

UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE

Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Márcio Roberto Agostinho

O ARQUÉTIPO DO SAGRADO, A RELIGIÃO E O

SENTIDO DA VIDA EM CARL GUSTAV JUNG

São Paulo

2006

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

MÁRCIO ROBERTO AGOSTINHO

**O ARQUÉTIPO DO SAGRADO, A RELIGIÃO E O
SENTIDO DA VIDA EM CARL GUSTAV JUNG**

Dissertação apresentada à Universidade
Presbiteriana Mackenzie como requisito
parcial para a obtenção do título de
Mestre em Ciências da Religião.

ORIENTADOR: PROF. DR. ANTÔNIO MÁSPOLI DE ARAÚJO GOMES

São Paulo
2006

A151a Agostinho, Marcio Roberto.

O arquétipo do sagrado, a religião e o sentido da vida
em Carl Gustav Jung / Marcio Roberto Agostinho. – 2006.
159 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) –
Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2006.
Bibliografia: f. 157-159.

1. Inconsciente pessoal. 2. Inconsciente coletivo. 3.
Busca pelo sentido. I. Título.

CDD 131.34

MÁRCIO ROBERTO AGOSTINHO

**O ARQUÉTIPO DO SAGRADO, A RELIGIÃO E O
SENTIDO DA VIDA EM CARL GUSTAV JUNG**

Dissertação apresentada à Universidade Presbiteriana
Mackenzie como requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre em Ciências da Religião.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. ANTONIO MÁSPOLI DE ARAÚJO GOMES - Orientador
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof^a. Dr^a. MÁRCIA MELLO COSTA DE LIBERAL
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. JOSIMAR SANTOS ROSA
Centro Universitário para o Desenvolvimento do Centro-Oeste

À minha esposa Gisele, pelo apoio, incentivo e colaboração. Aos meus filhos Lucas e Luiza que são o motivo do meu esforço e minha esperança para o amanhã.

AGRADECIMENTOS

A Deus, sentido-último da existência humana por ter dado força, amparo e condições para realizar esse trabalho.

À Primeira Igreja Presbiteriana de Marília por ter permitido que seu pastor investisse tempo do ministério numa qualificação acadêmica. Agradeço principalmente o conselho da Igreja: Nazário Lopes Gutierrez, Jácomo de Rossi Netto, José Agnaldo Marcelino e Cimei de Camargo César.

Ao Dr. Antonio Máspoli de Araújo, que surgiu nessa caminhada como professor, sincronicamente como orientador, existencialmente como amigo. Exímio educador no pleno sentido da palavra, conhecedor profundo da teoria junguiana. Gratidão por ter dado as diretrizes, indicado os livros, ampliado horizontes, acompanhado o trabalho de perto e sempre pronto a atender.

À Dra. Márcia Serra Ribeiro Viana, figura importantíssima nesse processo ao dar apoio, mostrar companheirismo, incentivo, disponibilidade e atenção no primeiro ano do curso.

À Dra. Márcia de Liberal, pelo incentivo para levar adiante o tema da pesquisa desde o primeiro dia de aula como professora, depois no decorrer do curso, como coordenadora.

O homem realmente necessita de idéias gerais e convicções que lhe dêem um sentido à vida e lhe permitam encontrar seu próprio lugar no mundo. Pode suportar as mais incríveis provações se estiver
entido . Massentie-e eaniquilac condencião.0001 que.7enTqstulm de q)-5 eus

RESUMO

A presente pesquisa trata da postulação junguiana de que o pensamento religioso se originou da alma. Em outras palavras, Jung fez uma fundamentação psicológica para o pensamento religioso. O objetivo desse trabalho então foi tentar compreender o sagrado a partir da psique onde repousa ativamente uma *imago Dei*. Procurou ainda, constatar a possível relação desse pensamento religioso (*imago Dei*) com o sentido da vida. Essa *imago* manifestada pelo *Self* - arquétipo do divino - é a resposta à questão última da alma: o anseio que ela tem pelo sentido da vida. Como a alma pertence ao mundo interior do indivíduo, somente fazendo uma volta para dentro de si mesmo é que se trilhará o caminho que leva ao sentido da vida e, em última instância, à cura para a sua personalidade.

Palavras-chave: inconsciente pessoal, inconsciente coletivo, *imago Dei*, *Si-mesmo*, arquétipo sagrado, busca pelo sentido, individuação.

ABSTRACT

This research addresses the Carl Yung's postulation in which religious thinking has rooted in the soul. In others terms, Jung has established a psychological foundation for the religious thinking. The aim of this work is therefore to try to understand the sacred having as stating point, the mind where reposes actively a *imago Dei*. Furthermore, it envisage to comprehend the relationship of this religious thinking (*imago Dei*) to the meaning of life. This *imago* revealed by the Self – the divine archetype 0 is the ultimate answer of the soul: its earnest desire for life meaning. As the soul belongs to the inner world of the individual, only when one turns to the inside of self, than, he will discover the path which leads to the meaning of life and ultimately to the healing of the individual personality.

Key-words: personal unconsciousness, collective unconsciousness, *imago Dei*, *Self*, sacred archetype, search for the meaning of life.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1º Capítulo: INCONSCIENTE PESSOAL E INCONSCIENTE COLETIVO	14
Inconsciente Pessoal	14
Inconsciente Coletivo	17
O Termo Arquétipo	25
A Autonomia dos Arquétipos	29
Os Arquétipos Principais	30
<i>A Persona</i>	31
O Ego	35
A Sombra	38
Anima e Animus	45
<i>SELF – Si-mesmo</i>	49
2º Capítulo: RELIGIÃO E SAGRADO EM JUNG	59
Aspectos Históricos - Final do Século XIX	68
Mircea Eliade	74
Rudolf Otto	77
A Religião em Jung	82
3º Capítulo: O HOMEM EM BUSCA DO SENTIDO	102
Viktor E. Frankl	104
O Tema do Sentido na Vida de Frankl	108
A Experiência dos Campos de Concentração	111
O Sentido	113
Frankl e Jung: Pontos em Comum	119
4º Capítulo: A INDIVIDUAÇÃO EM JUNG	123
Individuação	125
As Fases do Processo de Individuação	127
O Papel dos Sonhos nesse Processo	135
A Individuação como uma Tarefa que Exige Coragem	138
A individuação como uma Experiência Característica da Segunda Metade da Vida	144
A individuação como Sentido de Vida	148
CONCLUSÃO	153
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	157

1º Capítulo: INCONSCIENTE PESSOAL E INCONSCIENTE COLETIVO

INCONSCIENTE PESSOAL

Atualmente, o conceito de Inconsciente, ou seja, a sua existência, já não é mais questionada. Antes de Sigmund Freud*, e até mesmo muito tempo depois dele, houve uma certa resistência em aceitar a realidade dessa instância psíquica. Esse ponto é compreensível quando se sabe que o conceito de inconsciente era entendido numa perspectiva filosófica, portanto, não científico. O Próprio Jung* comentando em seu livro sobre as contribuições que Freud deu à psicologia, diz que este “provou empiricamente a existência de uma psique inconsciente, que antes era apenas um postulado filosófico nas filosofias de Carl Gustav Carus e Eduard von Hartman” (1963, p.151). Jung confirma e aceita que Sigmund Freud tenha sido o pioneiro, o primeiro cientista a tentar explorar empiricamente o segundo plano inconsciente da consciência. Assim, de uma perspectiva filosófica, o conceito de Inconsciente foi introduzido cientificamente no campo da psicologia. “A Psicologia do inconsciente foi introduzida por Freud, graças aos temas gnósticos da sexualidade por um lado, e da autoridade paterna nociva, por outro” (Ibid, p. 177 e 178). A divisão do aparelho psíquico em o que é consciente

* Sigmund Freud – criador da psicanálise, nasceu em 06 de maio de 1856, na pequena cidade de Freiberg, na Moravia, hoje Tchecoslováquia e morreu em 1939. Ela dizia: “Para muitas pessoas que foram educadas na filosofia, a idéia de algo psíquico que não seja também consciente é tão inconcebível que lhes parece absurda e refutável simplesmente pela lógica” (1996, Rio de Janeiro, p. 21).

* Carl Gustav Jung- criador da psicologia analítica, nasceu no dia 26 de julho de 1875 em Kesswil e faleceu no dia 06 de junho de 1961. No dia 10 de dezembro de 1900 ocupou o lugar de assistente de Eugen Bleuler, no Hospital de Burgholzli onde deu início à sua carreira científica. Embora Freud não tenha sido seu mestre imediato, o influenciou grandemente principalmente na questão do valor atribuído aos sonhos.

e o que é inconsciente, tornou-se uma premissa estruturante da psicanálise e um divisor de águas na compreensão das doenças mentais em seus dias. Para Freud, a divisão do psiquismo era: consciente, pré-consciente e inconsciente.

Essa divisão foi entendida como o modelo topográfico: o que seria num sentido descritivo, dois tipos de inconsciente, mas num sentido dinâmico, apenas um, ou seja, o consciente e o inconsciente. “Percebemos, contudo, que temos dois tipos de inconsciente: um que é latente, mas capaz de tornar-se consciente, e outro que é reprimido e não é, em si próprio e sem mais trabalho, capaz de tornar-se consciente” (FREUD, 1996, p.23). Nesses dizeres de Freud, percebe-se algumas coisas importantes que nos conduzirão a uma ligação com Jung. Primeiramente, de acordo com Freud, o pré-consciente encontra-se, provavelmente, muito mais próximo do Consciente que o inconsciente; portanto, pode ser mais facilmente evocado. Já o inconsciente possui materiais que nunca foram conscientes, possuindo também materiais excluídos da consciência por meio da censura e da repressão, portanto não acessíveis à consciência. Pode-se dizer que a essência da repressão consiste simplesmente em afastar determinada coisa do consciente, mantendo-a à distância¹. Freud considerava o inconsciente como uma espécie de “quarto de despejos” dos desejos reprimidos. Logo, o inconsciente seria formado ou constituído por conteúdos praticamente oriundos da repressão. Porém, o afastamento de um determinado conteúdo provocador de ansiedade pode se transformar em sintomas histéricos que com frequência, têm sua origem numa antiga repressão.

¹ Freud vinha se deparando com materiais que sugeriam também a existência de reminiscências míticas no simbolismo psíquico individual. “Mas as entendia como meros “restos arcaicos”, além de que as reduzia ao registro sexual em que enquadrava também as leis psicológicas universais” (Rev.Viver- mente &cérebro, 2002, p.67).

Até aqui a forma Freudiana de ver o inconsciente é também compartilhada e aceita por Jung. “É geralmente conhecido o ponto de vista Freudiano segundo o qual os conteúdos do inconsciente se reduzem às tendências infantis **reprimidas**² devido à incompatibilidade de seu caráter” (JUNG, 1978, p.3). Nesse aspecto, a repressão seria um processo que se inicia na primeira infância sob a influência moral do meio e do ambiente, perdurando por toda a vida. Lembrando que essa forma de ver o aparelho psíquico, na perspectiva de que o inconsciente se origina a partir da repressão, leva-nos a compreendê-lo como estritamente pessoal; ou seja, ele é formado a partir das experiências vivenciadas pelo indivíduo em sua limitada existência. Vai ficando evidente que o conceito Freudiano de inconsciente é estritamente pessoal.

Para Jung, o inconsciente de fato possui conteúdos da experiência pessoal³. Ele compartilha dessa visão de Freud, mas inclui também elementos e componentes além da vivência pessoal. Não se quer, em hipótese alguma, confrontar a teoria de Freud com a de Jung, mas mostrar que a psicologia analítica realizou e legou descobertas, dando uma visão mais aprofundada da psique humana⁴. O que se deseja mostrar é que Jung herdou da psicanálise as fabulosas descobertas do inconsciente reprimido, o que abriu caminho para um olhar transpessoal dessa instância reprimida.

² O grifo é do próprio autor.

³ “Para Jung, o atributo “pessoal” significa: pertencente de modo exclusivo a uma dada pessoa” (JUNG, 1978, p.32).

⁴ “Desde o início de minha carreira psiquiátrica, os estudos de Breuer e de Freud, e também os trabalhos de Pierre Janet me estimularam e me enriqueceram”(JUNG, 1963, p.133).

INCONSCIENTE COLETIVO

Para Jung, o conceito de inconsciente não era considerado como um repositório de experiências exclusivamente pessoais ou reprimidas. Era visto também como um lugar de atividade psicológica, mais objetivo que se referia às bases filogenéticas e instintivas da raça humana. Segundo ele, a origem do Inconsciente coletivo está na estrutura herdada do cérebro. Daryl Sharp, diz: “O inconsciente coletivo contém toda a herança espiritual da evolução da humanidade, nascida novamente na estrutura cerebral da cada indivíduo” (1997, p. 89). Como foi dito acima, Jung concorda que haja conteúdos de ordem pessoal na instância inconsciente da psique, mas com o devido espírito crítico e pesquisador que tinha, constatou também em seus trabalhos que havia conteúdos de ordem não pessoal. Ou seja, havia uma camada mais profunda que subjazia à pessoal. Essa formulação teórica derivou-se da presença de fenômenos psicológicos que não podiam ser explicados tendo como base a existência pessoal do indivíduo. Logo, concluiu então que, o inconsciente era transpessoal, uma instância composta pelas experiências primordiais da espécie humana. Neste caso, os conteúdos do inconsciente não poderiam ser limitados somente ao período da existência histórica do indivíduo.

Pode-se afirmar que esses conteúdos são pessoais, na medida em que forem adquiridos durante a existência do indivíduo. Sendo esta última limitada, também deveria ser limitado o número de conteúdos adquiridos e depositados no inconsciente (JUNG, 1978, p.4).

Caso seja seguido o argumento acima, Jung está dizendo que, mediante a análise exaustiva de tais conteúdos inconscientes, haveria a possibilidade de esgotá-los. Muito mais seria esgotado ao admitir o fato de que o

inconsciente não produz nada de diferente daquilo que um dia foi consciente e, posteriormente, reprimido. Mas essa limitação não existe e Jung não a viu ocorrer. Pelo contrário, através de seus 45 anos⁵ de trabalho empírico, constatou com larga experiência e documentos que o material inconsciente ia além da vida pessoal. Até antes de Jung, a noção do conceito de Inconsciente limitava-se aos conteúdos reprimidos de natureza exclusivamente pessoal. Jung postula, então, que:

Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos inconsciente pessoal. Este porém repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos *inconsciente coletivo* (2003, p.15).

Aqui surge o distanciamento que a psicologia analítica criará em relação à psicanálise, embora se saiba que o fator que selou o rompimento de Jung com Freud tenha sido o conceito de energia psíquica⁶. Contudo, é com a descoberta e a postulação do conceito de Inconsciente Coletivo que levaria o psicólogo suíço adiante. “Foi a exploração e descrição por Jung do que ele chamou o inconsciente coletivo que deu à sua obra o seu selo mais distinto” (STEIN, 1998, p. 81.) A expressão “camada mais profunda” era o que ele passou a chamar de substrato psíquico coletivo, designando assim, algo de natureza não individual, mas universal, não pessoal, mas impessoal. Isto é, seus conteúdos e modos de comportamento existentes são os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Suas

⁵ Jung mesmo chegou a afirmar que a matéria-prima com que trabalhou durante toda a sua vida, foram seus próprios sentimentos, pensamentos e fantasias. Em seu livro *Memórias, Sonhos e Reflexões*, 1963, p.176 ele diz: “Foram necessários quarenta e cinco anos para elaborar e inscrever no quadro de minha obra científica os elementos que vivi e anotei nessa época de minha vida”. Ou ainda, “Desde o início, concebera o confronto com o inconsciente como uma experiência científica efetuada sobre mim mesmo e em cujo resultado eu estava vitalmente interessado” (Ibid, p.158).

