solches eine conditio sine qua non jedes Erkenntnisaktes bildet.*

³² *Einem scheinbar Bösen kann nur ein scheinbar Gutes gegenüberstehen, und ein substanzloses Böses kann sich nur von einem ebenso substanzlosen Guten abheben. Ein seiendes steht zwar einem Nichtseienden gegenüber, aber niemas ein seiendes Gutes einem nichtseienden Bösen, denn letzteres ist eine ‘contradictio in adjecto’.*

vacilante e pouco clara na doutrina em questão, ao contrário do jogo dos opostos de natureza arquetípica, que se impõe de forma incondicional e inquestionável.

Após essa breve exposição sobre a problemática do Mal dentro da doutrina cristã, questionaremos como Cristo pode ser concebido como um símbolo do si-mesmo. O autor afirma que Cristo indubitavelmente representa a totalidade dentro da concepção cristã, principalmente no que tange à simbólica mais antiga. O fato de o Mal ser compreendido como uma diminuição do Bem não anularia esta possibilidade, pois:

A representação da totalidade é sempre tão completa quanto o próprio indivíduo. Quem nos garante que nosso conceito de totalidade não necessita também ser completado?

Jung [1951] 1990: par. 115, nota 76

No entanto, quando consideramos o conceito do si-mesmo mais estritamente a partir de sua definição psicológica, percebemos que este expressa uma antinomia, devido ao fato de exprimir a soma dos conteúdos conscientes e inconscientes. Nesse sentido, as qualidades atribuídas a Cristo precisam ser complementadas pelos seus contrários. Como homem histórico, Cristo seria único e singular; como figura divina, universal e eterno. O mesmo ocorreria com o si-mesmo: como individualidade este é único e singular; como símbolo arquetípico, universal e eterno. A concepção teológica que descreve Cristo como simplesmente bom e espiritual precisaria ser inteirada com os atributos: mau, material ou ctônico. Formar-se-ia assim o que Jung designa de *quatérnio de contrários* [*Gegensatzquaternio*] ([1951] 1995e: par. 115). No caso presente, tratar-se-ia de dois *quatérnios*:

único
singular universal
eterno

³³ No presente momento não podemos negar que Jung interfere sim no âmbito teológico da problemática em questão.

bom
 espiritual material ou ctônico
 mau

Estes quatérnios caracterizariam o si-mesmo psicológico, que é concebido como a união de metades antagônicas.

Conforme vimos, Jung confere atenção especial à quaternidade. Trata-se de um motivo arquetípico, um fenômeno de caráter universal, intimamente conectado com a idéia de totalidade: “...a quaternidade é uma unidade” (Jung, [1955] 2000: par. 715). Vale ressaltar nesse sentido que existe uma diferença fundamental entre perfeição e inteireza. Enquanto Cristo nos é apresentado como relativamente perfeito, o arquétipo do si-mesmo indica inteireza e está distante de ser perfeito. Conforme mencionamos, a característica principal deste arquétipo é o paradoxo. A realização do si-mesmo nos conduziria inevitavelmente ao mais profundo conflito, “a uma verdadeira suspensão entre os opostos (lembrando o “Crucifixus” [o Crucificado], pendente entre os dois malfeitores)” (Jung, [1951] 1990: par. 123). Jung admite a busca da perfeição como uma “característica... do homem, e uma das mais profundas raízes da civilização” (id. ibid.). O arquétipo, por sua vez, se completaria somente a partir de sua inteireza, ele a impõe e isto se choca com a aspiração de perfeição da consciência: “O indivíduo pode empenhar-se na busca da perfeição... mas é obrigado a *sofrer*... em benefício de sua inteireza, o oposto de sua intenção”³⁴ (Jung, [1951] 1995e: par. 123, grifo do autor).

Ressaltando o fato de que a quaternidade possui um subelemento a mais que o sistema ternário, Pieri (op. cit.: 417) afirma que o quarto elemento muitas vezes é omitido ou removido, pois representa a imperfeição. Conforme Jung:

A passagem do número três para o número quatro se choca com o peso, a inércia e as limitações inesperadas e alheias ao mundo do pensamento... Mesmo a mais bela criação de Deus se acha, pois, estragada; a preguiça, a estupidez, a malícia, a insuficiência, a doença, a idade e a morte enchem o magnífico corpo do Deus ‘bem-aventurado’...

Jung [1942] 1979a: par. 185

³⁴ *Das Individuum mag sich zwar um Vollkommenheit mühen... muss aber zugunsten seiner Vollständigkeit sozusagen das Gegenteil seiner Absicht erleiden.*

Este ponto de vista também constitui o fio condutor da análise que Jung faz a respeito do dogma da Trindade. Jung ([1940] 1992: par. 103) aponta que o simbolismo central cristão é representado pela Trindade, uma das formas mais elaboradas da representação de Deus. Por outro lado, a fórmula ortodoxa cristã não seria realmente completa, já que lhe falta o aspecto dogmático do princípio do mal, que leva uma existência separada, relativamente precária, sob a forma do Diabo. Segundo Jung, o quarto elemento, a quaternidade, ameaça a perfeição do símbolo ternário, pois representa a terra, o corpo e a matéria, elementos que são mal assimilados pela doutrina cristã.

Nesse sentido, Jung faz uma analogia com o próprio funcionamento da psique humana, que seria constituída a partir de quatro funções³⁵. A consciência, porém, teria acesso a somente três delas. Tais funções podem ser utilizadas pela consciência, pois são adaptadas. A quarta função, denominada por Jung de *inferior*, é menos diferenciada e adaptada. Pertencendo ao inconsciente, ela se encontra contaminada por este e, em função disso, muitas vezes é recalcada:

Compreende-se que se prefiram as funções diferenciadas ou diferenciáveis, e se deixem de lado ou inclusive se recalquem as funções ditas secundárias ou inferiores porque estas são embaraçosamente inadequadas.

[1942] 1979a: par. 244

Estas funções muitas vezes apresentam um caráter primitivo ou arcaico. Uma consideração mais profunda, porém, nos indicará o quanto os aspectos da quarta função são responsáveis por determinadas relações e significações simbólicas. Esta função pode ser concebida como representante da sombra e a emancipação e diferenciação em relação a ela são necessárias em certa medida, pois permitem o desenvolvimento da consciência. Por outro lado, um total suprimento dos aspectos menos adaptados certamente empobrece a orientação consciente, que carece do lado que poderia ser fornecido pela função inferior.

Voltando à idéia da quaternidade, Jung ([1940] 1992: par. 104) afirma que esta se manifesta a partir da “voz da natureza [*Stimme der Natur*]”, do inconsciente, o

³⁵ Trata-se das funções: pensamento, sentimento, sensação e intuição.

que despertaria o antigo receio em relação a tudo que não provém da consciência. Ela nos remete ao conflito (e à possível solução) entre “matéria e espírito, entre os apetites deste mundo e o amor a Deus” (Jung [1940] 1999: par. 124). A reconciliação com a sombra, a conciliação dos opostos, constituiria uma questão fundamental, que mesmo na Antigüidade ocupou alguns pensadores. Jung se refere a Carpócrates, filósofo neoplatônico do século II, que afirma que as almas deveriam experimentar tudo que há de humano antes de morrer. Caso contrário, retornariam à prisão do corpo. Nesse sentido, este pensador concebe a existência corporal como “uma espécie de irmão hostil, cujas exigências deveriam ser percebidas primeiramente”³⁶ (Jung [1940] 1992: par. 133). O diabo, contudo, não é acolhido no cosmos trinitário. Jung suspeita que isto se deve ao fato de o Cristianismo constituir um sistema religioso monoteísta: “Num sistema monoteísta tudo o que se opõe a Deus não pode derivar senão do próprio Deus” ([1942] 1979a: par. 249). Tal constatação causa no mínimo incômodo e por isso muitas vezes é contornada. Permanece, deste modo, obscura a relação que o Demônio mantém com a Trindade. Jung sugere que, como adversário de Cristo, o Diabo deveria ocupar uma posição antinômica correspondente à posição do filho de Deus. Uma das conseqüências desse tipo de concepção seria a “abolição da fórmula trinitária e sua substituição por uma quaternidade” (id. *ibid.*).

Jung aponta que a “iconologia” da Idade Média desenvolveu as especulações a respeito da assunção da Virgem Maria.³⁷ A *Assumptio Beatae Mariae Virginis* [Assunção da Bem-Aventurada Virgem Maria] seria uma preparação não somente para a divindade de Maria, mas também para a quaternidade. De um ponto de vista da psicologia e da história dos símbolos, isto representaria:

...uma reconstituição lógica e conseqüente da situação arquetípica na qual o estado glorioso de Maria se acha, de fato, implicitamente revelado, e por isto mesmo deve tornar-se *conclusio certissima* com o passar do tempo.

Jung, *op. cit.*: 251, nota 15

³⁶ ...eine Art feindlichen Bruders, dessen Bedingungen zuerst wahrgenommen werden müssen.