⁶ Esse ponto é visto como o trauma sacrificial da ruptura com Freud. A revista *Viver-mente e cérebro* logo no primeiro artigo mostra isso claramente. O autor Carlos Amadeu, médico psiquiatra e analista junguiano diz: “Em 1912, Jung publicou o livro *Símbolos de Transformações*, no qual expandiu o conceito de libido para torná-lo sinônimo de energia psíquica, expressão de todo e qualquer símbolo e não somente da sexualidade” (p.8). Interessante notar que o último capítulo desse livro, chama-se “O Sacrifício”, pois a sua nova concepção da libido seria incompatível com a visão freudiana e com certeza sacrificaria, como de fato aconteceu, sua relação com o pai da psicanálise.

manifestações emergem na cultura como motivos universais representando uma combinação única dos potenciais existentes no coletivo como um todo. Seria a instância portadora das experiências primordiais da espécie humana. É a história de todos os que viveram antes: história essa social, biológica e intelectual do gênero humano. Os conteúdos do Inconsciente Coletivo, “em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo portanto um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo” (JUNG, 2003, p. 15). Nesse mesmo livro, Jung continua trabalhando a conceituação e o esclarecimento do termo Inconsciente Coletivo. Na verdade, Jung repete essas terminologias frequentemente em seus livros, cartas e escritos diversos.

Para ele, enquanto o Inconsciente Pessoal é composto essencialmente de conteúdos que um dia foram conscientes, mas esquecidos ou reprimidos, o inconsciente coletivo é constituído de elementos que nunca foram conscientes, portanto, não foram adquiridos na vivência pessoal. Tais elementos devem sua existência e origem apenas à hereditariedade psíquica. Hereditariedade, para Jung, é uma hipótese de que o inconsciente, à semelhança da história evolutiva do corpo, possui uma história que se herda e que se carrega.

Assim como o nosso corpo é um verdadeiro museu de órgãos, cada um com a sua longa evolução histórica, devemos esperar encontrar também na mente uma organização análoga. Nossa mente não poderia jamais ser um produto sem história, em situação oposta ao corpo em que existe. Por “história” não estou querendo me referir àquela que a mente constrói através de referências conscientes ao passado, por meio da linguagem e de outras tradições culturais; refiro-me ao desenvolvimento biológico, pré-histórico e inconsciente da mente no homem primitivo, cuja psique estava muito próxima à dos animais. Esta psique, infinitamente antiga, é a base de nossa mente, assim, como a estrutura do nosso corpo se fundamenta no molde anatômico dos mamíferos em geral (JUNG, 2002, p. 67).

O que Jung quer dizer é que os conteúdos do Inconsciente Coletivo constituem a base da psique em si mesma, com um caráter imutável e idêntico a si própria em toda parte. Seus conteúdos são considerados universais por aparecerem

regularmente em todos os homens. Levando em consideração que essa citação pertence ao seu último livro “O Homem e seus Símbolos”, escrito quando Jung estava com 86 anos e terminou de escrevê-lo apenas dez dias antes de sua morte⁷, essa explicação da hereditariedade da psique deve ser levada em consideração e digna de aceitação. Nessa época de sua vida, ele havia re-elaborado e revisado a maioria de seus escritos e descobertas confirmando a autenticidade de cada uma delas. Nessa época, seus escritos mostravam adequadamente as suas posições e representavam o seu pensamento maduro sobre as suas descobertas. Para ele, assim como o corpo é um depósito de relíquias do passado, carregando sua longa evolução histórica, é de se esperar encontrar algo análogo na organização e estruturação da mente humana. Essa mente antiga é a base da mente moderna. Um biólogo ou um anatomista são capazes de encontrar em nossos corpos aspectos de um molde anatômico original. Um pesquisador experiente e bem treinado da alma, também encontrará na psique humana moderna as analogias existentes entre as imagens oníricas do homem moderno e as expressões da mente primitiva. Os conteúdos psíquicos foram herdados tais como os elementos morfológicos do corpo.

Por isso, Jung chamou tal camada de Inconsciente Coletivo. As imagens ou os conteúdos por ele produzidos são coletivos por, como já foi dito, terem sido encontrados regularmente em todos os lugares. Ele constatou que povos, culturas, costumes e crenças distantes umas das outras, sem nenhuma ligação histórica ou social, tendiam a manifestar e expressar as mesmas imagens.

Embora a tradição e a expansão mediante a migração de fato existam, há como já dissemos, inúmeros casos que não podem ser explicados desse modo, exigindo pois a hipótese de uma revivescência “autóctone”. Estes casos são tão numerosos que não podemos deixar de supor a existência de um substrato anímico coletivo. (JUNG, 2003, p.157).

⁷ Na introdução do livro *O Homem e seus Símbolos* escrita por John Freeman, lemos: “O seu último ano de vida foi praticamente dedicado a este livro; quando faleceu, em junho de 1961, a sua parte estava pronta (terminou-a apenas dez dias antes de adoeecer definitivamente) e já aprovara o esboço de todos os capítulos dos seus colegas” (JUNG, 2002, p.11).

Jung chegou a esta constatação através de algumas fontes ou métodos de comprovação⁸. Entre tantos, falaremos abaixo sobre alguns dos métodos que abriram portas para a compreensão de Jung sobre a semelhança nas imagens oníricas em todos os homens e em várias partes do mundo.

Algo a ser dito de imediato é que à semelhança do corpo, que tem uma linguagem, o inconsciente possui a sua. Assim como o corpo possui várias linguagens para se expressar, que vai desde a verbal à postura corporal, o inconsciente tem como linguagem os símbolos, as fantasias produzidas por ele mesmo. Para Jung, o inconsciente se comunica e é fonte de criatividade e potencialidade, não sendo apenas um depósito de conteúdos. A sua linguagem é simbólica. Ora, que é um Símbolo? Um nome ou até mesmo uma imagem que nos seja familiar, podendo ter um significado que vá além do evidente e convencional. “Assim, uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato” (JUNG, 2002, p. 20). Em uma visão mais abrangente, o símbolo orienta para conteúdos que ainda não se tornaram conscientes para a pessoa. O símbolo, neste caso, representa a situação psíquica do indivíduo, e ele é essa situação num dado momento.

Essa comunicação do inconsciente nos leva a pensar tanto na vivacidade quanto na autonomia dele em produzir seu material simbólico e, com isso, se comunicando. Está carregado de energia. É somente com essa compreensão de que ele se expressa simbolicamente é que se pode conhecer ou adentrar ao mundo da mente humana. Esse é o primeiro passo necessário e

⁸ Em seu livro: “Os arquétipos e o Inconsciente coletivo” a partir da p. 58, Jung vai trabalhar essa questão do seu método de comprovação que tornou evidente a existência dos arquétipos. Até a página 63 ele mostra seu método de investigação da maneira mais simples possível, segundo ele mesmo diz. Através desse método ou das fontes por ele utilizadas, comprovou a existência do inconsciente coletivo e seus conteúdos arquetípicos.

fundamental, para que se possa compreender como Jung chegou à verificação e constatação de que os conteúdos simbólicos são fatos universais. Feito isso, alistar-se-á agora os métodos de comprovação pelos quais Jung tornou evidente a universalidade dos conteúdos do Inconsciente coletivo.

Uma vez que o Inconsciente se comunica, o primeiro método e principal foram os sonhos das pessoas. Sonhos de caráter pessoal, que remontam, sem sombra de dúvida, às experiências pessoais, ou ainda, os sonhos de caráter impessoal, que não podem ser reduzidos a experiências passadas do indivíduo e que não podem, portanto, ser explicados como sendo algo adquirido individualmente. Tais imagens oníricas têm analogia com os tipos mitológicos, sendo uma espécie de projeção do inconsciente coletivo. Os sonhos são entendidos como produtos espontâneos da psique inconsciente, portanto, surgem independentemente da vontade humana. Nas palavras de Jung,

Os sonhos contêm imagens e associações de pensamentos que não criamos através da intenção consciente. Eles aparecem de modo espontâneo, sem nossa intervenção e revelam uma atividade psíquica alheia à nossa vontade prática (1978, p. 7).

Para a psicologia analítica, a atenção e a interpretação dos sonhos têm uma importância fundamental. Ela o vê como um fato psicológico. Por que ela dá essa importância aos sonhos? Porque o sonho é um produto natural da psique objetiva ou inconsciente, de onde se pode esperar indicações de certas tendências básicas da natureza do processo psíquico. Com isso, está se dizendo que os sonhos provêm das profundezas dessa psique coletiva.

Mediante o sonho, inversamente, penetramos no ser humano mais profundo, mais geral, mais verdadeiro, mais durável, mergulhado ainda na penumbra da noite original, quando ainda estava no Todo e o Todo nele, no seio da natureza indiferenciada e despersonalizada (JUNG, 1963, p. 360).

Essa postura para com os sonhos mostra que Jung tinha convicção de que eles não iludem, não mentem, não deformam, não encobrem, mas comunicam à sua maneira ou se esforçam por sempre exprimir algo de que o “eu” não sabe e não compreende. A fonte comprobatória principal que Jung se utilizou foi o sonho, pois afirma-se que em toda a sua vida, chegou a interpretar e desvendar cerca de mais de 80 mil sonhos⁹.

Uma outra fonte foram os registros dos delírios dos doentes mentais. Os pacientes de Jung, eram aconselhados a contar, pintar ou representar as imagens que emergiam de seus inconscientes. O resultado foi o aparecimento de temas comuns existentes em outras civilizações completamente distantes de onde esses pacientes tinham nascido e vivido. Jung em seu livro “Os arquétipos e o Inconsciente Coletivo”¹⁰, dá um exemplo de como essa fonte se tornou esclarecedora para ele. Um paciente seu, internado que sofria de esquizofrenia incurável desde a sua juventude, era um indivíduo não bem dotado intelectualmente. Certa vez, Jung o viu junto à janela do quarto, movendo a cabeça de um lado para o outro, piscando para o sol. O paciente pediu a Jung que fizesse o mesmo, pois veria algo importante. Jung nada viu, mas perguntou ao paciente o que via. Ao que ele respondeu: “O senhor está vendo o pênis do Sol – quando movo a cabeça de um lado para o outro, ele também se move e esta é a origem do vento”. Jung, nesta época, sabia muito pouco ou quase nada sobre mitologia. Nada compreendeu, mas anotou tal incidente.

Cerca de quarenta anos depois, ao estudar mitologia, descobriu um livro que retratava a experiência desse seu paciente. Tal paciente, devido seu nível

⁹ Cf. essa informação no livro “O homem e seus símbolos”, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2002, p. 160.

¹⁰ Para uma melhor compreensão ou um maior detalhamento desse ponto, ver as páginas 60 a 62 desse mesmo livro. (JUNG, 2000, Vozes).

intelectual mediano jamais teria lido ou sabido desse tema mitológico, no entanto, seu inconsciente exprimiu tal conteúdo. Com esse e muitos outros exemplos catalogados e comprovados, Jung foi levado a confirmar a universalidade dos conteúdos do inconsciente coletivo. Ele mesmo diz sobre esse seu método da seguinte forma: “não menciono este caso para provar a visão de um arquétipo, mas para mostrar-lhes meu método de investigação do modo mais simples possível” (2000, p.62). Até mesmo entre as pessoas de mente cindida como é o caso desse paciente, havia uma base que tentava a seu modo tanto se comunicar quanto reorganizar a personalidade.

Uma terceira fonte utilizada por Jung foram as literaturas, as artes em geral, entre eles, os contos de fadas. Com isso, ele abriu um vasto campo de pesquisa no que se referiam as bases psíquicas do ser humano. Buscou saber a origem e o caráter coletivos dos conteúdos inconscientes na observação das produções artísticas e folclóricas. Jung constata não só que a mente possuía uma história, mas que os materiais encontrados nas fantasias individuais de seus pacientes tinham paralelos míticos. Ele estabelece, com isso, um estudo da anatomia comparada da psique. “A partir de então, a mitologia¹¹, os contos de fada, a história das religiões comparadas e a alquimia passaram a ser os principais temas de estudo de Jung sempre partindo do material clínico que surgia em fantasias e sonhos de seus clientes” (MELO, Rev.Viver mente&cérebro, 2002, p. 92). Jung acreditava que os mitos nada mais eram do que manifestações da essência da alma humana, fato este que era negado por muitos círculos científicos e até religiosos.

¹¹ Segundo esse escritor, que é um doutorando em psicologia social pela UERJ, “Jung afirmou que sem o estudo da mitologia não se conseguiria entender os delírios dos doentes mentais nem se poderia compreender os significados das imagens por eles pintadas” (JUNG apud MELO, Rev. Viver mente&cérebro, 2002, p. 96).

Por fim, uma outra fonte comprobatória foram as suas inúmeras viagens para diferentes países e povos. Em seu livro “Memórias, Sonhos e Reflexões”, escrito em 1957, há todo um capítulo¹² dedicado especificamente à narrativa dessas viagens. Jung viajou para a África do Norte, esteve entre os índios Pueblos, Quênia e Uganda, foi à Índia, Ravena e Roma. Isso confirma que a formulação conceitual de um extrato coletivo, cujos conteúdos são comuns a todos os homens, foi fruto ou desdobramento de um enorme estudo transcultural realizado por Jung.

O TERMO ARQUÉTIPO

Faz-se necessário, agora, introduzir no corpo do presente trabalho a terminologia Arquétipo. E isso, por alguns sólidos motivos: primeiro, porque tem ligação com tudo o que foi dito até agora, pois os conteúdos ou as imagens do inconsciente coletivo, foram denominadas por Jung mesmo de Arquétipos. Segundo, porque a proposta do presente trabalho é refletir sobre os arquétipos, em especial, as imagens e idéias sagradas do arquétipo do sagrado: o Self. Terceiro, porque como foi visto acima, Jung abriu um novo capítulo na investigação da psique com a noção e o conceito de Arquétipo. Para ele, Arquétipo é um correlato do inconsciente coletivo. O que significa a palavra arquétipo então?

A terminologia “arquétipo” não foi criada por Jung. Essa expressão não é originária de seus escritos, mas foi emprestada de outros autores que viveram antes dele. A parte que lhe cabe de originalidade foi a de ter comprovado que tais

¹² Cf. o capítulo indicado no livro, vai das páginas 212 a 252.

arquétipos estavam presentes ou impressos no psiquismo humano de forma coletiva. Cabe dizer que Jung especificou que os conteúdos do Inconsciente Pessoal são os chamados complexos¹³ e, que os conteúdos do Inconsciente Coletivo são os chamados arquétipos. Porém, do ponto de vista dinâmico, não há essa separação, pois tanto os conteúdos do inconsciente pessoal quanto do inconsciente coletivo relacionam-se entre si.

Para explicar a origem ou introdução do termo arquétipo na psicologia analítica de Jung é preciso compreender como esse termo foi visto e entendido historicamente. Jung mesmo narra o percurso histórico do termo:

O termo *archetypus* já se encontra em FILO JUDEU como referência à *imago dei* no homem. Em IRINEU também, onde se lê: “*Mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archetypis transtulit*” (O criador do mundo não fez essas coisas diretamente a partir de si mesmo, mas copiou-as de outros arquétipos). No *Corpus Hermeticum*, Deus é denominado to *arkétupon foz* (a luz arquetípica). Em DIONÍSIO AREOPAGITA encontramos esse termo diversas vezes como “*De coelesti hierarchia*” : aí aulai arketupiaí (os arquétipos imateriais), bem como “*De divinis nominibus*”. O termo arquétipo não é usado por AGOSTINHO, mas sua idéia no entanto está presente; por exemplo em “*De diveris quaestionibus*”, “*ideae... quae ipsae formatae non sunt... quae in divina intelligentia continentur*”. (idéias...que não são formadas, mas estão contidas na inteligência divina). “*Archetypus*” é uma perífrase explicativa do Eidos platônico. Para aquilo que nos ocupa, a denominação é precisa e de grande ajuda, pois nos diz que, no concernente aos conteúdos do inconsciente coletivo, estamos tratando de tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos (JUNG, 2003, p. 16).

Os arquétipos seriam as estruturas presentes no aparelho psíquico¹⁴, as idéias originais, a forma original de onde tudo foi formado. O termo arquétipo para Jung, significa então, algo que foi “primeiro”, “original”, uma imagem

¹³ Em seus primeiros anos de trabalho e especialização no Hospital Psiquiátrico de Burgholzi, Jung desenvolveu mais acuradamente os estudos sobre o Método de Associação. Ele percebeu que certos fenômenos considerados falhas irrelevantes, eram na verdade interferências emocionais sobre o padrão de resposta. Com isso, ele extraiu uma importante conclusão: a de que no inconsciente existiam direcionamentos de energia psíquica para determinados assuntos, com grande carga afetiva e que as perturbações das associações eram sinais indicadores dos complexos. Ou seja, não é o indivíduo que tem o complexo, mas o complexo é que o possui. A etiologia pode ser um choque emocional ou um trauma. Os complexos são despotencializados à medida que são conscientizados e integrados na psique.