³⁷ Essa doutrina foi fixada como dogma somente em 1950. Além disso, Jung ressalta “Na ‘assumptio’ trata-se de um assim chamado ‘revelatum implicitum’ [revelação implícita], isto é, não há uma passagem que revela tal fato explicitamente. Este fato, na verdade, se evidenciou como conteúdo original da revelação a partir de um desenvolvimento paulatino” ([1942] 1979a: par. 251, nota 123).

O autor nota que a partir da Assunção, o corpo da Virgem foi introduzido no céu juntamente com a sua alma, o mesmo ocorrendo no caso de Cristo. Ele, porém, é Deus, fato este que não corresponde à realidade de Maria. No caso da Mãe de Deus, tratar-se-ia da elevação de um corpo bem mais material, uma realidade ligada ao espaço e ao tempo. É relevante notar que no Cristianismo o mal está associado à matéria e ao princípio feminino. A elevação de Maria significaria assim que, juntamente com a matéria, o princípio corruptor desse mundo teria sido transposto para o céu. A matéria é o oposto do espírito e é associado com o Diabo. Sendo assim o Diabo constituiria a resistência sem a qual a autonomia de Deus não seria possível.

As idéias que Jung formula acerca de alguns dogmas cristãos certamente causaram e causam polêmica. Gostaria de deixar claro que não pretendo de forma alguma *avaliar* a partir da teoria junguiana concepções teológicas ou máximas religiosas. O objetivo deste trabalho será predominantemente analisar como Jung acolhe o fenômeno religioso dentro de sua teoria. Ao expor a interpretação do autor acerca da problemática do mal dentro do âmbito cristão, procuro em primeiro lugar ilustrar de que forma o autor penetra constantemente no universo religioso, buscando estabelecer paralelos que ora amplifiquem ora estruturam os conceitos teóricos de sua teoria.

5

O Caminho da Individuação e a Sua Dimensão Religiosa

*We may think that there is a safe road.
But that would be the road of death.
Then nothing happens any longer
-at any rate, not the right things.
Anyone who takes the safe road is as good as death.*

Jung

5.1 Considerações gerais acerca da idéia de individuação

A princípio não parece simples dedicar um capítulo específico ao assunto da individuação ou formação da personalidade,¹ já que este fenômeno não representa um evento isolado, e sim, constitui na maior parte das vezes o pano de fundo quando analisamos os diversos conceitos pertencentes à psicologia analítica. O próprio Jung alerta para esse fato em sua autobiografia:

A minha vida foi permeada e unificada por uma idéia e um objetivo: penetrar no segredo da personalidade. Tudo pode ser explicado a partir deste ponto central e toda minha obra se refere a este tema singular.²

Jung apud Jacobi, op. cit.: 80

Por minha parte, finalizo o presente trabalho com uma reflexão a respeito da individuação, pois acredito que este assunto inclui de forma mais ampla tudo o que foi discutido até o presente momento e requer simultaneamente uma compreensão prévia de algumas noções básicas do pensamento junguiano.

Samuels et. al. (1986) aponta que Jung se reporta a Schopenhauer como também ao alquimista Gerard Dorn (século XVI) quando adota o termo individuação. Ambos falam do *principium individuationis* e Jung aplica este conceito à psicologia. O termo *processo de individuação* aparece pela primeira vez em sua obra *Tipos Psicológicos*, composta a partir de 1913 e publicada primeiramente em 1921. Neste livro ele descreve a individuação como um “processo de formação e particularização do ser individual... o desenvolvimento do indivíduo psicológico como ser distinto do conjunto, da psicologia coletiva” ([1921] 1991a: 853). Tratar-se-ia de um processo de diferenciação que visa o desenvolvimento da personalidade individual, inteira e

¹ Jung identifica freqüentemente a individuação com o processo de desenvolvimento da personalidade, fato este que se torna evidente principalmente em seu ensaio *Da formação da personalidade* ([1934] 1994), no qual o autor utiliza as expressões individuação e personalidade como se fossem intercambiáveis.

² *My life has been permeated and held together by one idea and one goal: namely, to penetrate into the secret of the personality. Everything can be explained from this one theme.*

indivisível. A própria etimologia do termo em questão sublinha a idéia de totalidade, o aspecto unificador deste processo: Individuação provém do latim *individuum*, que indica aquilo que não pode ser dividido, isto é, uma unidade indivisível, um todo (Duden, 2001).

Jung ([1952] 1992: par. 460) considera a individuação um processo natural, uma expressão do desenvolvimento biológico, através do qual todos seres vivos tornam-se aquilo que desde princípio foram destinados a ser. No que tange ao ser humano este processo se expressaria tanto num nível somático quanto psíquico. Trata-se, portanto, de uma “lei universal da vida”³ (Jacobi, op. cit.: 60), um padrão arquetípico, um germe que se desenvolve ao decorrer da vida adulta e que requer o preenchimento das mais diversas condições. A idéia de universalidade e naturalidade, porém, não está inteiramente clara no pensamento de Jung. De fato, se em alguns momentos a individuação aparece como um fenômeno que se configura espontaneamente na vida de qualquer ser humano, em outros momentos o autor questiona tal fato.

Em seu ensaio *Da formação da personalidade* ([1934] 1994), Jung aponta para a complexidade do processo em questão. Tratar-se-ia do melhor desdobramento possível da totalidade a partir de um ser individual. Uma tarefa árdua que envolve aspectos biológicos, sociais e psíquicos. A individuação consistiria em um ato de coragem, uma afirmação absoluta diante daquilo que se encontra de individual e peculiar dentro de cada um e ao mesmo tempo uma adaptação eficaz ao que é dado universalmente. A plena realização da totalidade de nosso ser constituiria sempre um ideal inalcançável, “pois ideais não são nada além de guias e jamais um fim”⁴ (Jung, op. cit.: par. 291). As grandes questões da vida, diz Jung ([1931] 1995c: par. 771), nunca se resolvem por inteiro. A finalidade e o sentido de um problema não estariam em sua solução e sim no constante trabalho e dedicação frente ao mesmo. Partindo deste tipo de reflexão, Jung ([1934] 1994: par. 294) afirma: “O ditado ‘muitos são predestinados e poucos são escolhidos’ vale aqui como em nenhum lugar”.⁵ Neste sentido, o desenvolvimento da personalidade, a individuação, seria simultaneamente

³ *An universal law of life.*

⁴ *...denn Ideale sind nichts als Wegweiser und niemals Ziele*

⁵ *Das Wort: “Viele sind berufen, und wenige sind auserwählt”, gilt hier wie nirgends*

“carisma e maldição [*Charisma und Fluch*]” (id. *ibid.*). O homem teria que se isolar conscientemente do “rebanho [*Herde*]” (id. *ibid.*), marcado pela indiferenciação e inconsciência, o que muitas vezes acarreta desamparo e solidão. Nenhuma adequação, por mais eficaz que seja, ao meio circundante, à família, às normas sociais, impedirá tal fato. O autor (op. cit.: par. 298) afirma que a individuação representa uma façanha pouco popular, uma atitude que a “massa” receberia com antipatia. Seria compreensível que “desde os tempos mais remotos, só alguns poucos tenham se lançado nessa estranha aventura”⁶ (id. *ibid.*). Tratar-se-ia de heróis legendários da humanidade cujos nomes jamais serão esquecidos. Este tipo de abordagem possivelmente leva a crer que Jung formula, pelo menos neste momento, um conceito um tanto elitista a respeito das possibilidades de crescimento e desenvolvimento pessoal do ser humano.

O ensaio *A Individuação* (Jung, [1928] 1997) talvez possibilite uma compreensão mais ampla do posicionamento do autor diante da problemática da individuação. Neste escrito Jung sublinha a diferença entre individuação e individualismo. O individualismo consistiria em uma ênfase intencional em uma suposta singularidade ou particularidade que se opõe a tudo que concerne à coletividade. A individuação, por sua vez, visaria preencher melhor as determinações coletivas do ser humano. A singularidade do indivíduo não deve ser compreendida como algo estranho e hostil à coletividade, e sim como um processo gradativo de diferenciação de funções e capacidades que a princípio são universais. A consideração da particularidade de cada um possibilitaria inclusive um melhor desempenho social do que quando esta é negligenciada ou reprimida. Jung (op. cit.: 60) descreve o indivíduo como uma unidade viva composta por diversos fatores universais. Neste sentido, este “...seria totalmente coletivo e não em oposição à coletividade... a individuação... visa uma viva cooperação de todos fatores”⁷ (id. *ibid.*).

Nos momentos em que contrapõe individuação e coletividade, Jung não nega a importância central desta última, mas critica a submissão e adaptação pouco

⁶ ...dass von jeher nur die Wenigen auf diese sonderbare Aventure verfallen sind.

⁷ ...völlig kollektiv und daher in keinerlei Gegensatz zur Kollektivität... Die Individuation... erstrebt eben gerade eine lebendige Zusammenwirkung aller Faktoren.

consciente àquilo que é dado universalmente. Individuação requer consciência, a escolha livre e própria de um caminho. O desenvolvimento da personalidade geralmente é impulsionado por um determinado motivo, um acontecimento decisivo, por necessidade, mas deverá envolver simultaneamente uma decisão moral. A individuação jamais será impelida somente a partir de uma resolução consciente, pois neste caso tratar-se-ia de uma simples “acrobacia da vontade [*Willensakrobatik*]” (Jung [1934] 1994: par. 296). Um processo movido exclusivamente por mecanismos inconscientes conduziria, porém, à estagnação. Nesse sentido uma decisão moral que opta por um determinado caminho se torna imprescindível.

Pieri (op. cit.: 328) aponta que Jung diferencia entre uma moralidade geral – pública ou tradicional – e outra privada, que se refere à lei moral do indivíduo. O homem que adere sem muita reflexão a uma moral preestabelecida e coletiva se opõe a uma forma de existência mais repleta, que exige a capacidade de individuar-se: “Por trás do homem não se encontra nem a opinião pública nem o código moral, e sim aquela personalidade da qual ele ainda é inconsciente”⁸ (Jung [1942] 1992: par. 390). Neste sentido, não seria o “superego⁹ freudiano” e sim um princípio de individuação inato que compele o ser humano a fazer determinadas avaliações e opções morais quando se trata de sua própria vida. Samuels et. al. (op. cit.: 209) aponta que Jung critica a noção de superego, equiparando-a à moralidade coletiva, apoiada pela tradição. Jung expõe reflexões acerca de uma moralidade inata, a partir da qual a pessoa terá que elaborar o seu próprio sistema de valores no contexto da moral coletiva:

A moral... constitui uma função da alma humana, tão antiga quanto a própria humanidade. A moral não nos é imposta de fora, nós a temos definitivamente dentro de nós mesmos, *a priori*; não a lei, mas o ser moral, sem o que seria impossível conviver na sociedade humana.

Jung. [1943] 1993: par. 30

⁸ *Hinter dem Menschen stehen weder die öffentliche Meinung noch der allgemeine Sittenkodex, sondern jene Persönlichkeit, die ihm noch unbewusst ist.*

⁹ A tradução brasileira das obras de Jung, da editora Vozes, traduz o termo *Ich* por eu, mas opta ao mesmo tempo por manter o termo psicanalítico *superego*, proveniente da tradução inglesa.

A individuação envolve um confronto do eu e com as exigências sobreordenadas do si-mesmo. Tratar-se-ia de uma renúncia de uma determinada posição do eu, o que exige bem mais do que uma adaptação ocasional e, a princípio, não traz nenhuma satisfação pessoal imediata. Segundo Samuels et. al. (op. cit.: 192) o indivíduo sacrificaria conscientemente uma determinada postura, em favor de outra, que confere mais significado e sentido a sua vida. Desta forma Jung ([1921] 1995b: par. 856) associa a moralidade coletiva, o conformismo moral e o moralismo que daí sucede à imoralidade de cada um de nós. Uma vida orientada exclusivamente segundo normas coletivas acabaria com a própria moralidade: “Quanto maior a regulamentação coletiva do homem, maior a sua imoralidade individual” (Jung, [1921] 1991a: par. 856).

Após uma reflexão a respeito da universalidade ou “naturalidade” do desenvolvimento da personalidade e da problemática em torno da dicotomia individuação-individualismo, considero importante analisar de que forma Jung atribui uma dimensão religiosa ao processo em questão. Para tal, basear-me-ei principalmente no ensaio *Da formação da personalidade*, no qual Jung ([1934] 1994: par. 299) afirma que, em última instância, nem a necessidade nem a decisão moral seriam determinantes para a individuação. Estes dois fatores nos conduziriam grande parte das vezes a uma adaptação às normas coletivas, convenções de natureza moral, social, filosófica ou religiosa que, neste caso, representam uma real tábua de salvação. O que nos impeliria de forma tão inexorável a optarmos por um caminho que se afasta do óbvio, da convenção e que, a princípio, não promete qualquer satisfação pessoal seria o que Jung chama de designação [*Bestimmung*], “...um fator irracional, traçado pelo destino, que impele a se emancipar da massa gregária e de seus caminhos desgastados pelo uso” ([1934] 1998: par 300). O indivíduo que aceita esta designação seria fiel a sua própria lei (Jung, [1934] 1994: par. 295). Jung utiliza a palavra fidelidade no sentido da expressão grega *pistis*. Este termo seria frequentemente traduzido, erroneamente, por fé. Uma tradução mais adequada seria “confiança, lealdade repleta de confiança” (Jung, [1934] 1998: par. 296), pois “...fidelidade à própria lei significa confiar nessa lei, perseverar com lealdade e esperar com confiança...” (id. *ibid.*). Tratar-se-ia, desta forma, da mesma atitude que

uma pessoa religiosa deveria assumir perante Deus. O ser humano compreenderia a designação como se fosse uma lei divina, da qual não é possível esquivar-se. Jung ([1934] 1994: par. 303) associa essa experiência com o momento no qual entramos em contato com os conteúdos inconscientes de nossa psique. O psiquismo constituiria em grande parte “um fato inconsciente, duro e pesado como granito ...”¹⁰ (Jung, op. cit.: par. 302), visão que aponta para o caráter objetivo e incondicional do inconsciente. Quando este se apresenta à consciência na forma de uma experiência interior, “Ihe diz com voz audível: ‘assim será e assim deve ser’” ([1934] 1998: par. 303). Jung compara esta voz a um *daimon*, que nos insufla caminhos novos e estranhos – como aquelas figuras que aparecem freqüentemente em mitos, em lendas e na literatura para aconselhar o homem. Chevalier & Gheerbrant (1998: 329) apresentam uma definição que se ajusta a este sentido:

Um gênio estava ligado a todo homem e desempenhava o papel de conselheiro secreto, agindo por intuições súbitas mais do que por raciocínio. Eram como que a sua inspiração interior.

Jung alerta, contudo, que o significado da voz interior jamais é unívoco. Acham-se misturados nela “...o mais baixo e o mais alto, o melhor e o pior, o mais verdadeiro e o mais fictício, o que produz um abismo de confusão, ilusão e desespero” (Jung, op. cit.: par. 319). Nesse sentido, o caráter da voz seria “luciferino”,¹¹ pois confronta o homem com decisões morais significativas, imprescindíveis para o processo de conscientização e individuação:

A formação da personalidade é sempre um risco, e é trágico que justamente o demônio da voz interior signifique simultaneamente o perigo máximo e o auxílio indispensável

Jung, op. cit.: 321

A voz interior nos conduz por caminhos tortuosos, nos aproxima de nossa sombra, em um nível pessoal e coletivo. Os aspectos obscuros, representados por esta não podem mais ser evitados, o mal se apresenta de maneira tentadora e convincente.

¹⁰ ...*hart und schwer wie der Granit*.

¹¹ A raiz etimológica de *Lucifer* seria *lux* - luz e *ferre* - trazer, portar (Duden, 2001: 498). Neste sentido, *Lucifer* seria aquele que porta a luz.

Precisamos sucumbir pelo menos parcialmente aos “poderes desta voz”, caso contrário não haverá transformação, nem renovação:

Se o eu sucumbir apenas em parte e puder salvar-se de ser totalmente devorado, fazendo uso da auto-afirmação, então poderá assimilar a voz; e deste modo se esclarece que o mal era apenas uma aparência de mal, sendo na realidade o portador da salvação e da iluminação.

Jung, op. cit.: 319

A linguagem utilizada pelo autor certamente sublinha a dimensão religiosa que ele atribui ao processo da individuação. Por outro lado, o tradutor da versão brasileira do ensaio *Da formação da Personalidade*, Frei Valdemar do Amaral (1998: 301*) aponta que a opção pela palavra *Bestimmung* [designação] indica possivelmente que Jung quis usar uma palavra mais neutra, que não evocasse automaticamente a idéia de religião, em um sentido mais convencional. Jung ([1934] 1994: par. 301) afirma que o sentido original de *Bestimmung* se refere “a uma voz que se dirige à pessoa”¹². *Stimme* em alemão significa voz, *Bestimmung*, por sua vez, designação feita pela voz. Amaral(op. cit.: 301*) indica que o autor emprega a palavra alemã em um sentido específico pois, de acordo com os dicionários, este termo pode ser traduzido de forma mais ampla por fixação, determinação, designação, destinação, destino, decisão, resolução, estabelecimento, limitação, definição etc. No entanto, se Jung quisesse exprimir abertamente que se trata de um chamamento feito por Deus, ele teria usado a expressão *Berufung* [chamamento/vocação]. O dicionário etimológico de língua alemã *Duden* (2001: 90) nos indica que:

O sentido original do verbo *bestimmen* era nomear pela voz, determinar pela voz...A partir disso desenvolveu-se o significado ordenar. O uso no sentido de ‘delimitar segundo determinadas características, definir’ provém da linguagem filosófica do século 18...¹³

¹² ...von einer Stimme angesprochen sein.