¹⁴ Ver na página 30 uma figura do aparelho psíquico, que facilitará a compreensão das estruturas, em especial, a localização dos arquétipos.

primordial que se refere ao mais primitivo desenvolvimento da psique. Samuels explica como se cristalizou essas imagens originais ou primordiais no desenvolvimento da psique:

Certas experiências fundamentais ocorrem e se repetem por milhões de anos. Tais experiências, mais as emoções e afetos que as acompanham, formam um resíduo psíquico estrutural – uma disposição para viver segundo certas direções que já se encontram na psique[...]experiências repetidas deixam estruturas psíquicas residuais que se transformam em estruturas arquetípicas (1989, p. 44).

As estruturas arquetípicas são a cristalização de experiências no decorrer do tempo. O homem, como vimos acima na questão da hereditariedade psíquica, herdou de seu ancestral humano tais experiências primordiais. Ou seja, herdou um passado não familiar, mas que inclui todos os seus ancestrais humanos, lembrando que Jung percebeu e c

individual na qual se manifesta. O arquétipo tem as formas que em si mesmas são vazias; é um elemento formal que só terá um conteúdo determinado a partir do momento em que se tornar consciente e for preenchido pela experiência pessoal consciente. O conteúdo a preencher tal forma, dependerá das mais diferentes e imprevisíveis experiências que a pessoa tiver em sua existência, mas a forma que antecede a tudo já se encontra presente. A maneira como cada pessoa atualizará os arquétipos dependerá de suas vivências pessoais, educacionais e também sócio-culturais. Aqui, pode-se pensar na bipolaridade arquetípica que é constituída por aspectos positivos e negativos, que resultará: numa mescla entre a imagem arquetípica e a experiência do ambiente em que a pessoa vive.

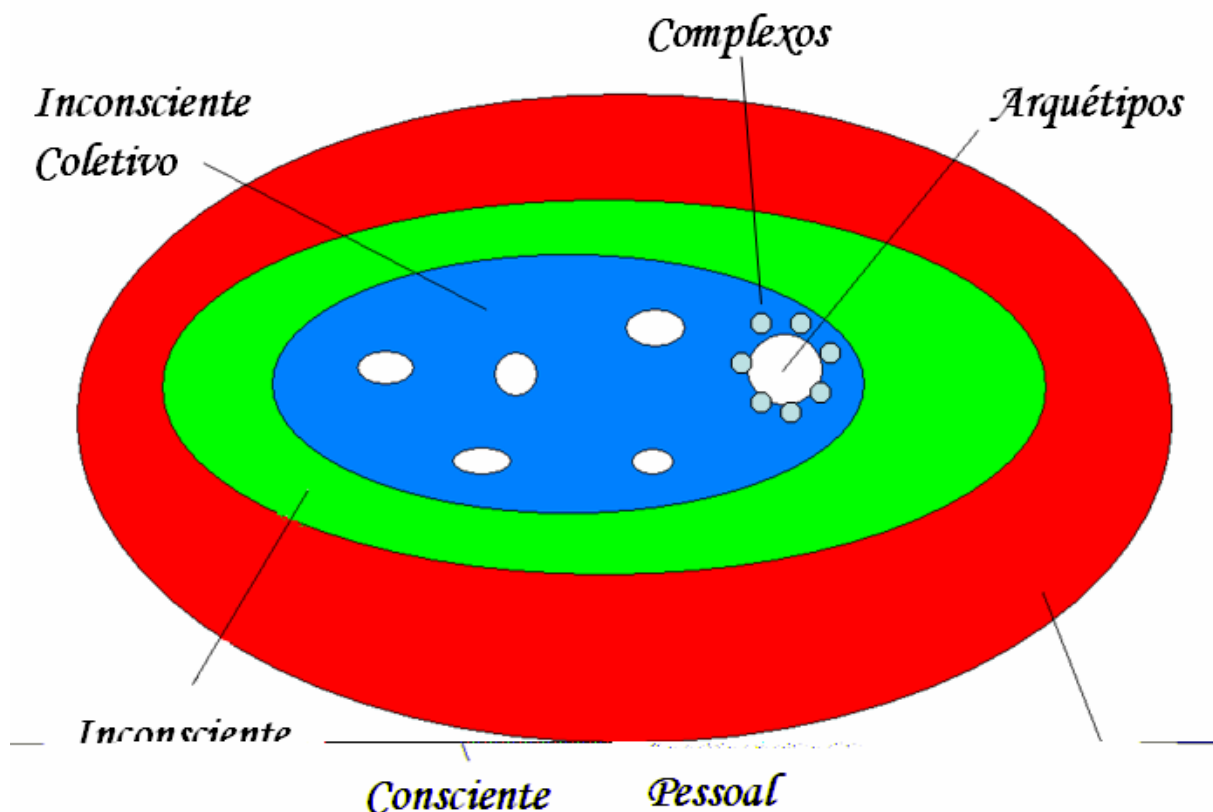
Basta saber que não existe uma só idéia ou concepção essencial que não possua antecedentes históricos. Em última análise, estes se fundamentam em formas arquetípicas primordiais, cuja concretude data de uma época em que a consciência ainda não pensava, mas percebia (JUNG, 2003, p. 42).

Quando Jung fala que não há idéias que não possuam antecedentes históricos, está dizendo que o arquétipo contém formas primordiais sem conteúdo, que representam a possibilidade de um determinado tipo de percepção e ação. Ao ocorrer algo na vida do indivíduo que corresponda a um determinado arquétipo, este é ativado de tal forma que uma força compulsiva se impõe reagindo de maneira instintiva. É assim que o conceito de arquétipo como representação psicológica do instinto explica o aspecto universal dos padrões de comportamento humano. Por exemplo, o arquétipo materno compreende não somente a mãe real de cada indivíduo, mas também todas as figuras de mãe ou figuras nutridor.

A AUTONOMIA DOS ARQUÉTIPOS

Além de tudo, é importante saber que dentro desse caráter universal dos arquétipos, inclui-se a autonomia que eles têm para se expressarem e se manifestarem. O inconsciente coletivo, cujo conteúdo são os arquétipos, é uma instância que está constantemente ativa, atemporal, interferindo direta e indiretamente na vida consciente, através da energia psíquica que lhe é própria. Essa autonomia é vista como o poder que a imagem arquetípica possui.

“Jacobi observa que esse poder decorre do fato de as imagens arquetípicas não serem inventadas mas “impostas” do interior à mente, e são convincentes devido à sua proximidade” (JACOBI, apud, SAMUELS, 1989, p. 47). As imagens primordiais têm certa independência podendo brotar na mente por meio dos sonhos, em forma de devaneio, fantasia ou na criação artística. Está constantemente produzindo imagens, idéias, símbolos dos mais diferentes, entre eles, os temas religiosos.



15

OS ARQUÉTIPOS PRINCIPAIS

Já foi dito que dentro do inconsciente coletivo existem estruturas psíquicas que Jung as denominou arquétipos. Dentre as muitas estruturas existentes, algumas são as mais importantes e de onde também provém ou surgem as demais imagens. Jung disse que “há tantos arquétipos quantas situações típicas na vida” (JUNG, 2003, p. 58). Porém, o presente trabalho focalizará os principais arquétipos que geralmente aparecem em análises junguianas. Nestas, a estrutura da personalidade se mostra composta pelo arquétipo da *persona*, do ego, da sombra,

15 Aqui está uma figura referente à nota de rodapé de número 14. Ela visa fornecer a compreensão do modelo junguiano clássico da psique e da linguagem técnica utilizada para descrevê-lo. O círculo exterior define a esfera pessoal, dentro do qual estão os elementos pessoais conscientes da psique: a *persona* e o ego, sendo este, o centro da consciência. O segundo círculo refere-se ao inconsciente pessoal. Nele encontramos a Sombra, que é o centro do inconsciente pessoal e numa base um pouco mais profunda a anima-animus. Os complexos se aglutinam em torno desses arquétipos. O terceiro círculo refere-se ao Inconsciente coletivo. Há a presença de inúmeros outros arquétipos. O *Self*-arquétipo central da ordem, que também é a base arquetípica do Ego, encontra-se no mais profundo de tudo, sendo a base orientadora.

anima/animus e o *Self*. Vê-se igualmente essa mesma ordem no próprio processo da individuação.

Para Jung, é na segunda metade da vida que o indivíduo vai entrar em contato com os *arquétipos*, matrizes de comportamento herdadas enquanto espécie, do inconsciente coletivo. Isso se dá exatamente pelo processo de individuação, no qual ele discrimina quatro fases: em primeiro lugar a conscientização da *persona*... em segundo lugar o confronto com a *sombra*...em terceiro lugar o encontro com a *anima*(para o homem) ou com o *animumus* (para a mulher)-...e, finalmente, o encontro com o *Self* (ou o si mesmo) [...] (JUNG, apud, VARGAS, Rev. Viver mente&cérebro, 2002, p.78).

Vargas citando Jung não coloca o arquétipo do ego, mas aqui este será abordado ainda que brevemente, por ser uma estrutura de grande importância na psique humana. Obedecendo então, a ordem supra citada, inicia-se uma reflexão a respeito de cada um deles.

A PERSONA

O termo “*persona*” é derivado da palavra latina equivalente à máscara, e se refere às máscaras usadas pelos atores no drama grego, dando significado aos papéis que estavam representando. “A palavra *persona* é realmente uma expressão muito apropriada, porquanto designava originalmente a máscara usada pelo ator significando o papel que ia desempenhar” (JUNG, 1978, p. 32). Em seu uso psicológico, pode-se dizer que a *persona* é a máscara pela qual o indivíduo se relaciona com o outro e com o mundo; é a forma como nos apresentamos ao mundo; é o sistema de adaptação pela qual se dá ou ocorre a comunicação com o mundo externo. Hall diz: “A fronteira entre o complexo do ego e o mundo exterior da consciência coletiva é indicada pela *persona*[...]” (1986, p. 195). É o caráter que assumimos incluindo nossos papéis sociais, o tipo de roupa que escolhemos para

usar, o nosso estilo de expressão pessoal. “Cada estado ou cada profissão, por exemplo, possui sua *persona* característica [...]” (JUNG, 1963, p. 357). Porém, como o seu próprio nome revela, ela é uma simples máscara da psique coletiva, máscara que *aparenta* uma individualidade, procurando convencer aos outros e a si mesma que é uma individualidade, quando na verdade, não passa de um simples papel. “Através da *persona* o homem quer parecer isto ou aquilo, ou então se esconde atrás de uma “máscara”, ou até mesmo constrói uma *persona* definida, a modo de muralha protetora” (JUNG, 1978, p. 50). Aqui cabe dizer sobre a diferença que há entre o que se aparenta ser, e aquilo que se de fato é. Sem exagerar, pode-se dizer que a *persona* é aquilo que não se é verdadeiramente, mas o que a pessoa e os outros pensam que são. Mostram-se uma coisa para a sociedade obedecendo as exigências dos papéis, mas a verdadeira face muitas vezes é escondida ou até ignorada. “[...] embora a consciência do ego possa identificar-se com ela de modo exclusivo, o si mesmo inconsciente, a verdadeira individualidade, não deixa de estar sempre presente, fazendo-se sentir de forma indireta” (JUNG, 1978, p. 33). O que Jung está querendo mostrar no funcionamento psíquico é que, apesar da consciência do ego identificar-se inicialmente com a *persona*, com a máscara, com o papel que desempenha, o *si-mesmo* inconsciente, ou seja, nossa verdadeira e real face, não pode ser reprimida ou ignorada a ponto de extinguir-se. Percebe-se a influência indireta dessa verdadeira face, nas manifestações principalmente de caráter contrastantes e compensadores do inconsciente. Por exemplo, uma pessoa com uma idéia de superioridade sobre si mesma poderá muitas vezes sonhar e ver-se como um mendigo ou maltrapilho. Isso seria uma postura compensatória do

inconsciente para com a idéia consciente que ela possui¹⁶.

A *persona* tem um caráter múltiplo, pois cada pessoa desempenha vários papéis: Pai, médico, filho, amigo, amiga, namorado, etc. A *persona* também possui aspectos que são tanto positivos quanto negativos. Quanto ao negativo, percebe-se que “uma *persona* dominante pode abafar o indivíduo e aqueles que se identificam com sua *persona* tendem a se ver nos termos superficiais de seus papéis sociais e de sua fachada” (FADIMAN, 1986, p. 53). Essa forma de se ver e de viver é chamada de *persona* inflada. É quando a pessoa se identifica exclusivamente com o seu papel, esquecendo-se de quem ela é na verdade. James Hall, analista junguiano diz: “Uma situação particularmente comum, e, com frequência, de trágico efeito, é a identificação com a *persona*, na qual o ego acredita erroneamente que não é senão o papel representado pela *persona*” (1986, p. 196). Essa super identificação com a *persona*, com o papel social, é fonte abundante de neuroses¹⁷. Isso leva certas pessoas a acreditarem que são os que imaginam ser. Esse é o aspecto negativo da *persona*.

Jung, comentando os aspectos negativos da *persona*, diz: “O perigo está, no entanto, na identificação com a *persona*; o professor com seu manual, o tenor com sua voz [...]” (1963, p. 357). Quando deveria ser vista apenas como uma máscara destinada a produzir um determinado efeito sobre os outros e, por outro lado, ocultar a verdadeira natureza do indivíduo. Cita-se Jung novamente quando

¹⁶ Jung conta sobre uma jovem paciente sua que amava apaixonadamente a mãe. Porém, aquela sempre sonhava com essa de forma desfavorável, pois em seus sonhos, sua mãe aparecia como bruxa ou como uma perseguidora. A mãe no convívio familiar, havia minado e cegado a filha com a ternura que lhe foi dada na criação. Tal filha, não enxergava conscientemente a influência nociva desse comportamento da mãe. O inconsciente da filha, no entanto, exerceu uma crítica nitidamente compensatória em relação à mãe.

¹⁷ A neurose seria um conflito no ego entre o que sou e a conformidade social. Isso gera muita ansiedade básica no ego. “O conflito estanca todo o progresso e a detenção da vida que disso resulta é sinônimo de neurose” (JUNG, 1978, p. 5). Como pode alguém ser livre, único e individual, tendo que ser também, ao mesmo tempo, aceito e querido pelos outros, acomodando-se aos desejos e necessidades deles?

diz: “Só quem estiver totalmente identificado com a sua *persona* até o ponto de não conhecer-se a si mesmo poderá considerar supérflua essa natureza mais profunda” (JUNG, 1978, p. 68). Quando isso ocorre, há a paralisação do crescimento da pessoa. Além disso, como já foi dito, há por parte do inconsciente uma atitude compensatória nesses casos, por não tolerar tal desvio do centro de gravidade; desconsiderando a natureza mais profunda do *Si-mesmo*. A máscara perfeita é compensada, no interior, por uma vida particular¹⁸.

Contudo, a *persona* também possui seus aspectos positivos. Ela serve para proteger o ego e a psique das diversas forças e atitudes sociais que os invadem, bem como, das influências que atuam de dentro do indivíduo. Além disso, é também um precioso instrumento de adaptação e comunicação com o outro e com o mundo. Ela pode desempenhar um papel importante em nosso desenvolvimento positivo - chamado por Jung de Individuação. A meta da individuação não é outra senão a de despojar o *si-mesmo*, ou a natureza verdadeira do indivíduo, dos invólucros falsos da *persona*. Quando isso ocorre, a *persona* tem o seu papel positivo e necessário na vida da pessoa e do mundo social¹⁹ à sua volta. “No entanto, só negará a necessidade da *persona* quem desconhecer a verdadeira natureza de seus semelhantes. A sociedade espera e tem que esperar de todo indivíduo o melhor desempenho possível da tarefa a ele conferida [...]” (JUNG, 1978, p. 68).

Nessa questão do aspecto positivo da *persona*, vale dizer que para a realização do *si-mesmo*, faz-se necessário que a pessoa saiba ou aprenda distinguir

¹⁸ “Naturalmente, quem constrói uma *persona* boa de mais sofrerá crises de irritabilidade” (JUNG, 1978, p. 69). O homem forte no contexto social é, frequentemente, uma criança na vida particular, no tocante aos seus estados de espírito.

¹⁹ O termo individuação designa um extraordinário processo de crescimento e amadurecimento do indivíduo. Esse tema será abordado no quarto capítulo. Para o momento, basta dizer que individuar-se não é individualizar-se, mas nos tornar quem de fato somos. Isso implica dizer que individuação não exclui o outro, por isso, deve respeitar o mundo em que vive e utilizar com equilíbrio a *persona*.

entre o que parece ser para si mesmo e o que é para os outros. Lidar com a *persona* é bem menos difícil do que lidar com a anima ou o animus. Na questão da primeira, é mais fácil explicar para a pessoa a diferença que há entre o seu cargo e ela mesma. Mas na questão da última, ou seja, da anima ou o animus, torna-se difícil por serem estes, fatores psicológicos invisíveis. Finaliza-se com James Hall, que em seu livro, “A experiência junguiana”, mostra três níveis de como a *persona* pode se manifestar e ser vivenciada pela pessoa. A sua explicação resume de forma clara o que foi dito até agora.

Se for adequada ao indivíduo, a *persona* facilita a maioria das transações impessoais que compõem a vida diária. Sem uma *persona* razoavelmente bem- desenvolvida, a pessoa fica “a descoberto” e o ego se sente ameaçado mesmo nas transações sociais mais comuns. Uma *persona* muito “espessa” oculta mais do que aperfeiçoa a eficácia do ego no mundo (1986, p.197).

Os três níveis estão indicados pelas expressões: adequada, razoavelmente bem desenvolvida e muito “espessa”.

O EGO

A consciência humana tem como característica central o ego. “Ego” é um termo cuja origem procede a palavra latina que significa “eu”. O *eu* pode ser entendido como um óbvio ponto de partida para se ingressar no vasto campo da psique humana²⁰. Seria a condição prévia para a investigação psicológica. Segundo Fadiman “O ego é o centro da consciência e um dos maiores arquétipos da personalidade” (1986, p.52). É ele quem fornece um sentido de consciência e

²⁰ Jung, observa que embora se possua um certo conhecimento dessa entidade psíquica, o ego ainda continua sendo de fato, um mistério cheio de obscuridades (SAMUELS, 1998, p. 76).

direção da vida, a partir de, sua capacidade reflexiva e refletora de quem se é verdadeiramente. Essa entidade é responsável pela identidade e pela continuidade pessoal no tempo e no espaço. Neste caso, a memória é uma das funções primordiais do ego. Em uma definição do Ego dada por Jung tem-se a seguinte exposição:

Entendemos por ego aquele fator complexo com o qual todos os conteúdos conscientes se relacionam. É este fator que constitui, por assim dizer, o centro do campo da consciência, e dado que este campo inclui também a personalidade empírica, o ego é o sujeito de todos os atos conscientes da pessoa (JUNG, apud, STEIN, 1998, p. 23).

Se, para Jung, o ego é o sujeito, este então, ocupa o centro do campo consciente. O ego é o centro da consciência não só do ponto de vista geográfico, mas também e principalmente do ponto de vista dinâmico. Essa afirmação é muito freqüente nos escritos de Jung e permaneceu até o fim com essa proposição²¹.

O ego tem algumas funções. Por exemplo, a relação de qualquer conteúdo psíquico com o ego funciona como critério para saber se este último é consciente, pois não há conteúdo consciente que não se tenha apresentado antes a esse sujeito. Com isso, ele estabelece uma distinção crucial entre características conscientes e inconscientes da psique. Em outras palavras, consciência é o que conhecemos e inconsciência é tudo o que ignoramos. Sabendo que para Jung, o inconsciente não é só o material ignorado, mas a própria psique *desconhecida*. Quando um determinado conteúdo psíquico só é vagamente consciente, é porque não foi ainda captado e mantido em seu lugar na superfície refletora do ego.

21 É até certo ponto, muito corrente entre os leitores de Jung e estudiosos de sua teoria, a afirmação de que ele esteve mais interessado em descobrir o que estava abaixo do limiar da consciência. “O inconsciente era a principal área de investigação em psicologia da profundidade e o mais apaixonado interesse de Jung estava na exploração desse território” (STEIN, 1998, p. 24). Não obstante, o ego também foi seriamente estudado por ele.

Pensando assim, pode-se se dizer que “o ego é uma espécie de espelho no qual a psique pode ver-se a si mesma e pode tornar-se consciente” (STEIN, 1998, p. 23).

Além disso, o ego forma um centro crítico da consciência determinando, em grande medida, quais conteúdos serão mantidos nesta e quais serão eliminados sendo deixados de refletir. Ele é o responsável²² por determinar que conteúdos ficarão na consciência e quais se retiraram pouco a pouco para o inconsciente. Ele pode reprimir e, também, recuperar os conteúdos. Cabe a ele também, a realização das escolhas e das opções. É por ter um ego que se possui em certo sentido a liberdade de fazer escolhas.

Finaliza-se com duas coisas que merecem ser ditas por serem fundamentais: a primeira é a questão de que o Ego é visto como algo inato. A segunda é de que o ego deve manter o equilíbrio da psique da pessoa. Na questão do ego ser inato, sabe-se que ele se desenvolve a partir dos choques do indivíduo com o seu mundo externo. “Jung, dizia que o ego resulta do choque entre as limitações corporais do indivíduo e o meio ambiente. Subsequentemente, o ego se desenvolve de novos choques com o mundo exterior e também com o mundo interior” (JUNG, apud, SAMUELS, 1998, p. 77). Porém, ele é inato. De onde então, o ego surge? Sabe-se que ele pode se desenvolver e resultar a partir dos choques com o mundo externo e com o mundo interno, mas de onde ele surge? Segundo Samuels, Jung diz que o ego surge de alguma coisa maior que ele próprio, e a quem ele serve²³. Esse algo maior através do qual surge, Jung identificou como sendo o *Self*²⁴. E isso faz total sentido e coerência com a teoria junguiana, pois uma vez que

22 Lembro-me de uma Professora que deu aula sobre Teorias da Personalidade no curso de psicologia, que sempre repetia: “O ego é uma porteira, ele permite a entrada ou a não entrada, a saída ou a não saída”.

²³ Cf. o livro: Jung e os pós-junguianos (1998, p. 79).

²⁴ Abordar-se-á esse arquétipo mais adiante. De imediato, cabe dizer que ele é a estrutura fundante da psique, o mais profundo da alma humana.

o *Self* encontra-se no inconsciente coletivo, e como este sempre esteve presente, o *Self* é de certa forma uma pré-figuração inconsciente do ego. Hall concorda com isso quando diz: “Ele tem como fundamento o arquétipo do *Si-mesmo*, o arquétipo central da ordem, e é, num certo sentido, o representante do *Si-mesmo* arquetípico no campo da consciência” (1986, p. 194). Ego e o *Si-mesmo*, estão fundidos em uma mesma base, diferenciando-se somente mais tarde a partir do desenvolvimento da pessoa com o seu meio ambiente. O Ego será definido e moldado pelo mundo cultural em que a pessoa cresce e é educada.

Agora, quanto a questão do equilíbrio da psique da pessoa, o ego desempenha um importante papel. A todo instante da existência, a pessoa sofre influências tanto do mundo externo, quanto do mundo interno. O equilíbrio surge ou é mantido quando o ego é capaz de assimilar os conteúdos produzidos por estes dois mundos. Mas não somente assimilar, mas também compreendê-los e digeri-los. O próprio Jung diz: “se o inconsciente dominar a consciência, desenvolver-se-á um estado psicótico” (1978, p. 37). Quando ocorre de não processar uma compreensão adequada dos conteúdos, o resultado será um conflito que paralisará todo progresso que se possa esperar na vida do indivíduo. Aqui entra a questão do ego forte e do ego fraco. Stein diz:

Um ego forte é aquele que pode obter e movimentar de forma deliberada grandes somas de conteúdo consciente. Um ego fraco não pode fazer coisa desse gênero de trabalho e sucumbe mais facilmente a impulsos e reações emocionais. Um ego fraco é facilmente distraído e, por consequência, carece de foco e motivação consistente (1998, p. 27).

A SOMBRA

Se por um lado a *persona* é a amostra pública que a pessoa faz de si mesma no mundo social, por um outro, a sombra é aquilo que a pessoa é no seu mundo interno, solitário e esquecido, mundo esse que, frequentemente, passa

despercebido. Um dos fatores psíquicos inconscientes é que o ego controla com extrema dificuldade a sombra. Ele não possui consciência de que projeta uma sombra. Tanto a *persona* quanto a sombra estão presentes em todos os seres humanos e são estruturas complementares na psique humana. Todo ego tem uma sombra, porém, a maioria das pessoas não tem consciência disso. Os símbolos utilizados pela sombra são diversificados e surgem nas seguintes figuras:

Em sonhos, a sombra frequentemente aparece como um animal, um anão; um vagabundo ou qualquer outra figura de categoria mais baixa... A sombra é via de regra vivida em sonhos como uma figura escura, primitiva, hostil ou repelente, porque seus conteúdos foram violentamente retirados da consciência e aparecem como antagonísticos à perspectiva consciente (FADIMAN, 1986, p. 54).

O que seria mais precisamente a sombra?

A sombra seria o centro do inconsciente pessoal, o núcleo do material que foi reprimido da consciência. Tal material, por confrontar com o papel escolhido pela pessoa e, também, muitas vezes, por ser incompatível com os valores morais, tende a ser reprimido e esquecido, embora jamais deixe de existir e influenciar. Fadiman diz: “A sombra inclui aquelas tendências, desejos, memórias e experiências que são rejeitadas pelo indivíduo como incompatíveis com a *persona* e contrários aos padrões e ideais sociais” (1986, p. 54). Quanto mais estivermos identificados com as máscaras sociais que utilizamos, mais repudiaremos as partes indesejáveis que existem. Essas partes indesejáveis seriam os aspectos inferiores em nossa personalidade. E se cada porção reprimida da sombra representa uma parte da pessoa, aos poucos vai se limitando como um ser total à medida que não se tem ou não se toma consciência dessas partes ou porções indesejáveis que a constitue.

Uma vez que a natureza humana não é constituída apenas de pura luz, mas também de muita sombra, as revelações obtidas pela análise prática são às vezes penosas e tanto mais penosas (como é geralmente o caso) quanto mais se negligenciou, antes, o lado oposto (JUNG, 1978, p. 16).

comparecer de alguma forma. Em seu comparecimento, pode se tornar uma espécie de contra pessoa. Quanto mais ignorada, mais quer surgir e prestar as contas com o consciente. É por isso que a necessidade de se conscientizar dela é por demais imperiosa, ou melhor, integrá-la ao mundo da consciência. Porém, tal integração não se dá por meios racionais, e sim, num processo psicoterápico e dialético. É preciso que ocorra tal integração da sombra e, isso, por alguns motivos:

Primeiro, porque quando não é percebida, a tendência é projetá-la no outro. “A sombra não é diretamente experimentada pelo ego, sendo inconsciente, é projetada em outros” (STEIN, 1998, p. 99). Sempre a sombra será projetada em uma pessoa do mesmo sexo. Jung diz que a projeção é um processo automático²⁷, no qual um conteúdo inconsciente do sujeito é transferido para um objeto ou uma pessoa, de tal forma que este conteúdo pareça pertencer ao outro. A patologia reside nesse fato, pois, se os conteúdos projetados fossem trabalhados, poderiam ser elementos saudáveis nas “mãos” do ego. Mas porque permanecem inconscientes, operam de uma forma distorcida ou sob forma de projeção.

Segundo, porque se uma pessoa rechaça completamente a sombra, a vida dela pode ser muita correta, mas será totalmente incompleta. Incompleta porque as partes constitutivas dela mesma estão sendo esquecidas e ignoradas. A integração seria então um grande passo para uma existência *plena e integral*. “O objetivo dessa integração é uma totalidade psicológica maior (no sentido de completar e não de perfeição)” (SAMUELS, 1989, p. 87). O desenvolvimento do homem no caminho da individuação está relacionado à integração da sombra. O encontro com a sombra é o encontro consigo mesmo. É quando o homem deixa de estar perdido em si mesmo.

²⁷ “A experiência mostra no entanto que nunca se projeta conscientemente. As projeções sempre existem e só posteriormente são reconhecidas” (JUNG, 2000, P. 73).

Porém, a integração dela se constitui por assim dizer, um sofrimento psicológico e moral certamente espinhoso. O sofrimento é parte indispensável desse processo, sabendo que os conflitos só poderão ser resolvidos se os suportarmos. Não há fórmulas fáceis, mas através de uma abordagem dialética do ponto de vista terapêutico, esse trajeto (integração) poderá ser percorrido. O próprio Jung afirma em uma de suas cartas a um de seus clientes quanto à integração da sombra o seguinte: “eu admito que não é fácil encontrar a fórmula correta; contudo, se você a encontrar, você terá feito de você mesmo uma pessoa inteira e este, eu penso, é o significado da vida humana” (JUNG, apud, FADIMAN, 1986, p.55). Nesse processo de deixar de rechaçar a sombra e integrá-la, deve-se observar alguns aspectos: levar seriamente a existência dela, pois ignorá-la não livrará de sua atuação, pelo contrário piorará a situação. Não se identificar com ela, pois pode determinar perigosas dissociações. Jung chamou isso de *enantiodromia*, que é a conversão radical da personalidade ao tipo de caráter seu oposto. Por último, saber que negociações longas e difíceis serão inevitáveis para essa integração.

Em terceiro lugar, porque a sombra tem também os seus aspectos positivos. Jung diz que não é apenas o lado da “sombra” de nossas personalidades que dissimulamos, desprezamos e reprimimos. Podemos fazer o mesmo e quase sempre fazemos com as nossas qualidades positivas. A sombra então, não é somente uma força negativa na psique. “Ela é um depósito de considerável energia instintiva, espontaneidade e vitalidade, é a fonte principal de nossa criatividade” (Ibid, p.55). No encontro com a sombra, a pessoa poderá obter nova energia que proporcionará uma experiência mais completa da vida.

Se antes, era admitido que a sombra humana representasse a fonte de todo o mal, agora é possível olhando mais acuradamente, descobrir que o homem inconsciente, precisamente a sombra, não é composto apenas de tendências moralmente repreensíveis, mas também de um certo número de boas qualidades, instintos normais, reações apropriadas, percepções realistas, impulsos criadores, etc (JUNG, 1963, p. 359-360).

Essa fala de Jung leva a acreditar que, do *fundo* da alma de onde provêm todos os elementos destruidores, há a esperança também de que nasçam igualmente os fatores de salvação. No livro “Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo”²⁸, ele conta o exemplo de um teólogo protestante, cliente seu, que tinha frequentemente o mesmo sonho²⁹. Ele explica que tal sonho evidencia um simbolismo natural e esclarecedor quanto ao aspecto positivo (vivificador) da sombra. No sonho, o teólogo desce à sua própria profundidade, à sua própria sombra. Esse caminhar o leva à água misteriosa. Uma rajada de vento movimenta a água à semelhança do tanque de Betesda descrito na tradição bíblica³⁰, tornando-a milagrosa ou transformadora para aquele que nela entrar. No sonho, o vento é espírito que sopra onde quer. Daí, então, é necessário que o homem desça até à água misteriosa, às profundezas de si mesmo, a fim de que se produza o milagre da vivificação da “água”. Jung diz:

sopro do espírito que passa sobre a superfície escura é sinistro, como tudo aquilo cuja causa não somos ou então desconhecemos. É o indício de uma presença invisível de um *nume* cuja vida não se deve nem à expectativa humana nem à maquinação da vontade (JUNG, 2000, p. 28).

Esse *nume* pode ser entendido como o aspecto positivo da sombra, a energia vivificadora, os impulsos criadores, os tesouros. Muitas vezes esse *nume* (imagem *numinosa*) é chamado por Jung de uma experiência de Deus.

²⁸ Cf. Petrópolis, Vozes, 2000, p.27 e 28.

²⁹ “Ele encontra-se numa encosta ao pé da qual há um vale profundo e, neste, um lago escuro. No sonho ele sabe que algo sempre o impede de aproximar-se do lago. Mas agora decide ir até a água. Ao aproximar-se da margem tudo fica mais escuro e lúgubre e uma rajada de vento passa subitamente sobre a água. Entra em pânico e acorda” (2003, p.27).

³⁰ Cf. o Evangelho de São João (cap. 5: 1 a 9).