¹³ Die Grundbedeutung des Verbs bestimmen war mit der Stimme benennen, durch die Stimme festsetzen...Daraus entwickelte sich schon früh die Bedeutung “anordnen”. Die Verwendung im Sinne von “nach Merkmalen abgrenzen, definieren” stammt aus der philosoph. Fachsprache des 18 Jh.s.

O verbo *berufen*, por sua vez, “...significa a princípio chamar para junto de si, chamar para algo”¹⁴ (Duden, op. cit.: 82). Lutero utiliza este termo na bíblia, no sentido da palavra latina *vocatio*: trata-se do chamado de Deus em relação ao homem. Na língua alemã encontramos também a derivação *Beruf* que atualmente significa principalmente profissão. Originalmente, porém, Lutero a empregava em relação à “posição e ofício do homem no mundo, que Mestre Eckhart já reconheceu como missão divina”¹⁵ (Duden, op. cit.: 83). Desta forma, concordo com o tradutor do ensaio em questão: se Jung quisesse definir claramente a natureza da voz interior que nos chama para a individuação como divina, quem sabe até em um sentido teológico, ele teria optado pela palavra *Berufung*.

¹⁴ *herbei-, zusammenrufen, zu etwas rufen.*

¹⁵ *...für Stand und Amt des Menschen in der Welt, die schon Meister Eckhart als göttlichen Auftrag erkannt hatte.*

5.2 Estágios do processo de individuação

Conforme vimos, a individuação consiste em um real confronto da consciência com o inconsciente. Analisando os diferentes aspectos que esta dinâmica envolve, salta aos olhos que este processo demanda uma atitude religiosa: considera-se cuidadosamente um poder irracional que transcende a consciência, o eu submete-se a este, acolhendo os riscos e desafios que tal ato envolve. Ocorre assim um confronto gradativo com o inconsciente, que se manifesta a partir de uma multiplicidade de símbolos. Enquanto em um primeiro momento o eu e o inconsciente formam uma totalidade indiferenciada, deparamo-nos agora com a possibilidade de uma unificação mais consciente das partes em um todo. Examinamos os conteúdos inconscientes, que frequentemente vivenciamos como numinosos, procuramos compreendê-los, os relemos, no sentido de *religere* – que significa, conforme vimos, “considerar cuidadosamente, examinar de novo, refletir bem”.

A individuação segue um certo curso, cujo ápice seria “o surgimento do si-mesmo na estrutura psicológica e na consciência” (Stein, op. cit.: 153). O si-mesmo precisa ser integrado na vida, o que não significa que a consciência incorporará mais que uma pequena parte desta totalidade:

Não existe esperança de tornarmos o si-mesmo ao menos aproximadamente consciente... existirá sempre uma quantidade indefinida e indefinível de material inconsciente que pertence à totalidade do si-mesmo.¹⁶

Jung [1928] 1997: 63

Jacobi (op. cit.: 96) aponta que a parte inconsciente do psiquismo jamais será “esvaziada”, fato este que se deve principalmente à existência do inconsciente coletivo: “Tudo que não é vivido, solucionado, experienciado, que é obscuro e

¹⁶ *Es besteht auch keine Hoffnung, dass wir je auch nur eine annähernde Bewusstheit des Selbst erreichen,...immer wird noch eine unbestimmte und unbestimmbare Menge von Unbewussten vorhanden sein, welches mit zur Totalität des Selbst gehört.*

misterioso, permanecerá e formará a matriz para germes de novas possibilidades”¹⁷ (id. ibid.). O caminho da individuação se desenrola durante uma vida inteira e jamais é completado.

Vários autores junguianos, entre eles Jacobi (1967) e Stein (1998), sugerem, possivelmente também por razões didáticas, que o desenvolvimento da personalidade segue diversos estágios. Esta dinâmica, porém, não se dá de forma linear. Segundo Jacobi (op. cit.: 34), trata-se de um processo que apresenta alternadamente progresso e regresso, fluxo e estagnação, uma espiral onde os mesmos problemas e temas ocorrem repetidamente em níveis diferentes.

Jung por sua vez confere especial atenção a uma diferenciação entre a primeira e a segunda metade da vida. O autor ([1934] 1994: par. 284) critica abordagens teóricas que supervalorizam a infância e relacionam o estado psicológico do homem adulto prioritariamente com esta. Desta forma, a infância seria transformada em um estágio determinante para vida e destino, enquanto o significado e as possibilidades criativas da vida adulta esmaeceriam. O autor (id. ibid.) fala em um “alargamento e uma expansão sem medida do jardim de infância”¹⁸, o que se chocaria com o ponto de vista que concebe a personalidade uma “...*totalidade psíquica determinada, resistente e dotada de força, um ideal adulto...*”¹⁹ (Jung, op. cit.: par. 286, grifos do autor). A personalidade já existe como “germe na criança, mas só se desenvolverá aos poucos por meio da vida e no decurso da vida” ([1934] 1998: par. 288). No caso do homem adulto, a infância deveria ser tratada de forma menos literal. Deveríamos sim estar atentos “...*à criança eterna, em constante formação...*” (id. ibid., grifos do autor) que existe dentro de cada um e representa aquela parte da personalidade que deseja se desenvolver em direção à totalidade.

Em seus escritos, Jung valoriza a segunda fase da vida, “a tarde da vida [*Lebensnachmittag*]” ([1931] 1995c: par. 787), que freqüentemente é negligenciada:

O ser humano não chegaria aos setenta ou oitenta anos, se esta longevidade não tivesse um significado para sua espécie. Por isto, a tarde da vida humana deve ter

¹⁷ *Everything that is unlived, unsolved, unexperienced, obscure and mysterious will remain behind and form the matrix for germs of new possibilities.*

¹⁸ *...Erweiterung und Ausbreitung des Kindergartens...*

¹⁹ *eine bestimmte, widerstandsfähige und kraftbegabte seelische Ganzheit, ...ein erwachsenes Ideal...*

também um significado e uma finalidade próprios, e não pode ser apenas um lastimoso apêndice da manhã da vida.

[1931] 1991b: par. 787

Enquanto o jovem necessita erradicar-se principalmente no mundo exterior com todos os seus desafios, o homem que envelhece inicia um processo de interiorização, não sendo mais a sua existência regida pelos princípios de outrora. Jung sugere a imagem do sol poente como metáfora do processo de envelhecimento: “Após ter esbanjado sua luz sobre o mundo, o sol recolhe os seus raios para iluminar-se a si-mesmo”²⁰ ([1931] 1995c: par. 785).

A primeira parte da vida consiste principalmente no surgimento da consciência. O eu infantil se separa da matriz inconsciente interna. À medida que o eu entra em contato com o mundo circundante, forma-se uma persona adequada, ou, segundo Jacobi (op. cit.: 37), uma fachada relativamente estável que viabiliza a adaptação às demandas cotidianas. A persona consiste na união entre um ideal do eu, aquilo que ele imagina ser, e as expectativas do mundo circundante: “Exagerando um pouco, poderíamos até dizer que a persona é o que não se é realmente, mas sim aquilo que os outros e a própria pessoa acham que se é” (Jung, [1940] 1991b: par. 221). Existiria, portanto, o perigo de uma identificação com tal “máscara”, o que ocorre quando a persona assume feições pouco flexíveis. No caso de uma total ausência da mesma, contudo, instala-se um estado de desproteção e exposição diante do mundo.

O desenvolvimento do eu e da persona é marcado por uma certa unilateralidade do psiquismo, que neste estágio ainda é necessária. O âmbito da consciência é mais restrito, e, desta forma, constitui-se a sombra, que representa, conforme vimos, aspectos concebidos a princípio como inaceitáveis. Tratar-se-ia, segundo Jacobi (op. cit.: 38), da soma de todas as qualidades desprezadas enquanto o eu se estrutura. À medida que este cresce, a sombra também aumenta. Composta por conteúdos psíquicos reprimidos e excluídos da vida consciente por razões morais, sociais e educacionais, ela funcionaria como uma imagem especular [*mirror image*] (Jacobi, id. ibid.) do eu. A tarefa da primeira fase da vida consistiria na cristalização

²⁰ *Die Sonne zieht ihre Strahlen ein, um sich selber zu erleuchten, nachdem sie ihr Licht auf eine Welt verschwendet hat.*

do eu²¹, enquanto a segunda exigiria que este restabelecesse o contato com o inconsciente, de forma mais profunda e consciente. Tratar-se-ia, segundo Jacobi (op. cit.: 65), de “uma descida ao reino obscuro do inconsciente”²², da qual o eu retorna vitalizado em função do contato com as suas origens. Quando o eu se confronta com conteúdos inconscientes de ordem pessoal e coletiva, a influencia dominante destes diminui. O material que pertence, por exemplo, à esfera coletiva do inconsciente, imagens e idéias que se repetem de alguma forma nos diversos seres humanos e que remetem à condição humana como um todo, precisa se aproximar da consciência. Caso contrário, o homem permanece psiquicamente indiferenciado, misturado com outros homens e não individuado. Toda mistura ou indiferenciação exerce uma coerção que impossibilita o ser humano de agir conforme deseja, entrando em conflito com as suas ações, e sentindo-se incapaz de assumir qualquer responsabilidade sobre as mesmas. Experimenta assim um estado de privação de liberdade, dignidade e de qualquer ética mais pessoal.