“Psicologicamente, a experiência de Deus enquanto Criador representa a percepção de um impulso suprapoderoso que brota do inconsciente” (JUNG, 2003, p. 126). A psicologia profunda advoga que os segredos (“a experiência de Deus”) surgem das profundezas do inconsciente e são neles que se vê o caráter *numinoso* da realidade³¹ que está no pano de fundo. No caminho da individuação é preciso se distinguir da sombra, mas é igualmente importante saber que é dela que podem surgir as forças restauradoras. Tem, seguramente, que percorrer o caminho das águas misteriosas, que sempre tende a descer, se quiser resgatar os tesouros e obter a condição indispensável para a ascensão maior como indivíduos.

Esse é o caráter paradoxal da sombra, há o aspecto negativo, reprimido, mas há também o aspecto positivo, o *nume*. Colocar uma pessoa frente à frente com sua sombra implica também mostrar-lhe seu lado luminoso. De fato, é complicado compreender essa dinâmica e,

no momento em que achamos que a compreendemos, a sombra aparecerá de outra forma. Lidar com a sombra é um processo que dura a vida toda, e que consiste em olhar para dentro e refletir honestamente sobre o que vemos lá (FADIMAN, 1986, p. 55).

Pode-se fechar esse tópico citando mais uma vez Jung quando diz que “quem tem a percepção, ao mesmo tempo, de sua sombra e de sua luz, contempla-se a si mesmo de dois lados e, com isto, ocupa o centro” (2003, p. 119). O centro é o *Si-mesmo*.

³¹ “Chamo de *numinoso* aquilo que me assalta com tanta força e intensidade, qualquer que seja o nome que eu lhe dê: divino, diabólico, ou determinado pelo destino. Existe aí em ação algo de mais forte, de insuperável, e com isso nos defrontamos” (JUNG, 2003, 118).

ANINA E ANIMUS

Esse conceito também é de Jung. Foi ele quem postulou a existência de uma estrutura inconsciente que representa a parte sexual oposta de cada indivíduo. Assim, denominou tal estrutura de anima no homem e animus na mulher. Em seu livro “Memórias, Sonhos e Reflexões”, no capítulo intitulado “o confronto com o inconsciente”³², ele mostra como chegou à constatação da existência de uma contra-parte masculina na mulher e uma outra contra-parte feminina no homem. Quando fazia as anotações de suas fantasias com a finalidade de estudá-las, questionou-se a si mesmo se o que fazia era ciência ou arte? E uma certa voz, perceptivelmente feminina lhe respondeu que o que realizava era arte. Tal voz provinha de uma mulher. Ele diz: “Ela se tornara um personagem vivo do meu mundo interior” (1963, p. 164). Houve uma aplicação de esforços desmedidos e um interesse extremo por entender o *fato*³³ de que uma mulher provinha em seu íntimo. Ao refletir, Jung concluiu que pudesse ser a sua alma lhe falando. O próximo passo dado por ele na investigação de tal fato foi perguntar por que “alma”, num sentido primitivo, era designada como anima, portanto, tendo uma representação feminina? E por quê estava dentro dele? Eis a resposta do próprio Jung:

Compreendi mais tarde que esta figuração feminina em mim correspondia a uma personificação típica ou arquetípica no inconsciente do homem, designei-a pelo termo de anima. À figura correspondente no inconsciente da mulher, chamei *animus* (1963, p. 165).

Desde a Idade Média já se dizia que todo homem traz dentro de si uma mulher. Portanto, isso já era dito muito antes de se ter demonstrado que se traz, devido a estrutura glandular, ambos os elementos: o masculino e o feminino.

³² Cf. p. 152 a 176.

³³ Do ponto de vista psicológico, os processos psíquicos são vistos como fatos reais. Cf. Jung, 2003, p. 58 e 59. Livro: “Escritos Diversos”.

Assim como existem aspectos biológicos masculinos na mulher, há também aspectos psicológicos masculinos correspondentes ao arquétipo do *animus*. A anima ou o *animus* contém as qualidades humanas que faltam na disposição consciente. Essa contra-parte sexual, anima no homem, *animus* na mulher, é essencialmente uma maneira inferior que tanto o homem quanto a mulher tem, de se relacionar como o seu ambiente, com os respectivos parceiros e escolhas amorosas³⁴. “Não há homem algum tão exclusivamente masculino que não possua em si algo de feminino” (JUNG, 1978, p.65). O inverso também é verdade. Anima e animus são personalidades subjetivas que representam um nível mais profundo do inconsciente do que a sombra. Essas figuras são arquetípicas da psique da mesma forma que a sombra. E se são arquetípicas, são princípios gerais pertencentes a todos os humanos e, como estruturas, precedem e condicionam a experiência. Elas são figuras inferiores à parte sexual dominante, não podendo ser apagadas ou mudadas nem pela cultura, nem pela política social ou qualquer outro elemento. São de natureza arquetípica, não sociais ou culturais. São inatas.

Jung comentando isso, diz:

Tais disposições são comprovadamente instintos herdados e pré-formações. Não se trata, portanto, de idéias herdadas, mas de suas possibilidades. Não se trata também de heranças individuais, mas gerais, como se pode verificar pela ocorrência universal dos arquétipos (2003, p.78).

Jung foi conhecedor profundo de várias línguas clássicas. Ele utilizou-se do Latim para fazer as designações anima/animus. O termo *animus*, na mulher, em Latim, significa mente, intelecto ou ainda espírito. O termo anima,

³⁴ Cf. esse pensamento é encontrado no livro “O Homem e seus Símbolos” da autoria de Jung, na p. 31.

significa alma ou sopro³⁵. Caso se pense mais detidamente, ver-se-á que há muito pouca ou quase nenhuma diferença do ponto de vista etimológico. Em ambos, basicamente o significado é “alma” mesmo. Que tipo de alma e que tipo de espírito Jung está falando?

Jung não trabalha esses termos nem com a perspectiva religiosa e teológica, muito menos com a perspectiva filosófica. Stein diz: “Não se refere a uma parte imortal do ser humano, como os autores religiosos tradicionais usam o termo. Da mesma forma, Jung não se refere com o termo *animus* a algo metafísico e transcendente” (1998, p. 123). Em ambos os termos, Jung empresta-os à psicologia encampando-os e propondo usá-los para *significar o lado escondido da personalidade* tanto do homem, quanto da mulher. Ou seja, o lado oposto da pessoa³⁶. Qual a diferença então dos termos? A diferença está na questão de gênero, pois *anima* é feminina, e a desinência *animus* é masculina. Há significativas diferenças tanto nos componentes quanto nas qualidades masculinas e femininas dessas imagens ou contra-partes³⁷. Talvez por isso Jung não utilizou o termo “anime” que é neutro: feminino ou masculino. Com isso, Jung estabelece em sua teoria dos arquétipos uma diferença fundamental: “embora ele afirmasse com freqüência que todos os seres humanos compartilham dos mesmos arquétipos,

³⁵ Essas definições são encontradas em vários livros, todos constando na bibliografia: “O mapa da alma-uma introdução pg. 122 e 123, ”, Jung e os pós-junguianos os. 253 e 253 3 e *Mysterium Coniunctions*, os. 261 a 276.

³⁶ Jung explica isso melhor no livro “O Eu e o Inconsciente” dizendo: “Como o leitor já terá percebido, não estamos tratando de um conceito filosófico e muito menos de um conceito religioso da alma e sim do reconhecimento psicológico da existência de um complexo psíquico semi-consciente, cuja função é parcialmente autônoma” (1978, p. 66). Tal autonomia auxilia naturalmente a representação de um ser pessoal e invisível, que tem a particularidade de apresentar-se como personalidade, ou melhor, personificação.

³⁷ “A experiência mostra-nos que seria mais exato dizer: uma imagem de homens, enquanto que no homem se trata em geral da imagem da mulher, sendo inconsciente, esta imagem é sempre projetada inconscientemente no ser amado; ela constitui uma das razões essenciais da atração passional e de seu contrário” (JUNG, 1963, p. 351).

neste caso ele está dizendo que os homens tem um e as mulheres outro" (STEIN, 1998, p. 123).

As mulheres são dadas a relacionar-se, são receptivas e impressionáveis em seu ego e *persona*, e são firmes e contundentes no outro lado de sua personalidade; os homens são duros e agressivos no exterior, brandos e comunicativos no íntimo (STEIN, 1998, p. 23).

Os termos etmologicamente têm quase o mesmo significado, mas quanto aos componentes desses complexos, há profundas diferenças. Seria, em outras palavras, um número restrito de genes do sexo oposto que parece produzir um caráter correspondente ao sexo oposto, mas que, devido a sua inferioridade ou subordinação, permanece inconsciente. Mas essa inferioridade é somente no sentido de não ser aparente ao mundo externo, não visível. A anima/us tem uma função por demais importante dentro da economia psíquica. Assim como a *persona* representa uma zona intermediária entre a consciência do eu e os objetos do mundo externo; o animus/anima consiste em estabelecer uma relação entre a consciência individual e o inconsciente coletivo; é guia e mediadora do mundo interior. Isso é visto como uma função positiva e até natural da anima/us. Consiste em permitir adentrar ao mundo do inconsciente, contendo nelas (a contra-parte) todas as afirmações dele, da mente primitiva, da história da linguagem e da religião. Jung mesmo atesta essa função ao dizer: *"entretanto, a anima tem também um aspecto positivo. É ela que transmite ao consciente as imagens do inconsciente e é isto que me parecia o mais importante"* (1963, p. 166). É ela quem faz a conexão da pessoa como ela é (Ego) com aquilo que ela pode vir a ser (Self).

Quanto aos aspectos positivos e negativos da anima/us, são encontrados no nível da projeção. Dentro de um ponto de vista positivo vê-se que:

a projeção é de máxima importância para a vida do *animus* e da anima. Jung previu-a, até certo ponto, como normal e saudável, e se não ocorrer nenhuma projeção de *animus* ou anima, isso, certamente, é patológico (STEIN, 1989, p. 253).

A patologia que Jung fala é quando o ser humano, sendo narcisista, fecha-se em seu próprio mundo não se abrindo para relacionar-se com o outro. A projeção da anima sempre será com características femininas e dirigidas às mulheres e o *animus* sempre terá características masculinas e dirigidas aos homens. Porém, as projeções devem ser equilibradas, dentro de uma posição intermediária, para que não caia na identificação com o *animus* ou a anima, achando que o parceiro amoroso é aquilo que mais se teme e despreza em si mesmo. A identificação pode levar muitas vezes a ser possuído³⁸ por tais coisas temidas e desprezadas.

SELF – Si-mesmo

Chegou-se à última estrutura psíquica da alma humana estudada por Jung. Ele a chamou de *Self* (*Si-mesmo*), como sendo o arquétipo central, o arquétipo da ordem e da totalidade da psique. Ao fechar esse primeiro capítulo, as peças do grande quebra-cabeça vão se unindo e se encaixando de tal maneira que temos por assim dizer, uma visão estrutural e dinâmica da alma humana constatada e esboçada por Jung. Deve-se saber e entender que o consciente e o inconsciente não estão necessariamente em oposição, mas que se complementam formando assim, uma totalidade. Essa totalidade é o *Self*, visto e entendido como a unificação, a reconciliação de polaridades, um equilíbrio que acontece natural e dinamicamente. Jung diz: “O *Self* não é apenas o centro, mas também toda a circunferência que

³⁸ “A possessão anima/us escancara os portões do inconsciente e deixa entrar nele praticamente tudo o que tenha suficiente energia para transpor o limiar. Humores e caprichos penetram e a *persona* é levada por eles de roldão” (STEIN, 1998, p.121).

abarca tanto o consciente quanto o inconsciente, é o centro da totalidade, assim como o ego é o centro da consciência” (JUNG, apud, FADIMAN, 1986, p. 56).

Em seu livro “Memórias, Sonhos e Reflexões”³⁹, Jung descreve a sua experiência com o *Si-mesmo* e como chegou à constatação da existência desse arquétipo central. Em sua própria experiência, diga-se de passagem, científica, no confronto com o seu inconsciente, constatou a presença de todos os arquétipos acima estudados e inclusive a do *Self*. Porém, essa confrontação, trouxe-lhe inevitavelmente o contato com um mundo de imagens inconscientes que o mergulharam em certa confusão mental. Ele mesmo diz que só se manteve consciente de si, atribuindo à família e ao emprego (médico) o amparo e a garantia de que existia de uma forma normal e verdadeira⁴⁰. Tanto é verdade que esse confronto com o inconsciente produziu momentos de profunda solidão e silêncio. Por três anos nada leu sobre literatura científica, abandonou temporariamente sua carreira universitária como professor, pois, coerente como era, argumentava não poder ensinar seus alunos, estando ele mesmo em dúvida. Por volta de 1918 e 1919, ele começou a pintar mandalas. A mandala é um dos símbolos do *Si-mesmo*. É o círculo da integração. Esse desenho foi encontrado pintado em vários locais simbolizando o anseio pela totalidade. É bem verdade que em 1916, Jung já começara a pintá-las, porém, somente depois estava compreendendo o que elas significavam. Ele mesmo diz que “só pouco a pouco compreendi o que significava propriamente a mandala: “Formação-Transformação, eis a atividade eterna do eterno sentido” (1963, p. 173).

³⁹ Cf. pg. 171 a 176, capítulo “O confronto com o inconsciente”.

⁴⁰ Esse mundo de imagens do inconsciente, é o que mergulha o doente mental numa confusão funesta. A diferença esteve no fato de que Jung foi às profundezas e de lá voltou. Muitos outros foram e não conseguiram fazer essa volta. Jung cita como exemplo o próprio Nietzsche. Ele diz: “Nietzsche perdeu o solo debaixo dos pés porque nada mais possuía senão a mundo interior de seus pensamentos-mundo que o possuía muito mais do que Nietzsche a ele” (1963, p. 168).

Enquanto as elaborava, passou a se perguntar: para onde o levaria este processo? Qual seria a sua meta? Nesses momentos, intuitivo como foi, percebeu que a idéia até então, da soberania do ego, deveria ser abandonada. Essa compreensão nasceu do fato de que Jung percebeu a existência de alguma coisa que era maior que o ego. Pouco a pouco ele viu que o processo pelo qual estava passando e o caminho pelo qual estava percorrendo, era na verdade uma reorganização mental e existencial de toda a sua vida. Tal caminho convergia para um dado ponto, o centro. Centro que é a expressão de todos os caminhos, é o caminho que conduz ao centro: a individuação.

De 1918 a perto de 1920, tornou-se claro para mim que a meta do desenvolvimento psíquico é o *Si-mesmo*. A aproximação em direção a este último não é linear, isto é, "*circum-ambulatória*". Uma evolução unívoca existe quando muito no princípio; depois, tudo não é mais que referência ao centro. Compreender isso deu-me firmeza e progressivamente, restabeleceu-se a paz interior. Atingira, com a mandala - expressão do "*si-mesmo*" – a descoberta última a que poderia chegar. Alguém poderá ir além, eu não (JUNG, 1963, p. 174).

Essa descoberta última foi confirmada através também do contato que Jung teve com os escritos – traduções de Richard Wilhelm – um tratado alquimista chinês taoísta intitulado "O segredo da flor de ouro", que falava sobre a mandala e uma referência ao centro último. As experiências dos alquimistas, o mundo deles, eram de certa forma o mundo e as experiências de Jung. Ele percebeu uma conexão histórica da psicologia do inconsciente: os *gnósticos* – seriam o passado, a psicologia do inconsciente (cientificamente falando) – seria o presente, a alquimia então, que teve seu ponto culminante no século XVII foi a *ponte* entre esse passado e o presente, tornando-se a base histórica da psicologia do inconsciente. Mas, além desse contato com os escritos alquímicos, Jung teve um sonho⁴¹, que

⁴¹ Cf. este sonho é narrado em seu livro "Memórias, Sonhos e Reflexões", pg. 174 a 175.

veio definitivamente contribuir para a sua compreensão do arquétipo *Si-mesmo*. Ele mesmo explica isso:

A experiência viva desse sonho, associou-se em mim o sentimento de algo definitivo. Vi que a meta nele se expressara. Essa meta é o centro e não é possível ultrapassá-lo. Através desse sonho compreendi que o *Si-mesmo* é um princípio, um arquétipo de orientação e do sentido; nisso reside sua função salutar (1963, p. 176).

Esse arquétipo passou a ser visto como o mais impessoal de todos os arquétipos. Impessoal no sentido de que ele parecia ser de constituição transpessoal, possuindo uma qualidade eminentemente misteriosa. É algo vivo e existente, que só obscuramente se pode compreendê-lo. É um fator que transcende a própria psique, por não estar tanto aprisionado às categorias de tempo e espaço. Este algo é estranho, ao mesmo tempo em que é próximo, sendo plenamente o que cada ser humano é. É por assim dizer, incognoscível, um centro virtual de misteriosa constituição. Ele corresponde a uma idéia dominante do Inconsciente coletivo. É um arquétipo que se formou na psique humana desde os tempos imemoriais e que produz acontecimentos psíquicos definidos, que obedecem a leis definidas, podendo ser encontrado entre os mais diversos países e raças hoje, como há milhares de anos atrás.

O processo de assimilação de seus conteúdos seria a aproximação entre o consciente e o inconsciente. Neste caso, o centro não é mais o ego, ou melhor, não coincide com o eu, mas sim com um ponto situado em uma instância entre os dois pólos. Esse ponto produzirá um novo equilíbrio e, por ser o centro da personalidade total, uma espécie de centro virtual, garantirá uma base nova e mais sólida para a personalidade. Deve-se sempre lembrar que isso é um conceito psicológico que ultrapassa os limites da capacidade de compreensão. Jung mesmo confessa que tentar visualizar esse fato psicológico é muito difícil. Isso porque é

tentar exprimir um fato psicológico que embora comprovado, tem uma natureza inexprimível em si mesmo⁴². O que dá para dizer em linhas gerais, é que o *Si-mesmo* arquetípico é, em termos conceituais, o centro de toda a psique, uma forma de fazer referência à psique inteira como um todo unificado.

Quando há a assimilação dos conteúdos mais profundos do *Si-mesmo*, o ego que é o centro da consciência, submete-se ao centro da totalidade que emerge. Jung diz que o *Si-mesmo* está para o eu, assim como o sol está para a terra. Dessa forma, a supremacia do ego cede lugar à independência e autonomia de certos conteúdos psíquicos que se caracterizam por sua capacidade de se opor à vontade consciente e influenciar os estados de espírito e as ações do indivíduo. Porém, isso não significa que haja independência de ambos. Pelo contrário, vê-se uma mutualidade entre essas instâncias, apesar da natureza do *Self* ser transcendente. O *Self* necessita do ego tanto quanto o ego necessita do *Self*. Não estão em oposição, mas complementam-se para formar uma totalidade. O ego continua sendo o centro da consciência, mas agora ele é vinculado ao *Self* como consequência desse longo e árduo processo de assimilação. Para Jung, o ego surgiu do *Self*, e deste evoluiu. Ele explica:

O ego está para o *self* como o que é movido está para o que move, ou como o objeto para o sujeito, pois os fatores determinantes que se irradiam do *self* circundam o ego por todos os lados e o transcendem. O *self*, como o inconsciente, é um ente a priori do qual o ego evolui (JUNG, apud, SAMUELS, 1989, p. 114).

Caso fosse fazer uma escala hierárquica entre essas estruturas da psique, a anima/animus ocupa uma posição “superior” à da sombra, porém, quem preside o governo psíquico, é o *Si-mesmo*, a autoridade suprema, o mais alto valor. Porém, como o *Si-mesmo* está além dos limites da esfera pessoal, para se chegar

⁴² Cf. (JUNG, 1978. p. 97).

até ele há que se realizar a difícil proeza de confrontar-se com a anima/animus, a fim de alcançar uma união superior: a unificação dos opostos. Esse é um requisito indispensável para se chegar à integridade⁴³. Isso porque a anima/animus é o que transmite ao consciente as imagens do inconsciente; é a(o) mensageira(o) do inconsciente. À medida que se conquista a anima/us, ou seja, seu poder de posseção, ela passa a ter uma função de relação entre o consciente e o inconsciente. Jung chamava essa conquista da anima/us de despotencialização de seu grande poder de posseção.

Sabe-se que a psique produz símbolos quando o intelecto está confuso com alguma coisa ou com uma situação interna ou externa. “O aparecimento de símbolos do *si-mesmo* significa que a psique necessita ser unificada” (STEIN, 1998, p. 144). A função do *Si-mesmo* é produzir símbolos para manter o sistema psíquico unido e em equilíbrio: *persona-ego-sombra-anima/us*. Os símbolos por ele produzidos são de várias formas e surgem frequentemente em sonhos. Um deles é a mandala que o próprio Jung pintou. Fadiman, fala de outros: “O *self* é com freqüência figurado em sonhos ou imagens de forma impessoal – como um círculo, mandala, cristal ou pedra – ou pessoal – como casa real, uma criança divina, ou na forma de outro símbolo de divindade” (1986, p.56). Stein também mostra que o *Self* atua no sistema psíquico produzindo símbolos e imagens de integridade, frequentemente como imagens de quaternidade.

Estruturas geométricas, como o círculo, o quadrado e a estrela, são ubíquas e freqüentes. Podem aparecer em sonhos sem atrair para si especial atenção: pessoas sentadas em volta de uma mesa redonda, quatro objetos dispostos num espaço quadrado, a planta de uma cidade, uma casa. Números, especialmente o número quatro e múltiplos de quatro, indicam estruturas da quaternidade (1998, p. 145).

⁴³ Esse termo, para Jung, equivale ao *Si-mesmo*.

Todos esses símbolos não só expressam integração, mas também unidade, organização, plenitude e equilíbrio. Além de contribuir para que tal integração de fato se realize, possibilita ainda as capacidades auto-curativas da psique, isto é, poderosas e *numinosas* ocorrerem enriquecendo a personalidade.

A expressão “*numinosa*” é freqüente nos escritos de Jung. Ele a caracteriza como: “aquilo que me assalta com tanta força e intensidade, qualquer que seja o nome que eu lhe dê: divino, diabólico ou determinado pelo destino. Existe aí em ação algo de mais forte, de insuperável, e com isso nos defrontamos” (JUNG, 2003, p. 118). Ao conceituar tais imagens ou símbolos de divino, Jung dizia não estar criando uma idéia de um “deus imanente”, ou um sucedâneo de Deus. Ele demonstrou empiricamente a existência de uma totalidade superior à consciência. E esta, sente aquela dessa forma *numinosa*, isto é, como um “*tremendum*” e “*fascinosum*”. Segundo ele, este *Si-mesmo* não ocupa jamais o lugar de Deus, mas talvez seja um local que recepciona a graça divina. Por um outro lado, Jung chega mesmo a dizer que o *Si-mesmo* também pode ser chamado “o Deus em nós”. Para ele, os primórdios de toda a nossa vida psíquica parecem surgir deste ponto: Deus seria um princípio. “Princípio” vem do latim “*prius*”, ou seja, o que é “anterior”, primitivo, o que existe, “no começo”. “Deus é o último de todos os princípios imagináveis. ‘Os “*principia*”, em última análise, são aspectos de Deus’ (JUNG, 2003, p. 115). Stein confirma isso ao dizer que, para Jung, cada pessoa traz dentro de si a imagem de Deus, ou seja, o cunho do *Si-mesmo*. Ele diz que mostramos ou evidenciamos a marca do arquétipo: *Typos*, significa um cunho ou uma marca impressa numa moeda, enquanto que *Arché*, significa matriz ou espécime original. Assim, cada indivíduo porta uma impressão do arquétipo do *Si-mesmo*. Stein diz: “Uma vez que cada um de nós está cunhado com a *imago Dei* por virtude de ser

humano, também estamos em contato com a “unidade e totalidade que se situa no ponto supremo da escala de valores objetivos” (1998, p. 144). A totalidade possui um nível superior na escala de valores objetivos que não se pode distinguir os seus símbolos da *imago Dei*. Por isso Jung vai falar que tudo o que se diz sobre a imagem de Deus pode ser aplicado sem nenhuma dificuldade ao símbolos da totalidade. “Como tal, é uma imagem de totalidade e “como o valor máximo e dominante supremo na hierarquia psíquica, a imagem de Deus está imediatamente relacionada como *SELF* ou é idêntica a ele” (SAMUELS, 1988, p. 98).

A utilização do conceito Deus ou do conceito divino por Jung é, em certo sentido, muito delicado de se precisar a que se refere. Pois para ele, como já foi dito, os símbolos do *Self* e os símbolos da imagem de Deus no homem são a mesma coisa. E mais, os termos tais como: mana (força viva de crescimento e mágico poder de cura), demônio, deus, destino são utilizados e citados como sinônimos do inconsciente⁴⁴. Já em seu livro “Aion-estudos sobre o simbolismo do *si-mesmo*”, Jung fala que o termo Deus quando utilizado não deve ser tomado no sentido cristão⁴⁵, mas no sentido de poder, autonomia e força que se impõe ou que vem de encontro ao homem. Ele acreditava não haver diferença essencial entre o *Self* enquanto realidade psicológica e o conceito tradicional de uma realidade suprema. Isto, por causa da *numinosidade* presente nas experiências do *Self* algo bem característico das revelações religiosas. O que se vai percebendo em seus escritos é que o conceito de Deus é utilizado muito mais para se referir ou mostrar o caráter autônomo, *numinoso* dos conteúdos do inconsciente e suas forças relativamente superiores. O que significaria a independência e supremacia de certos

⁴⁴ Cf. as referências para constatarmos essa idéia em Jung, encontram-se em três livros que foram consultados e lidos a saber: Memórias, Sonhos e Reflexões p. 291; Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo p. 42 e Escritos Diversos p. 116.

⁴⁵ Esse pensamento está no capítulo IV, p. 25, Vozes, 1982.

conteúdos psíquicos que se caracterizam por sua força e que se opõem à vontade consciente. Jung diz:

E é esta força superior que obrigou os homens de todos os tempos a pensar o impensável e a submeter-se a todos os sacrifícios para corresponder às suas atuações. Tal força, é tão real como a fome e o medo da morte (1978, p. 114).

Esta força superior fala ao homem por meio dos símbolos através dos sonhos. O caminho da individuação ou do sentido de viver e para viver, está em ouvir e compreender o que esse centro fala, orienta e integra. Jung ao falar da “A personalidade Mana” como sinônimo do *Si-mesmo* em seu livro “O Eu e o Inconsciente”, termina o capítulo dizendo categoricamente: “E é saudável prestar ouvidos a essa voz” (1978, p. 112).

Deixa-se para o segundo capítulo “O sagrado e a religião em Jung” a continuidade da discussão e compreensão do que se entende pelo conceito imagem de Deus como referência ao arquétipo do *Si-mesmo*.

Por hora, da-se por satisfeito com o que foi dito. Esse primeiro capítulo teve como escopo, apresentar uma base teórica das estruturas psíquicas da mente humana, tanto na esfera pessoal, portanto, consciente: a *persona* e o ego; quanto na esfera inconsciente pessoal: a sombra e, num plano ou nível mais profundo, o da esfera coletiva, as estruturas da anima/animus e do arquétipo central da ordem, o *Si-mesmo*. Toda articulação sobre o tema proposto nesse trabalho deveria e deve iniciar a partir dessa visão teórica da alma postulada por Jung. Até porque espera-se demonstrar o fundamento psicológico do pensamento religioso uma vez que a manifestação dos arquétipos é vista por Jung como religiosa. Religiosa por causa da autonomia dos conteúdos que se impõem à consciência do indivíduo. Essa autonomia é vista como um *numem* que se apodera e influencia o homem. O *Self* principalmente é o arquétipo que procede assim.

Até agora, pode se perceber, ainda que superficialmente, o quanto a psicologia analítica denominada também de psicologia profunda, está voltada para a preocupação não só do tratamento clínico, mas para a dimensão religiosa da pessoa. Jung certificou-se a partir de suas experiências como analista, que as pessoas que procuram a psicoterapia, assim o fazem por muitas razões, mas normalmente, o que as leva é a sensação de que algo não vai bem com suas próprias vidas. É justamente aqui que reside o aspecto do sentido. Faltam-lhes um sentido e um propósito mais profundos para viverem e, ao se depararem com essa questão, sem que queiram, entram no aspecto sagrado, religioso que parece constituí-las e que exige uma resposta de sentido.

2º Capítulo: *RELIGIÃO E SAGRADO EM JUNG*

Como foi visto no capítulo anterior, Jung estabeleceu uma nova distinção no campo da psicologia do inconsciente mostrando a existência tanto de um estrato pessoal, quanto de um estrato coletivo. O primeiro, seria de natureza pessoal na medida em que os seus conteúdos são adquiridos durante o período de vida da pessoa ou de sua existência histórica. Fantasias, inclusive sonhos de caráter pessoal que se referem às vivências pessoais: coisas esquecidas ou reprimidas, que podem ser explicadas pela história individual da pessoa. A palavra chave para essa esfera psíquica seria: conteúdos adquiridos. O segundo estrato seria de natureza

inúmeros outros casos estudados não haveria como serem explicados desse modo; logo, só poderia haver uma instância psíquica comum a toda humanidade.

Reconhecia-se, então, que os temas arquetípicos provinham das criações do espírito humano transmitidas não só por tradição e migração, mas também como por herança. “Esta última hipótese é absolutamente necessária, pois imagens arquetípicas complexas podem ser reproduzidas espontaneamente, sem qualquer possibilidade de tradição direta” (JUNG, 1990.p. 56). A esta instância comum ele deu o nome de Inconsciente Coletivo. Jung, estudando e analisando seriamente a psique de um ponto de vista mais amplo em relação à consciência pessoal, diz:

Julgo um equívoco funesto considerar a psique humana como algo de puramente pessoal e explica-la exclusivamente de um ponto de vista pessoal. Tal explicação só é válida para o indivíduo que se acha integrado em ocupações e relações diárias habituais. Mas a partir do momento em que surja uma ligeira alteração na situação da vida (Re7(u5(n343)o)6imprev6(p365e)o)6(m5)5(o)-7())

uma tendência a demonstrar imagens religiosas. “[...] torna-se evidente que todos os arquétipos em geral produzem espontaneamente efeitos favoráveis e desfavoráveis, luminosos e obscuros, bons e maus” (JUNG, 1982, p. 255).

Esses opostos, essas polaridades e muito mais os aspectos positivos das manifestações arquetípicas foram entendidos por Jung como sagrados ou *numinosos*. Para Jung, o caráter *numinoso* dos arquétipos possuía um significado “sacro”. Tal significado estava vinculado aos conteúdos inconscientes que aparentemente eram resíduos de situações espirituais repetidas ao longo da história. Exemplos disso seriam os símbolo do quaternio (tetraktys-quaternidade) e o mandala, historicamente vistos como relacionados com a divindade.

A questão dos opostos nos arquétipos é explicada pela lei psicológica: sombra e luz⁴⁶. Ambas são iguais a equilíbrio, a unidade. Essa unidade paradoxal acaba por formar na união dos opostos: o *Si-mesmo*, a Totalidade psíquica. O arquétipo da Sombra, aquela personalidade oculta, recalcada, frequentemente inferior, carregada de culpas, cujas ramificações se estendem até o reino animalesco dos antepassados se observada de forma acurada, descobrir-se-á que a mesma não é constituída somente de tendências negativas. Vê-se nela os opostos, as polaridades, porém os seus aspectos positivos levam a pensar numa força *numinosa* que se impõe ao homem. Jung diz:

Se antes se admitia que a sombra humana era a origem de todos os males, de agora em diante é possível, mediante acurada observação, descobrir que o indivíduo inconsciente, ou seja, a sombra, não é constituída apenas de tendências moralmente repreensíveis, mas apresenta um certo número de boas qualidades: instintos normais, reações adequadas, impulsos criadores, e outros (Ibid, p. 254-255).

⁴⁶ “Árvore nenhuma, sabemos, cresce em direção ao céu, se suas raízes também não se estenderem até o inferno” (Ibid p. 41). Essa é a lei psicológica: um complemento psíquico é requerido para que se estabeleça o devido equilíbrio na psique.

A anima-animus segue o mesmo caminho da sombra no funcionamento do psiquismo humano. Ou seja, possuem também seus aspectos positivos e negativos, os opostos, as polaridades. Jung fala que a anima-animus constituem as bases arquetípicas das divindades, dos deuses masculinos e femininos⁴⁷. Significa que seu aspecto positivo também está relacionado com a força *numinosa* presente no inconsciente que vez por outra, diante da necessidade de equilíbrio, impõe-se à consciência.