Uma das tarefas fundamentais da segunda etapa da individuação seria o confronto do eu com os aspectos femininos inconscientes do homem e a masculinidade não consciente da mulher. Trata-se dos arquétipos da anima e do animus, personificações do inconsciente de uma individualidade, respectivamente masculina ou feminina. Estes dois termos designam a atitude que o sujeito assume em relação aos processos psíquicos interiores, portanto em relação a si mesmo como objeto interno. Anima e animus possuem as características das quais a persona carece, compensando assim o modo de ser estabelecido por esta. Daí que Jung também os relacione com a idéia de sombra e alma.²³ Na primeira metade da vida, anima e animus se manifestam a partir de projeções. Os seus representantes seriam primeiramente os pais e mais adiante os parceiros amorosos do sexo oposto. Em um segundo momento, porém, estas projeções são recolhidas. As duas figuras

²¹ Nem todos os autores compartilham deste ponto de vista. Samuels (op. cit.: 111), por ex., afirma que a questão sobre se a integração do eu deve necessariamente preceder a individuação está em aberto. Um eu mais fortalecido certamente lidará melhor com os desafios da individuação. Por outro lado, teríamos o exemplo de grandes artistas como Van Gogh ou Mozart que não apresentavam um “eu muito estruturado”. A partir do ponto de vista de seu desempenho artístico, o desabrochar e desenvolvimento de seu talento, porém, não podemos negar que estas personalidades estariam mergulhadas plenamente em um processo de individuação.

²² ...*a descent into the dark realm of the unconscious.*

intrapíquicas possibilitam agora a relação entre consciência e inconsciente, a diferenciação e a integração das partes fundamentais da psique.

Por fim analisarei a dinâmica que se estabelece entre o eu e o arquétipo do si-mesmo. Por se tratar a princípio do ápice do processo da individuação, farei uma exposição mais detalhada deste evento. Vale ressaltar que o si-mesmo não surge apenas neste último estágio, mas emerge pouco a pouco através das numerosas etapas da individuação. Conforme mencionamos, não se trata de uma evolução linear, e sim de uma *circumambulação* (Jacobi, op. cit.: 42) do si-mesmo. Pieri (op. cit.: 84) aponta que o termo *circumambulação* indica o percurso de uma dança ritual que assume forma circular e, deste modo, distingue entre um espaço sagrado, interno, e outro profano, externo. Às vezes o movimento da dança esboça uma espiral que ensaia uma aproximação entre elementos periféricos e um determinado ponto central, que transcende as partes singulares. Segundo a psicologia analítica, ambos os procedimentos concedem, por um lado, uma determinada autonomia e possibilidade de diferenciação aos diversos elementos envolvidos, e, por outro, a conjunção destes em um todo complexo: o si-mesmo.

²³ Vide a seção do capítulo três que analisa a diferença entre alma e psique.

5.3 A relação entre o Eu e o Si-mesmo

Jung ([1921] 1995b: par. 730) define o *eu* como um “complexo de representações” [*Komplex von Vorstellungen*] que constitui o centro da consciência. O eu seria não apenas conteúdo, mas condição da consciência, na medida em que um elemento psíquico somente se torna consciente a partir do momento em que estabelece uma relação com este complexo. Pieri (op. cit.: 101) nos indica que Jung usa o termo “complexo” no sentido de “uma estrutura psíquica mínima dotada ... de forte carga afetiva, que liga entre si representações, pensamentos e lembranças”. Nesse sentido o complexo do eu corresponderia às representações conscientes do indivíduo, pois reúne todas as características da personalidade que o sujeito reconhece como suas, principalmente em função do fato de estas não se chocarem com os seus valores pessoais e com os do contexto social em que se insere. Apesar de o eu ocupar posição central em relação à consciência, ele não é idêntico à psique em sua totalidade, representada pelo arquétipo do *si-mesmo*:

O eu é o sujeito apenas de minha consciência, mas o si-mesmo é o sujeito do meu todo, também da psique inconsciente. Neste sentido, o si-mesmo seria uma grandeza (ideal) que encerraria dentro dele o eu.

Jung, [1921] 1991a: par. 796

Concebe-se um si-mesmo que seria, assim como o inconsciente, “o existente a priori” [*das ‘a priori’ Vorhandene*] ([1942] 1995b: par. 391), a partir do qual o eu se origina. Jung (id. *ibid.*) ilustra a idéia de predeterminação do eu a partir da seguinte frase: “*Não sou eu que me crio; mas sou eu que aconteço a mim mesmo*”²⁴ (grifos do autor). O próprio autor alerta, porém, que esta concepção, quando levada às últimas conseqüências, conduz a um determinismo que relega o homem à condição de mera criatura que não goza de liberdade e cuja consciência não teria razão de ser. A partir de um ponto de vista psicológico, no entanto, o homem possuiria, apesar de sua

²⁴ *Nicht ich schaffe mich selbst, ich geschehe vielmehr mir selber.*

predeterminação, um certo grau de liberdade, que pode ser identificado com a autonomia da consciência:

Deve-se concordar de fato que uma consciência absolutamente predeterminada e um eu completamente dependente seriam um espetáculo inútil, pois então, tudo se passaria de modo igualmente – ou ainda mais – inconsciente.

Jung, [1942] 1979b: par. 391

O eu constitui uma função dinâmica, um processo em pleno desenvolvimento; ele emerge da constante relação e troca entre o inconsciente e o meio externo e, nesse sentido, não podemos concebê-lo como uma estrutura imutável.

Conforme a visão da psicologia analítica, a relação entre *eu* e *si-mesmo* constitui um processo incessante. “Os dois grandes sistemas psíquicos necessitam um do outro”(Samuels et. al., op. cit.: 67). Jacobi (op. cit.:53) cita Neumann, que descreve esta relação a partir de um “eixo eu/ si-mesmo”. Este eixo não é apenas responsável pelo surgimento do eu e da consciência, mas auxilia toda e qualquer mudança psíquica. Analisarei, por agora, a partir de que formas o complexo do eu e o arquétipo do si-mesmo interagem.

Devido ao conflito entre consciência e inconsciente, somos impelidos a um processo de conscientização. Este envolve a assimilação de elementos inconscientes de natureza pessoal e coletiva. Dependendo da quantidade e da importância dos conteúdos assimilados pela consciência, ocorrerá uma crescente aproximação entre eu e si-mesmo, o que acarreta riscos significativos. À medida que a distância entre estas duas instâncias diminui, aumenta a possibilidade de ocorrer o que Jung ([1951] 1995e: par. 44) denomina de “inflação do eu”,²⁵ ou seja, a relevância do eu aumenta significativamente em função de este se deparar com o inconsciente sem assumir uma postura relativamente crítica. Ele corre o perigo de se identificar com as figuras do inconsciente. Jung (op. cit.: par. 46) considera o enraizamento do eu no mundo da consciência de suma importância. Quando a imagem da totalidade não é integrada de forma consciente, o eu participa em demasia da “natureza arcaica” do inconsciente. O eu é absorvido pelo si-mesmo e a sua adaptação às exigências da vida consciente é perturbada.

²⁵ *Inflation des Ich.*

A autonomia e a realidade psíquica das figuras do inconsciente como o si-mesmo, a sombra, a anima, o animus e outras, porém, não podem ser negadas. Caso contrário ocorrerá igualmente uma inflação do eu. Neste caso, contudo, trata-se de uma absorção do si-mesmo por parte do eu. O acento sobre a consciência necessita agora ser diluído em benefício da realidade inconsciente: o eu enraizado e adaptado precisa afrouxar os seus laços com o mundo consciente, caso contrário instala-se uma situação de desequilíbrio psíquico:

No primeiro caso, será preciso defender a realidade contra um estado onírico arcaico, ‘eterno’ e ‘ubíquo’; no segundo...deve-se, ao invés, dar espaço ao sonho, em detrimento do mundo da consciência.