Dentro daquele modelo clássico junguiano da psique que foi demonstrado no primeiro capítulo, o último arquétipo a constituir o todo da personalidade é o *Si-mesmo*. Ele está entre os principais, e é de onde se originam todos os demais arquétipos. Observa-se nele também a presença dos opostos. Quanto a este, Jung diz: “Por último, é necessário reconhecer que o *si-mesmo* constitui uma “*complexio oppositorum*” [complementaridade dos opostos], justamente porque não há uma realidade sem polaridades” (Ibid, p. 255). Em outras palavras, a natureza dupla do *Si-mesmo* é resultante da unificação dos opostos. Essa unificação é realizada pela função transcendente que tem como meta unir o consciente e o inconsciente. A unificação gera o *Si-mesmo*, e este constitui a totalidade psíquica. Quando Jung chama o *Si-mesmo* de totalidade psíquica, quer dizer com isso que a parte fundamental (*imago Dei*) da vida psíquica se situa dentro do homem, e não fora ou em objetos externos⁴⁸. O centro - lugar da divindade é ocupado pela totalidade psíquica do homem. “Parece que o lugar da divindade achasse ocupado pela totalidade do homem” (JUNG, 1990, p. 86). Dessa forma, evidencia-se que Jung procurou as bases da religião na própria psique, nos seus aspectos mais profundos e inconscientes; encontrou na vida arquetípica do *Si-*

⁴⁷ Cf. Essa explicação no livro *Aion*, 1982, p.256.

⁴⁸ Cf. Livro “*Psicologia e Religião*”, 1990, p. 87.

mesmo os fundamentos do comportamento religioso. Da mesma forma como a sombra e a anima-animus se manifestam, o *Si-mesmo* produz espontaneamente seus símbolos. Tais símbolos, quatérnio, mandalas e, muitos outros⁴⁹ estão intimamente ligados com a imagem do sagrado ou com o significado religioso no homem e para o homem.

Jung continua dizendo que: “[...] como totalidade, ele emerge (como é fácil de provar) antes de tudo sob a forma de mandalas e suas inúmeras variantes. Estes símbolos acham-se historicamente testemunhados como imagens divinas” (1982, p. 256).

E mais, ele ainda faz a seguinte interpretação: o politeísmo corresponderia ao estágio arquetípico anima-animus uma vez que se constituem as bases arquetípicas das divindades, ao passo que o monoteísmo corresponderia ao arquétipo da totalidade psíquica, o *Si-mesmo*. Ele é o principal arquétipo que preside o psiquismo humano integrando-o e orientando todo o funcionamento.

Jung diz:

Dei a este ponto central o nome de *si-mesmo* (*Selbst*). Intellectualmente, não passa de um conceito psicológico, de uma construção que serve para exprimir o incognoscível que obviamente ultrapassa os limites da nossa capacidade de compreender. O *si-mesmo* também pode ser chamado “o Deus em nós”. Os primórdios de toda nossa vida psíquica parecem surgir inextricavelmente deste ponto e as metas mais altas e derradeiras parecem dirigir-se para ele. Tal paradoxo é inevitável como sempre que tentamos definir o que ultrapassa os limites de nossa compreensão (1978, p. 112).

O *Self* na teoria junguiana, a partir dessa perspectiva vista até agora, vai se tornando um postulado transcendente. Não pode ou não dá para ser demonstrado de um modo científico, mas pode ser justificado psicologicamente uma vez que se percebe no indivíduo uma necessidade absoluta de desenvolvimento psicológico. E os processos que ocorrem de um modo adequado nesse

⁴⁹ Cf. os vários símbolos do *Si-mesmo* descritos no primeiro capítulo.

desenvolvimento foi comprovado e formulado empiricamente por Jung, levando-o a pensar na existência de um centro regulador.

Esse *Self* que é a base, que é o centro regulador, é quem produz os símbolos e as imagens religiosas. Não somente as produz, mas como o próprio Jung disse, é o próprio sagrado em nós. É no *Self* que existe uma imagem de Deus que foi impressa desde o início da existência psíquica da espécie. Como totalidade psíquica, é o produtor do elemento psíquico transcendente, a *Imago Dei*. Jung passou a pensar que estando o *Self* presente no estrato coletivo, ele trazia imagens religiosas de uma era pré-cristã no inconsciente de cada indivíduo, sendo a base que molda todo o comportamento religioso. Cada arquétipo corresponde a um tipo de consciência específica, o *Self* no caso, corresponde ao sagrado. É através dele que se pode contatar e experimentar de forma imediata e direta as imagens religiosas. Jung chama-as de imagens religiosas pré-cristãs ou pagãs pelo fato de tais símbolos não serem imagens simbólicas exclusivamente do cristianismo. São imagens pagãs por aparecem com a mesma frequência em outras religiões muito antes do cristianismo e até mesmo depois dele.

[...] é preciso lembrar que as imagens cristãs a que aludi⁵⁰ não são exclusivas do Cristianismo (embora este lhes tenha conferido uma marca e plenitude de sentido que dificilmente podem ser comparadas às de outras religiões). Com a mesma frequência encontramos essas imagens nas religiões pagãs. Além disso, elas podem reaparecer espontaneamente, em todas as variações possíveis, como fenômenos psíquicos, do mesmo modo que no passado remoto provieram de visões, sonhos e estados de transe (JUNG, 1987, p. 51).

Assim, o *Self* por ser antes do cristianismo produz imagens religiosas iguais e ao mesmo tempo diferentes das dos símbolos cristãos. Nesse

50 Os símbolos a que Jung se refere são: o Homem-Deus, a cruz, a concepção virginal, a Imaculada Conceição, a Trindade, etc. É freqüente o senso comum pensar que tais símbolos pertencem somente ao cristianismo. As evidências comprovam que eles são encontrados em muitas outras religiões pagãs muito antes do cristianismo entrar em cena na história.

caso, a base religiosa do homem não começa no cristianismo, mas está no *Self*. Porém, este último pode servir-se do primeiro para manifestar suas mensagens simbólicas. Um exemplo disso seria o capítulo V do livro *Aion* que fala de “Cristo como símbolo do *si-mesmo*”⁵¹.

As evidências catalogadas por Jung de seu trabalho com os pacientes e suas viagens transculturais mostravam de fato reminiscências religiosas no inconsciente de um culto ao sol. É admitido por alguns que esse culto solar foi um dos primeiros a serem realizados pelos homens primitivos, sendo o sol visto como um símbolo do sagrado que poderia ser vivenciado dentro da própria pessoa. Ele, comentando sua viagem ao Quênia e Uganda, fala da relação religiosa desses povos com o sol⁵². Eles viam o Sol como se fosse o Deus deles. Dessa relação que se dava todas as manhãs ao acordarem e se dirigirem ao sol com gestos e palavras, Jung infere que “o instante em que a Luz se faz é Deus. Esse instante é libertador. É a experiência primitiva do momento vivido que já se perde e esquece quando se pensa que o Sol é Deus” (1963, p.237). Esta experiência primitiva, chamada também de experiência original ou primordial do homem com o sagrado que habita nele, dá-se por meio de uma imagem.

Na psicologia posterior de Jung, a mais gritante remanescência desse culto é o conceito do *self*, que na maioria das vezes representa a si mesmo como uma imagem de Deus ou uma vivência do deus interior na fórmula de um círculo ou de uma mandala [...] (NOLL, 1996, p.151).

Richard Noll* continua dizendo que as primeiras teorias e o primeiro método psicológico de Jung talvez possam ser vistos como um retorno anticristão à mitologia e ao culto solares, um retorno que se baseava em crenças românticas a

⁵¹ Cf. JUNG, 1982, p.34 et seq.

⁵² Cf. Memórias, Sonhos e Reflexões, 1963, p. 237.

* Foi um crítico de alguns aspectos da teoria junguiana. Paradoxalmente um admirador das grandes contribuições que o psicólogo suíço deu à cultura e ao pensamento religioso do século XX.

respeito da religião natural dos antigos povos⁵³. Com isso, a teoria psicológica analítica embora científica, acabou por fazer desde o início um resgate do tema do sagrado, da espiritualidade humana. Em certo sentido, com este resgate, pode-se dizer que Jung lançou os fundamentos de uma base científica da fé religiosa.

Byngton* diz:

é preciso reconhecer, porém, que a genialidade de Jung, ao formular o conceito de arquétipo e enraizar na psicologia todos os setores criativos e doentes da cultura, chegou a uma descoberta essencial, que afrontou radicalmente cientistas e religiosos aos torná-los para sempre inseparáveis. Trata-se da descoberta do Arquétipo Central ou *Self*, responsável na mente pela representação da totalidade [...] (Rev. Viver mente&cérebro, 2002, p. 7).

Tal descoberta abriu caminhos para reunir a emoção e a razão na busca do sagrado, característico do fenômeno religioso do homem em todas as expressões da cultura. O que em Freud foi descartado por ser visto como patológico e considerado uma ilusão que teria como futuro o desaparecimento, em Jung ressurge com um vigor tremendo. Sabe-se muito bem que sua ênfase ao sagrado foi grandemente marcada pelos fatores históricos do fim do século XIX e pelos estudos comparativos da religião que logo abaixo serão vistos, mas sobretudo e principalmente pelas descobertas empíricas que fez afirmando a existência de uma função religiosa no inconsciente. É com a teoria dos arquétipos que nasceu sua compreensão da experiência religiosa imediata ou natural, a manifestação da imagem de Deus na mente humana, ou como o próprio Jung também chamava: a manifestação espontânea do elemento psíquico transcendente: a *imago Dei*.

Para ampliar a compreensão do aspecto religioso ou sagrado em sua teoria, e o porquê deu tamanha atenção à experiência religiosa do indivíduo,

⁵³ Cf. NOLL, 1996, p.150.

* Carlos Amadeu Botelho Byngton é médico psiquiatra, educador, historiador e analista junguiano graduado pelo Instituto C. G. Jung de Zurique. É membro fundador da Sociedade Brasileira de Psicologia analítica e membro da sociedade Internacional de psicologia analítica. Cf. tais dados biográficos na Revista Viver Mente&cérebro. 2002, p. 15).

faz-se necessário saber um pouco sobre quadro histórico do final do século XIX e as concepções de Mircea Eliade e Rudolf Otto a respeito da religião. Estes aspectos contribuíram em muito, tanto para a formação religiosa do próprio Jung quanto de sua teoria. A importância de se saber o quadro histórico do final do século XIX se deve ao fato de Jung estar em formação acadêmica nessa época em que se apregoava uma espiritualidade individual longe das instituições eclesiásticas. Quanto às concepções religiosas de Mircea Eliade e Rudolf Otto, deve-se ao fato de Jung ter buscado apoio histórico no estudo dos símbolos religiosos encontrados por ele no psiquismo humano. Sua idéia da religião se baseia nas concepções desses dois estudiosos buscando ordenar historicamente suas observações psicológicas.

Sempre Jung procurou fazer uma conexão histórica de suas descobertas para que as mesmas não passassem de mera curiosidade suspensas no ar. Muito mais do que isso, procurou confirmá-las como fatos históricos manifestados em diferentes épocas pelo espírito humano, razão pela qual estudou o *gnosticismo*, a alquimia, a astrologia, o espiritismo, os místicos, a filosofia, a teologia e, principalmente, nos últimos anos de vida, a história comparada das religiões realizada por Eliade e Otto. Cabe aqui enfatizar que o pensamento religioso de Jung não emerge com esses dois grandes estudiosos das religiões. Sua formação, pensamento, tendência e concepção religiosa começam em sua própria casa como filho de pastor, na sua infância com os sonhos reveladores que teve. Porém, é na troca com esses dois autores que Jung mostrará a relação dos símbolos produzidos pelo inconsciente com o aspecto religioso ou sacro.

Dessa forma, o resgate que a psicologia analítica faz do sagrado será ampliado a partir do contato com esses pontos a serem percorridos doravante.

ASPECTOS HISTÓRICOS - FINAL DO SÉCULO XIX

Dentro dos aspectos intelectuais e filosóficos desse fim de século, tem-se Goethe. Não se faz necessário falar muita coisa para saber que ele ocupou um lugar de proeminência na cultura européia. “[...] ele era, em todos os aspectos, um gênio extraordinariamente dotado e criativo que influenciou todas as facetas culturais de sua época” (NOLL, 1996, p. 28). Car Gustav Carus juntamente com Von Hartmann foram outros filósofos da era romântica. Eram filósofos especulativos e metafísicos dessa era que Contribuíram em muito para a idéia junguiana do inconsciente coletivo⁵⁴. Identificaram em sua filosofia o inconsciente como um deus criador do mundo e, segundo Jung, “nada mais fizeram do que sintetizar todas as doutrinas do passado, as quais, com fundamento na experiência interior, encararam a misteriosa força atuante como deuses personificados” (1990, p. 89). Carus era admirado por Goethe e pelo próprio Jung. Ele foi um expoente da anatomia comparada, e insistia na existência de uma *essência divina* nas coisas e, que esta, só poderia ser percebida pela intuição. Há também Charles Darwim (1809-1882) com sua teoria evolucionista que fazia nascer o estudo da biologia evolutiva e o desmoronamento da doutrina religiosa *criacionista*. Na segunda metade do século, sua teoria evolucionista estava disseminada a ponto de quase todos os centros de estudos saberem da sua tese. A publicação de “A origem das espécies graças à seleção natural” foi impactante como o é até os dias hodiernos.

Dentro do aspecto teológico, a própria teologia protestante alemã passava por um momento de repúdio ao mito cristão, preocupando-se mais com a figura histórica de Jesus. O secularismo atuou fortemente sobre a insatisfação entre

⁵⁴ Cf. a própria confissão de Jung em seu livro “Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo”, 2003, p.15.

os crentes europeus; este processo se iniciou no século XVIII com o Iluminismo, e prosseguiu no século XIX com o positivismo e o evolucionismo. As fundações do mito cristão foram não só desafiadas, como colocadas em cheque como nunca havia acontecido. Houve então, uma redução do cristianismo a um mito inventado. Além desses, tem também Friedrich Nietzsche não menos importante que os demais, e que nessa época proclamava a morte de Deus. Com respeito a Nietzsche, Jung diz:

Ao dizer: “Deus está morto”, Nietzsche enunciou uma verdade válida para a maior parte da Europa. Os povos sofreram sua influência, não porque ele tenha constatado tal fato, mas porque se tratava da confirmação de um fato psicológico universalmente difundido. As consequências não tardaram em aparecer: o obscurecimento e a confusão trazida pelos “ismos” e a catástrofe. Ninguém soube tirar a conclusão do que Nietzsche anunciara (1987,p. 98).

O que Jung quer dizer é que a morte a qual Nietzsche se referia não era a morte de Deus propriamente dita, mas do mito que até aquele momento era pregado. Houve nessa época a necessidade de um ressurgimento do valor que daria sentido à vida. Porém, o mundo que ouviu o anúncio: “Deus está morto” não soube o que Nietzsche quis dizer de fato, o que gerou um mal estar generalizado. Porém, Richard Noll diz que o *nietzschianismo* acabou por ser em parte causador, e em parte beneficiário de um desgaste generalizado das crenças estabelecidas. Nesse sentido, pode-se pensar que muito longe de matar a sede pela religião, as idéias de Nietzsche foram motivos impulsionadores para a busca de uma religiosidade pessoal. Diante dos desgastes das instituições religiosas, da esterilidade de uma espiritualidade eclesiástica, a tendência na busca por um novo sentido foi trilhar o caminho de uma espiritualidade interior e pessoal.

Ainda há o filósofo Arthur Schopenhauer, entre outros, com a filosofia pessimista. Quanto a Schopenhauer e à sua filosofia, o próprio Jung o cita em seus livros, principalmente no “Memórias, Sonhos e Reflexões” dizendo:

O grande achado de minhas investigações foi Schopenhauer. Pela primeira vez ouvi um filósofo falar do sofrimento do mundo, que salta aos olhos e nos oprime [...] Encontrara, enfim, um homem que tivera a coragem de encarar a imperfeição que havia no fundamento do universo (1963, p. 71).

As artes plásticas também estavam sofrendo profundas transformações nessa época. Refletiam a obsessão pelos temas de decadência e de morte. Através das publicações Sociedade Teosófica, a literatura vendida disseminou as grandes filosofias do Oriente que eram destiladas em bloco para a civilização ocidental, tais como: liturgia *mitraista*, o *gnosticismo*, a alquimia, o hermetismo e os vários cultos-mistérios helenísticos.