Jung, [1951] 1990: par. 47

De que forma o complexo do eu e o arquétipo do si-mesmo podem estabelecer uma relação que não se defina segundo um estado de descompensação, onde ora o inconsciente se apodera do eu, ora o eu desvaloriza a realidade deste último? Conforme vimos, o processo de conscientização se configura como peça-chave para tal empreendimento. Jung ([1942] 1992) compara este processo a um ato sacrificial. Somente quando experimentada desta forma, a conscientização evita a inflação do eu. O autor desenvolve a noção de sacrifício em seu ensaio “O símbolo da transformação da missa” ([1942] 1992). Segundo a acepção de Jung, a ação sacrificial envolveria basicamente a doação de algo que me pertence:²⁶ “Tudo o que me pertence traz a marca de ‘meu’, isto é, traz a marca de uma identificação sutil com o meu eu” (Jung, [1942] 1979b: par. 389).

Jung ([1942] 1992) faz uso do conceito de *participation mystique* [participação mística], formulado por Lévy-Bruhl, para caracterizar a indiferenciação psíquica entre sujeito e objeto. Tratar-se-ia de uma “unicidade apriorística” (Jung [1921] 1991a: par. 871) entre os dois. Este tipo de identidade irracional constituiria o resíduo de um estado inconsciente primordial, presente principalmente nas “sociedades primitivas”. O homem “civilizado”, porém, por vezes também se

²⁶ Samuels (op. cit.: p. 192) aponta que normalmente atribuem-se dois significados à palavra sacrifício: “abster-se” ou “renunciar”. Segundo um ponto de vista psicológico, estas duas acepções são relevantes para a idéia de sacrifício. Samuels, porém, ressalta que eles não dão conta do significado original da palavra, que é santificar, tornar sagrado.

encontraria em tal estado, ainda que não com a mesma intensidade. Neste caso a identidade ocorre principalmente entre pessoas, e mais raramente entre uma pessoa e uma coisa. Na medida em que o sujeito não se submete a um processo de conscientização, ele não se diferencia em maior escala do inconsciente, permanecendo assim em um estado de identidade com o objeto. Jung ([1955] 1992: par. 817, nota 32) considera o termo “mística” apropriado para descrever a qualidade desta identidade inconsciente, que freqüentemente traz a marca do numinoso. A participação mística descreve um estado onde o objeto obtém influência absoluta sobre o sujeito. Esta influência geralmente é percebida como mágica.

A identidade irracional presente na participação mística se deve ao fato de o objeto constituir simultaneamente um símbolo. Enquanto inconscientes, os nossos conteúdos psíquicos aparecem mediante projeções, são projetados em tudo que traz a marca do “meu”. Tratar-se-ia não somente de objetos inanimados, como também de animais ou pessoas. Estes objetos passam a ter mais valor e a desempenhar funções que se estendem para além daquilo que realmente são. Justamente pelo fato de seus sentidos não serem unívocos, constituem um símbolo. Da mesma maneira que a psique humana engloba conteúdos inconscientes, todo objeto possui sempre aspectos desconhecidos, não sendo jamais compreendido em sua totalidade. Jung ([1942] 1992: par. 389) afirma que quando o desconhecido no homem e o desconhecido no objeto se confundem surge uma identidade psíquica, que, às vezes, assume formas grotescas. Passamos a defender ansiosamente o que julgamos ser de nossa propriedade, no sentido de evitar qualquer tipo de aproximação alheia.

Voltando à questão do sacrifício, Jung (op. cit.: par. 390) afirma, que devido ao fato de não existir consciência a respeito do aspecto simbólico ou polivalente do objeto oferecido, este permanece preso ao eu. Nesse sentido, a oferenda não constituiria um sacrifício, pois envolve uma pretensão de ordem pessoal:

Queiramos ou não, trata-se sempre de um ‘do ut des’[dou para que me dê]. O donativo significa, portanto, um propósito pessoal, pois o simples dar, em si, ainda não é um sacrifício.²⁷

id. ibid.

²⁷ *Ob man es will oder nicht, es ist stets ein “do ut des”. Die Gabe bedeutet darum eine persönliche Absicht, denn an sich ist das blosse Geben keineswegs ein Opfer.*

O sacrifício exige uma renúncia à pretensão de se receber algo em troca. O que é sacrificado precisa ser entregue integralmente, como se fosse aniquilado. O autor aponta que, em alguns rituais de caráter religioso, a oferenda é destruída pela queima, lançada na água ou em precipícios, representando a dissolução de uma atitude egoísta. Caso contrário, “o oferecimento possuiria, indefectivelmente, um caráter de ação mágica propiciatória, com o objetivo incofessado e a tácita esperança de conquistar a benevolência de Deus” (Jung, [1942] 1979b: par. 390).

A identidade que existe entre o eu e a oferenda precisa tornar-se consciente. Reconhece-se assim em que medida uma real doação sempre envolve um “auto-sacrifício”, pois, desta forma nasce a possibilidade de se optar conscientemente por doar parte de si-mesmo sem esperar recompensa alguma. O sacrifício significa uma perda, a capacidade de se auto-sacrificar, porém, indica que possuímos a nós mesmos. A perda total seria simultaneamente um ganho, pois “ninguém pode dar o que não tem” (id. *ibid.*).

Jung se baseia neste raciocínio quando analisa a possibilidade de uma relativa integração do si-mesmo por parte do eu. O eu abre mão de suas reivindicações, o que a princípio não lhe traz nenhum tipo de satisfação, pois ele se submete a um poder que reprime a sua pretensão egoísta. Desta forma o si-mesmo é “integrado”, o que significa que o estado de participação mística entre eu e si-mesmo se dissolve. O arquétipo da totalidade é retirado das projeções e passa a ser sentido como um poder psíquico determinante. À medida que certos conteúdos inconscientes se tornam conscientes, nasce uma personalidade mais ampla. O si-mesmo, porém, também necessita sacrificar as suas reivindicações em relação ao eu. Ele impele o eu a se auto-sacrificar e, desta forma, realiza simultaneamente o ato sacrificial em si próprio. O autor ilustra essa afirmação a partir do exemplo de Abraão, que deve sacrificar por uma ordem divina o seu único filho. Jung suspeita que em tais circunstâncias Abraão se sente simultaneamente como sacrificador e vítima sacrificada, sofre “no próprio peito o golpe do cutelo do sacrifício”(Jung, *op. cit.*: par. 397). Mediante o sacrifício, o eu “ganha a si-mesmo” e integra o si-mesmo. O arquétipo da totalidade, por sua vez, concretiza-se, distingue-se da projeção inconsciente, passa “do estado dissoluto do

inconsciente para o estado consciente” (Jung, op. cit.: par. 389). Nesse sentido “tornou-se homem, tornou-se o que somos” (id. ibid.).

Jung ([1942] 1992: par. 400) chega a designar a integração do arquétipo da totalidade como uma *Menschwerdung des Selbst* [processo do si-mesmo tornar-se homem]. O autor ([1952] 1992) compara esse evento ao drama da encarnação. Nesse sentido, discorda da opinião que Cristo veio ao mundo somente para salvá-lo do mal, tarefa que poderia ser realizada pelo próprio Javé. Muito mais relevante que isso seria o fato de Deus tornar-se homem. No princípio nos depararíamos com o pai – “a causa primeira, o criador, o autor das coisas”(Jung [1942] 1979a: par. 199). Tratar-se-ia de um estágio em que o homem, a divindade e o mundo formariam um todo único e acrítico, em estado de absoluta indeterminação. O processo de encarnação por sua vez, significaria uma total transformação de Deus, uma objetivação do mesmo, a superação de um estado marcado pela inconsciência.

Concluimos então que a “integração” do si-mesmo envolve a auto-reflexão por parte do eu: a concentração daquilo que se encontra disperso e fora de qualquer relação, um confronto consigo mesmo – a conscientização. Não se trata, porém, de uma tarefa fácil: sentimos receio diante de tal empreendimento; porém, persistimos, pois o si-mesmo nos impele ao sacrifício na medida em que se sacrifica para nós. Nesse sentido, o evento da conscientização representa uma “operação consciente e voluntária do eu” (Jung, [1942] 1979b: par. 400), e, simultaneamente, um afloramento espontâneo do arquétipo da totalidade, “processo em que algo que sempre existiu vai surgindo pouco a pouco, tornando-se cada vez mais claro” (Jung , op. cit.: 399).

Jung ([1928] 1997: 104) designa como *função transcendente* a mudança ou transformação psíquica que ocorre em função do processo de conscientização. Esta função representa a união dos opostos, a conexão entre conteúdos conscientes e inconscientes. O autor ([1916] 1995c) adverte que a expressão *função transcendente* não indica algo misterioso, sobrenatural ou metafísico, e sim uma função psicológica comparável à função matemática de igual denominação:

A função transcendente representa um vínculo entre dados reais e imaginários, ou racionais e irracionais, preenchendo assim a lacuna entre a consciência e o inconsciente.

Samuels et al., op. cit.: 83

Ela possibilita o confronto entre tese e antítese em termos iguais, cuja união ocorre sempre a partir de um símbolo ambíguo e paradoxal, como, por exemplo, os símbolos unificadores do si-mesmo. Estes transcendem o conflito, não participando exclusivamente de um ou de outro lado, sendo de alguma forma comum aos dois. Devido ao fato de a psique se constituir basicamente a partir de polaridades em contradição, ela se encontra em um constante estado de tensão. Jung ([1943] 1993: par. 88) considera o problema dos opostos uma etapa a mais no desenvolvimento do processo de autoconhecimento, que freqüentemente se configura na segunda metade da vida. Jacobi (op. cit.: 120) sugere a imagem do Cristo crucificado como expressão deste evento: os quatro braços da cruz apontam para direções diferentes, indicando o estado de conflito e tormento do homem. O ponto de interseção, o centro da cruz, simboliza, contudo, a possibilidade de uma união de opostos. Jung, por sua vez, alerta que toda conjunção ou síntese psíquica deve ser entendida como temporária, pois uma unificação permanente seria impossível. Apesar de o fato da função transcendente favorecer uma nova atitude da consciência, isto não significa uma “saturação” ou “desautorização” (Pieri, op. cit.: 214) do inconsciente:

A tendência do inconsciente e da consciência são os dois fatores que formam a função transcendente. *É chamada transcendente, porque torna possível organicamente a passagem de uma atitude para outra*, sem perda do inconsciente.

Jung, [1916] 1991b: 145, grifos do autor

Geralmente desejamos uma vida que se desenvolva de forma linear, tememos ser dilacerados a partir de nossas próprias contradições internas. Totalidade, porém, significa:

...estar repleto de contradições. Falsificamos o ser humano quando tentamos esboçar uma imagem homogênea dele. A imagem é fiel à vida somente quando ambígua e paradoxal.²⁸

²⁸ *To be “whole” means, at the same: to be full of contradictions. We falsify man when we try to sketch a homogeneous picture of him. The picture is true to life, only when it is ambiguous and paradoxical.*

6

Considerações Finais

Finalizando a presente dissertação, gostaria de assinalar algumas questões. Deparei-me por vezes com certas dificuldades durante o processo de pesquisa dos conceitos teóricos de Jung. Isto se deve ao fato de os escritos do autor nem sempre seguirem padrões sistemáticos. Frequentemente, ele introduz um determinado tema, para logo em seguida desviar do assunto escolhido e enveredar por outros caminhos. Além disso, Jung por vezes não ordena nem delimita as suas idéias e os seus conceitos teóricos de maneira exata. Ele os reformula constantemente ou não diferencia claramente um termo do outro, como pude observar, por exemplo, no caso dos conceitos de arquétipo e imagem arquetípica, símbolo e imagem arquetípica, psique e alma. O próprio Jung afirma: “Eu só posso formular os meus pensamentos à medida que eles irrompem. É como um ‘*gêiser*’. Os que vierem depois de mim terão de ordená-los”¹ (Jung apud Jaffé, 1970: 8). Jaffé por sua vez aponta, ao elaborar um glossário onde define noções básicas da psicologia analítica:

Sempre que possível esclareci as noções da psicologia junguiana mediante citações tiradas de suas próprias (de Jung) obras. Essas citações devem, entretanto, ser consideradas apenas como esboços indicativos. Jung modificou e transformou continuamente os conceitos que utilizara sem pretender eliminar o aspecto enigmático e misterioso da realidade psíquica.

Jaffé, 1996: 17

Esta última citação ilustra que o estilo aparentemente confuso de Jung não se resume apenas a uma falta de sistema, mas corresponde em parte às idéias teóricas por ele defendidas. Unterste (1977) sugere que o método de Jung às vezes nos parece pouco claro, pois se encontra conectado com um ponto de vista sintético-construtivo, rejeitando o princípio meramente causal. Desta forma, Jung não se empenha na busca de explicações e verdades definitivas, mantendo em aberto vários pontos de sua teoria. Além disso, Unterste (op. cit.) afirma ainda que, enquanto disciplina que se encontra entre as ciências naturais [*Naturwissenschaften*] e as ciências humanas [*Geisteswissenschaften*], a psicologia não pode utilizar um método único. No caso de Jung o problema se tornaria mais complexo, pois os seus estudos são de natureza

¹ *I can formulate my thoughts only as they brake out of me. It is like a geyser. Those who come after me will have to put them in order.*

bastante heterogênea: não se resumem a fenômenos clínicos, e sim englobam pesquisas acerca da religião, mitologia, etnologia etc..

Foi principalmente o interesse de Jung pelo mundo simbólico da religião, que se manifestaria tanto no dogma, como no mito, na Alquimia ou nos sonhos de seus pacientes, que provocou grande parte das críticas dirigidas à sua obra. Às acusações de estar interferindo em assuntos teológicos, Jung respondia da seguinte forma:

O fato de a ciência avançar para áreas onde fé e dúvida brigam pela questão da verdade não prova em nada que ela pretenda interferir nesta briga ou que reivindique o direito de decidir o que é verdade e o que não é. A sua verdade consiste unicamente na observação de fatos e em uma explicação não preconceituosa, a partir de um ponto de vista empírico. Ela não possui o direito de decidir sobre a validade ou não-validade de fatos ou sobre o valor moral ou religioso destes. Preciso enfatizar isto, pois sempre suspeitam que o meu método seja uma teologia ou metafísica mais ou menos disfarçada.²

Jung apud Unterste op. cit.: 17

Para Jung a questão da verdade não pode ser separada da indagação do sentido das coisas. A procura por uma verdade estaria sempre conectada a questões existenciais. Jung ([1932] 1992: par. 497) concebe a neurose em última instância como “*um sofrimento da alma que não encontrou o seu sentido*”³ [grifos do autor]. A busca de sentido, por sua vez, não se encontraria separada da questão religiosa. Desta forma, Jung não se interessa em estabelecer verdades únicas, e sim em perseguir aquilo que provoca um efeito psíquico. Uma religião viva conferiria sentido à existência, possibilitaria uma vida mais simbólica: “*Parece-me que, paralelamente à decadência da vida religiosa, as neuroses aumentaram consideravelmente*”⁴ (Jung, op. cit.: par. 514).

² *Die Tatsache, dass die Wissenschaft in Gebiete vorstösst, wo Glaube und Zweifel sich um die Wahrheitsfrage streiten, beweist keineswegs, dass sie damit in diesen Kampf einzugreifen oder einen Anspruch auf Wahrheitsentscheidung zu erheben gedenkt. Ihre ‘Wahrheit’ besteht einzig und allein in der Feststellung von Tatsachen und deren unvoreingenommener Erklärung im Rahmen einer empirischen Psychologie. Keinesfalls steht es ihr zu , über Gültigkeit oder Ungültigkeit von Tatsachen zu entscheiden oder gar deren moralischen oder religiösen Wert feststellen zu wollen. Ich muss dies so ausführlich betonen, weil meine Methode immer wieder verdächtigt wird, eine mehr oder weniger verkappte Theologie oder Metaphysik zu sein.*

³ *...ein Leiden der Seele , die ihren Sinn nicht gefunden hat.*

⁴ *Es scheint mir, als ob parallel mit dem Niedergang des religiösen Lebens die Neurosen sich beträchtlich vermehrt hätten.*

Unterste (op. cit.: 18) afirma que a pergunta pelo sentido sempre remete à questão de Deus. A busca pela individuação, o confronto consciente com as imagens do si-mesmo, ilustraria tal fato. Quando Jung alude à imagem de Deus presente na psique, é acusado de deificar a alma humana. Vimos que algumas de suas declarações a respeito da relação entre o arquétipo do si-mesmo e Deus realmente são propícias a mal-entendidos. Diferenciando entre arquétipo e imagem arquetípica, Unterste (op. cit.: 19) porém sublinha que:

...todas as representações de Deus, sejam elas coletivas ou individuais, são variações de um tema básico, que em si permanece velado e indizível. A verdade, o sentido de nossa vida, que denominamos Deus, é o inesgotável.⁵

A imagem de Deus não é única. Ela muda de acordo com o contexto cultural dos diversos povos ou conforme as fases da vida do indivíduo. Poderíamos assim falar de uma pluralidade das imagens de Deus. Na medida em que descrevemos Deus segundo critérios rígidos e unilaterais, inviabilizamos qualquer possibilidade de reflexão mais profunda e a fé se transforma em uma mera repetição de fórmulas prontas.

Por minha parte, pude perceber durante o presente estudo uma certa dificuldade em avaliar claramente o ponto de partida de Jung quando este se dirige à temática da religião. Enquanto psicólogo, o autor assume uma atitude receptiva diante dela, relacionando o fenômeno religioso com a teoria dos arquétipos, e compreendendo a experiência religiosa a partir de uma aproximação entre a consciência e os conteúdos arquetípicos do inconsciente. Desta forma, contudo, ele relaciona enunciados metafísicos com instâncias psíquicas, interferindo por vezes no âmbito teológico, como por exemplo, quando especula sobre o significado do dogma da Assunção de Maria. Seu interesse por assuntos religiosos específicos, principalmente pelos dogmas cristãos, não deve ser, porém, reduzido a uma simples desconsideração da verdade estabelecida, no sentido de substituir esta por outra melhor.

⁵ ...dass alle Vorstellungen von Gott, seien es nun kollektive oder individuelle, Variationen über ein Grundthema sind, das selbst verborgen und unaussprechlich bleibt. Die Wahrheit, der Sinn unseres Lebens, den wir Gott nennen, ist das nie Ausschöpfbare.

Lançando constantemente um olhar clínico sobre a problemática religiosa, Jung observa que determinadas idéias religiosas não fazem sentido para o homem, pois se chocam com seu funcionamento psíquico. Trata-se, conforme vimos, do caso do dogma da *Privatio Boni*, que nos leva a assumir uma postura bastante hostil em relação à nossa sombra. Jung se preocupa com o fato de determinados símbolos cristãos se afastarem do âmbito da compreensão reflexiva, tornando-se, assim, cada vez mais inacessíveis. Quando o autor olha de forma crítica para determinados postulados metafísicos, ele busca reconstituir o sentido e a vitalidade destes.

Por fim nos deparamos com uma última questão: a religiosidade do próprio autor. Jaffé (1996: 5) afirma que as reflexões a cerca da religião constituem o fundamento da vida de Jung:

Acho que todos os meus pensamentos giram em torno de Deus como os planetas em torno do sol, e são da mesma forma irresistivelmente atraídos por ele. Eu me sentiria como o maior pecador caso quisesse opor uma resistência a esta força

Jung apud Jaffé, op. cit.: 15

Não podemos, portanto, responder com segurança se o autor parte da psicologia quando se aproxima da religião ou se por vezes se inspira em sua própria vivência religiosa, o contato que teve desde cedo com a teologia, quando formula os conceitos de sua teoria. Deixarei esta questão em aberto. Fato é que talvez não seja possível optar por um caminho único, quando se trata da aproximação de esferas aparentemente tão distantes uma das outras como ciência e religião. Jung certamente se encontrava muitas vezes em um beco sem saída. A ciência positiva o acusava de misticismo, a instituição religiosa se incomodava com as suas avaliações a respeito de algumas idéias teológicas. Seria possível encontrar o caminho do meio neste caso? O psicólogo pode se pronunciar a respeito do tema da religião sem tender para um dos dois extremos? Talvez a solução seja aceitar que o caminho do meio seja exatamente este: oscilar entre um extremo e outro.

7 Referências Bibliográficas

BRANDÃO, Junito. **Dicionário Mítico-Etimológico**. Petrópolis: Vozes, 1997, vol. I.

BONFATTI, Paulo. **A questão do mal: uma abordagem psicológica junguiana**. In: **Revista Rhema**, Juiz de Fora: Itasa, 2000, vol. 6, n. 22.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. RJ: José Olympio, 1998.

CLARK, J. J. **Em Busca de Jung**. S.A: Ediouro, 1993.

DAMIÃO JR., Maddi. **A criação do indivíduo na obra de C. G. Jung**. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica, RJ, 1998.

DOUGLAS, Claire. O Contexto Histórico da Psicologia Analítica. In :YOUNG-EISENDRAHT, Polly; DAWSON, Terence (Eds.). **Manual de Cambridge para Estudos Junguianos**. RJ: Artmed: 2001.

DUDEN, **Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache** [Dicionário etimológico da língua alemã]. Mannheim: Dudenverlag, 2001.

DURAND, Gilbert. **A Imaginação Simbólica**. Lisboa: Editora Edições,1993.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo :Martins Fontes,1996a.

_____. **O Sagrado e o Profano. A essência das religiões** . São Paulo :Martins Fontes, 1996b.

FARIA, Ernesto (Org.). **Dicionário Escolar Latino-Português** . Rio de Janeiro: Mistério da Educação e Cultura, 1956.

FONSECA, Ana B. F. **O Simbolismo Alquímico na obra de C. G. Jung**. Dissertação de Mestrado. Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica, RJ, 2003.

JACOBY, Jolande. **The way of Individuation**, London: Hodder and Stoughton, 1967.

JAFFÉ, Aniela **The Myth of Meaning in the work of C.G. Jung**, London: Hodder and Stoughton, 1970.

JUNG, Carl Gustav. **Symbole der Wandlung**. [Símbolos de Transformação] [1952], Düsseldorf: Walterverlag, 1995a, vol. V.

_____. **Psychologische Typen** [1921]. Düsseldorf : Walter Verlag, 1995b, vol. VI

_____. **Tipos Psicológicos** [1921]. Petrópolis: Vozes, 1991a, vol. VI.

_____. **Psicologia do Inconsciente** [1943].Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten** [O eu e o inconsciente] [1928]. München: Deutscher Taschenbuchverlag GmbH u. Co. KG, 1997

_____. **Die Dynamik des Unbewussten** [A dinâmica do inconsciente]. Duesseldorf : Walter Verlag, 1995c, vol. VIII.

_____. **A Função Transcendente** [1916]. Petrópolis: Vozes, 1983, vol. VIII.1.

_____. **A Natureza da Psique** [1947]. Petrópolis: Vozes, 1991b, vol. VIII.2.

_____. **Die Archetypen und das kollektive Unbewusste**. Düsseldorf: Walter-Verlag,1995d, vol. IX.1.

_____. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Petrópolis: Vozes 2000, vol. IX.1.

_____. **Aion :Beiträge zur Symbolik des Selbst** [1951]. Düsseldorf : Walter-Verlag, 1995e, vol. IX.2.

_____. **Aion: Estudos sobre o Simbolismo do Si-Mesmo** [1951]. Petrópolis: Vozes, 1990, vol. IX.2.

_____. **Zivilisation im Übergang** [Civilização em Transição]. Düsseldorf: Walter-Verlag, 1995f,vol.X.

_____. **Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion** [Psicologia e Religião ocidental e oriental].Olten : Walter-Verlag AG, 1992, vol. XI.

_____. **Psicologia e Religião** [1940].Petrópolis : Vozes, 1999, vol. XI/1.

_____. **Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade** [1942]. Petrópolis: Vozes, 1979a,vol.XI/1.

_____. **O Símbolo de Transformação na Missa** [1942]. Petrópolis: Vozes, 1979b, vol.XI/1.

_____. **Psychologie und Alchemie** [1944]. Düsseldorf : Walter-Verlag, 1995g, vol XII.

- _____. **Psicologia e Alquimia** [1944]. Petrópolis: Vozes, 1994, vol. XII.
- _____. **Praxis der Psychotherapie** [A prática da psicoterapia]. Düsseldorf: Walter-Verlag, 1995h, vol. XVI.
- _____. **Über die Entwicklung der Persönlichkeit**. Düsseldorf : Walter-Verlag, 1994, vol. XVII.
- _____. **O Desenvolvimento da Personalidade**. Petrópolis: Vozes, 1998, vol. XVII.
- _____. **Das symbolische Leben** [A vida simbólica]. Düsseldorf : Walter-Verlag, 1995i, vol. XVIII/1.
- _____. **Das symbolische Leben** [A vida simbólica].Düsseldorf : Walter-Verlag, 1995j, vol. XVIII/2.
- _____. **Erinnerungen, Traeume, Gedanken von C. G. Jung** [1964]. Olten: Walter-Verlag, 1988.
- _____. **Memórias, Sonhos, Reflexões** [1964]. RJ: Nova Fronteira, 1996.
- _____. **Briefe** [1946-1955]. Olten: Walter-Verlag,1989, vol. II.
- _____. **Briefe** [1956-1961]. Olten: Walter-Verlag,1990, vol. III.
- _____. **Cartas** [1906-1945]. Petrópolis: Vozes,2001, vol. I.
- _____. **Cartas** [1946-1955]. Petrópolis: Vozes,2002, vol II.
- _____. **Cartas** [1956-1961]. Petrópolis: Vozes,2003, vol III.
- OTTO, Rudolf. **Das Heilige** [O Sagrado] [s/d]. München: Beck, 1997.
- PIERI, Paolo F.. **Dicionário Junguiano**. SP: Paulus, 2002.
- RILKE, Rainer. M. **Duineser Elegien** [Elegias à Duino] [1912]. Insel Verlag, 1974.
- ROSA, João Guimarães. **Magma**. RJ: Nova Fronteira, 1997
- SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Fred. **Dicionário Crítico de Análise Junguiana**. RJ: Imago, 1986.
- STEIN, Murray. **Jung – O Mapa da alma**. SP: Cultrix, 1998.
- UNTERSTE, Herbert. **Theologische Aspekte der Tiefenpsychologie von C. G. Jung** [Aspectos teológicos da psicologia profunda de C.G. Jung]. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1977.

VERÍSSIMO, Luiz José. **A experiência religiosa como expressão do si-mesmo. Um estudo a partir do pensamento de C.G. Jung.** Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 1997.

_____. A experiência religiosa segundo uma ética da reciprocidade. In: **Revista Trama**, Universidade Federal do Rio de Janeiro: 2002, vol. VII, n. 11.