Todas essas idéias estavam em ebulição, impactando o momento histórico do fim de século. A música, principalmente a de Richard Wagner (1813-1883), compositor alemão com a sua ópera "o crepúsculo dos deuses" mostrava o sentimento de decadência, morte e descrença. A parapsicologia também merece a atenção aqui, pois nesse fim de século, teve proeminência. Acreditava-se que os transe mediúnicos eram meios ou formas de se estudar ou sondar o inconsciente. NOLL diz que "no curso de medicina, Jung leu muito da literatura sobre parapsicologia, e em 1902 sua tese de doutorado citava a obra de Myers e outros expoentes dessa mesma tendência" (1996, p.36). Em 1900 Jung especializa-se em psiquiatria e fora trabalhar na clínica psiquiátrica de Burgholzli. Em 1902, como foi dito, defendeu a tese de doutorado com o título "Sobre a psicologia e a patologia dos chamados fenômenos ocultos"⁵⁵. Esta tese confirmará e mostrará o profundo interesse e conhecimento não só de Jung, mas de todo o mundo vigente por essa tendência parapsicológica.

⁵⁵ Cf. essa informação das datas foi tirada da Revista Viver Mente&cérebro, 2002, p. 5 na cronologia da vida de Jung.

O ocultismo, os estudos da mitologia comparada também tiveram seu espaço nesse cenário. Com isso, nasceu desejo generalizado de se resgatar a religiosidade natural dos primeiros povos, como por exemplo, o culto ao sol.

Associado a tudo isso, ou como consequência de todos esses fatores, houve nesse fim de século, um repúdio às religiões tradicionais, principalmente ao cristianismo e ao judaísmo por oferecerem a idéia de um Deus distante, transcendente e absoluto. Esse é o cenário bastante conturbado que o fim de século XIX vivenciou, cujo impacto na sociedade e no mundo dessa época pode ser resumido assim nas palavras de Richard Noll:

Jung nasceu e cresceu num período da história européia que refere-se a si mesmo como o fim de século- o *fin de siècle*. Era uma época de agitação cultural e conflito de gerações em que forças opostas de racionalidade e irracionalidade, progresso social e degenerescência hereditária, positivismo e ocultismo se chocavam [...] (1996, p. 31).

Noll continua comentando que no fim desse século, como consequência de tantas mudanças, houve muita gente buscando renovação em vários aspectos: cultural, social, político e, sobretudo, renovação espiritual. Um renascimento que não se encontrava nem no judaísmo, nem no cristianismo e muito menos nos movimentos políticos⁵⁶. Nessa época, as religiões tradicionais tinham cada vez menos respostas para as aflições espirituais das pessoas e menos crédito.

Em consequência deste desarranjo ou desestruturação, houve movimentos anti-cristãos e extra-cristãos procurando o caminho de uma religiosidade pessoal, natural ou individual que passasse a dar não só sentido, mas que preferisse a intuição em relação a uma religião racional e estéril. Noll, ao falar sobre esta situação religiosa que, por sinal, era objeto de observação atenta dos sociólogos, diz citando Durkheim:

⁵⁶ Cf. Richard Noll, 1996, p. 65.

A tendência fim-de-século a movimentos extra-cristãos ou anticristãos que advogavam a religião pessoal foi comentada por outros sociólogos além dos alemães Tonnies e Weber. Na França, Emile Durkheim (1858-1917) observou [...] “Essas religiões individuais não são apenas muito freqüentes na história; hoje muitos já perguntam se elas não estão destinadas a ser a principal forma de vida religiosa e se não chegará o dia em que não haverá nenhum outro culto além daquele que um homem oficia livremente dentro de si mesmo (NOLL, 1996, p. 67).

Diante de tudo isso, Carl Gustav Jung, como um culto europeu de seu tempo, não esteve alheio a esses processos, pelo contrário, os conhecia muito bem e sofreu os seus efeitos. Conhecia muito bem todos esses processos, pois há evidências de que possuía em sua biblioteca particular livros que versavam sobre todos esses assuntos. Ele mesmo confirma a impressão que teve desse fim de século:

Mas uma coisa me parece certa: o estado de espírito geral do europeu mostra mais ou menos por toda parte uma ausência inquietante de equilíbrio. Não se pode negar que vivemos em uma época de grande agitação, de nervosismo, de atividade mais ou menos desordenada e de notável desconcerto em tudo que se refere às concepções do mundo (JUNG, 2003, p. 81).

Jung não só conhecia os processos, as agitações e a inquietude existencial, filosófica e científica, como foi grandemente marcado por elas. Ele é um homem de seu tempo. Sua formação acadêmica se dá nessa época. O aspecto que mais interessa aqui dessa breve alusão histórica é que nesses dias do século XIX, e daí por diante, haveria a busca por uma religiosidade não eclesiástica, mas pessoal, individual. Como não se encontrava apoio espiritual nos edifícios externos, era momento de redescobrir o caminho de uma nova espiritualidade, de um renascimento individual. Essa breve, mas importante, alusão histórica sobre o fim do século XIX mostra em que cenário histórico se deu a formação acadêmica de Jung, e a sua tendência em olhar de forma diferente a própria religião e o seu significado. Pouquíssimas obras a respeito dele o colocam nesse contexto histórico do fim de

século. Vê-lo como um homem inserido nesse cenário é uma das chaves fundamentais para entender o resgate que sua obra e a sua vida farão do sagrado fora dos arraiais religiosos⁵⁷.

Se havia falta de apoio nas confissões tradicionais, Jung partirá daí para posteriormente propor, baseado em seus estudos, uma volta para o sagrado, um salto para o sagrado tendo como alvo e resposta à própria alma humana, o interior do indivíduo na busca de uma religião pessoal. O contexto histórico em que nasceu e cresceu buscava uma forma de religião e renascimento em certo sentido fora das instituições tradicionais petrificadas, indo para o âmbito pessoal, individual. Como não dá para negar que os homens são também produtos da cultura, o ambiente em que vivem exerce força, pressão sobre o que pensam e sobre o que se fazem⁵⁸, o fim de século contribuiu para que Jung trilhasse o caminho da religiosidade pessoal.

Daqui para frente, mostrar-se-á as concepções religiosas de Mircea Eliade e Rudolf Otto, escritores com quem Jung dialogou não somente para relacionar seu conceito de religião, mas para dar sustentáculo histórico à simbologia por ele encontrada nas profundezas do inconsciente de seus pacientes e de si mesmo. A formulação do conceito de religião de Jung foi também grandemente

⁵⁷ Para ampliar a compreensão e se aprofundar ainda mais no quadro histórico do fim do século XIX,

marcada e melhor elaborada pelas idéias de Mircea Eliade e Rudolf Otto. Ambos estudaram a religião não a partir de pontos filosóficos ou racionais, mas do ponto de vista dos símbolos e de uma experiência pessoal possível de ser vivenciada pelo indivíduo. Para eles, essa experiência religiosa imediata só poderia ser pressentida e percebida pelos sentimentos.

MIRCEA ELIADE

Eliade nasceu na Romênia em 1907 e foi para Paris após a 2ª Guerra Mundial. Em 1957 foi nomeado professor de história das religiões na Universidade de Chicago, onde permaneceu até a sua morte, 1986. Suas obras incluem história das religiões, filosofia e poesia. São consideradas obras clássicas com um forte impacto no pensamento contemporâneo tendo servido de base para trabalhos e fonte de pesquisas para numerosos estudiosos interessados no campo do fenômeno religioso. Como historiador das religiões, prestou um grande serviço à humanidade, especialmente àquelas pessoas e àquelas ciências interessadas no estudo da religião. Mostrou que nas culturas mais primitivas e arcaicas pode-se perceber a presença dos sentimentos e dos comportamentos religiosos. A visão do comportamento do *homo religiosus* e seu universo mental não pode ser confundida e muito menos confinada à história do cristianismo. Ela é antes desse, e somente o contato com as culturas arcaicas, folclóricas é que se pode reconhecer as infinitas situações ou comportamentos religiosos do homem.

Segundo a Revista Viver mente&cérebro,

São numerosas as afinidades entre a psicologia de Jung e a história das religiões praticada por Mircea Eliade. Eles foram assíduos freqüentadores das conferências interdisciplinares de Eranos, em Ascona, o que lhes permitiu travar uma intensa troca de idéias ao longo dos anos 50. Tinham em comum temas específicos de estudo, como o *xamanismo* e a alquimia [...] (2002, p. 60).

Eliade trabalhou com a perspectiva do *homo religiosus*, ou seja, a de que o indivíduo tem uma tendência a experimentar sentimentos religiosos. A religião para ele é uma função da mente humana adquirida e elaborada no decorrer da história dos homens. O homem é religioso por uma questão histórica, pois os seus ancestrais tiveram experiências religiosas primordiais, comportamentos religiosos que foram transmitidos inconscientemente. Em outras palavras, Eliade advoga que as experiências religiosas são vivenciadas por já existirem a priori no inconsciente da humanidade. Vê-se aqui, uma correlação com a idéia dos arquétipos(determinadas disposições que existem a priori) proposta por Jung, ficando claro as trocas que ambos fizeram no campo da religião. Falando sobre o fato do homem ser religioso, Eliade diz:

Além do mais, grande parte de sua existência é alimentada por pulsões que lhe chegam do mais profundo de seu ser, da zona que se chamou de inconsciente. Um homem exclusivamente racional é uma abstração, jamais o encontramos na realidade. Todo ser humano é constituído, ao mesmo tempo, por uma atividade consciente e por experiências irracionais. Ora, os conteúdos e as estruturas do inconsciente apresentam semelhanças surpreendentes com as imagens e figuras mitológicas [...] os conteúdos e estruturas do inconsciente são o resultado das situações existenciais imemoriais [...] e é por essa razão que o inconsciente apresenta uma aura religiosa (2001,p. 170-171).

A expressão aura vem do latim “aura” que significa sopro, brisa, zona luminosa em torno de um objeto. Ao utilizá-la, fica evidente que para Eliade a religião está “oculta” nas trevas do inconsciente do homem⁵⁹; significa dizer que as possibilidades de vivenciar uma experiência religiosa estão presentes nele mesmo. Com isso, ele acredita na existência de uma unidade fundamental das experiências religiosas em todas as religiões, a saber: a relação com a divindade, com um ser que é transcendente, algo que é irracional, não humano, impossível de ser definido. O fenômeno religioso, das manifestações religiosas só podem ser apreendidos dentro

⁵⁹ Cf. Eliade, op. cit. p. 173.

da escala religiosa, ou seja, pelos sentimentos. Eliade diz: “Querer delimitar este fenômeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela lingüística e pela arte, etc, é traí-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e de irreduzível, ou seja, o seu caráter sagrado” (2002, p.1) A relação que pode ser estabelecida entre o homem e a divindade ocorre a partir das *hierofanias*, que na acepção mais larga do termo, significa qualquer coisa que torna manifesto tudo quanto é sagrado, ou que algo de sagrado se nos revela.

Este sagrado não é o Deus dos filósofos e nem o da teologia, não é uma idéia, ou uma noção abstrata, ou ainda uma alegoria moral. Pelo contrário, é um poder terrível que se apodera do homem. A expressão terrível é no sentido de causar espanto e silêncio na pessoa que a vivencia. Essa noção terrificante do sagrado está marcada pelo conceito que Rudolf Otto descreveu. Percebe-se uma íntima relação de Eliade com Otto na utilização dos termos empregados para conceituar o sagrado e a religião. Em seu próprio livro, Eliade dá a seguinte explicação:

Na obra *Das Heilige*, Rudolf Otto esforça-se por clarificar o caráter específico dessa experiência terrífica e irracional. Descobre o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, dessa majestas que exala uma superioridade esmagadora de poder, encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, em que se expande a perfeita plenitude do ser (2001, p.16).

Embora mais adiante sejam dadas explicações também sobre Rudolf Otto e Jung, de imediato, pode-se dizer que para esses três, o sagrado se manifesta sempre como uma realidade inteiramente distinta das coisas e das realidades naturais impondo-se à consciência, provocando um sentimento de temor. Ao dizer que o sagrado repousa “oculto” no inconsciente, Eliade quer mostrar que a religião ou sagrado é uma expressão natural e corrente da alma humana que até pode ser camuflada, mutilada, degradada, mas que o homem jamais poderá extirpa-

la de si mesmo. Ela o possui ainda que este não se dê conta. O homem de forma geral:

[...] conserva os vestígios do comportamento do homem religioso. Faça o que fizer, é um herdeiro. Não pode abolir definitivamente seu passado, porque ele próprio é produto desse passado. É constituído por uma série de negações e recusas, mas continua ainda a ser assediado pela realidade que recusou e negou (ELIADE, 2001, p.166).

Enfim, Eliade colaborou para a noção do sagrado em Jung; por outro lado, sempre manifestou o seu encanto pessoal e teórico pelo fundador da psicologia analítica que, segundo ele, o maior mérito foi o ter “ultrapassado a psicanálise Freudiana partindo da própria psicologia e ter assim restaurado o significado espiritual da Imagem” (ELIADE, apud, Rev. Viver mente&cérebro, 2002, p. 60)⁶⁰.

RUDOLF OTTO

O pensamento de Rudolf Otto à semelhança do de Eliade, marcará igualmente a concepção junguiana da religião. Quem ler o livro “Psicologia da Religião” de Jung e os primeiros 5 capítulos do livro “O Sagrado” de Otto perceberá nitidamente os empréstimos que Jung faz dos termos utilizados por Otto para conceituar a religião e o sagrado. A simbologia e as imagens psíquicas que Jung catalogou encontraram validação e corroboração na idéia do sagrado desenvolvida por Otto. Viu-se que elas possuíam um significado religioso, como parece ser

⁶⁰ Reconhece-se com toda humildade e consciência que o pensamento de Mircea Eliade não se reduz a essas poucas páginas referidas a ele aqui. Poucas páginas de forma intencional porque o intuito de se ter introduzido Mircea Eliade neste trabalho foi apenas para situar o leitor de que ele e Jung foram contemporâneos no estudo comparado das religiões. Um outro fator foi porque o pensamento religioso de Jung será grandemente marcado pela concepção que Eliade construiu ao longo de muitos anos em que esteve estudando com afinco a história das religiões. Para conhecer melhor quem foi este extraordinário historiador das religiões e aprofundar-se no seu pensamento, recomenda-se a leitura dos livros: “O Sagrado e Profano”, São Paulo, 2001 e o “Tratado de História das Religiões”, São Paulo, 2002, ambos de sua autoria e publicados pela editora Martins Fontes.

segundo mesmo disse, que toda manifestação espontânea dos arquétipos tem um significado sacro.

Rudolf Otto foi um escritor de grande refinamento psicológico agregado a uma dupla formação como teólogo e historiador das religiões. Tal como Eliade, ele não se deu ao interesse de estudar as idéias de Deus e da religião do ponto de vista dessa ou daquela denominação. Seu esforço foi de aplicar-se ao estudo das modalidades da experiência religiosa. Negligenciou intencionalmente o lado racional e especulativo de religião, voltando-se sobretudo para o aspecto do sentimento. Ele conceituou o sagrado como uma força que se impõe ao homem provocando mudanças em seus sentimentos e em suas emoções, podendo ser pressentida somente através dos sentimentos. Como já foi dito em outra parte, os sentimentos pertencem à categoria válida para apreender o significado religioso.

Dentro de uma perspectiva breve, porém não superficial, o conceito de religião que Rudolf Otto discorre em seu livro está focado para a categoria do sentimento em oposição à categoria do racional. Ele assim diz:

Entre o racionalismo e a concepção contrária há, sobretudo, uma diferença qualitativa que reside na tendência de espírito e nos sentimentos de que é feita a piedade. Trata-se de saber se na idéia de Deus o elemento racional supera o elemento irracional ou até o exclui completamente, ou se é ao contrário que acontece (OTTO, Ed.70, p.11).

Dessa citação pode-se comentar algumas coisas essenciais no seu conceito de religião. Primeiramente o aspecto racional. Rudolf Otto não acredita que os conceitos racionais, lógicos e “absolutos” da linguagem, insuficientes e limitados como são, possam definir o sagrado. Para ele, o sagrado é inacessível e inconcebível, pois sua natureza e essência são incomensuráveis. Salienta que a religião não se esgota com enunciados racionais ou com as especulações metafísicas.

Quanto a isso, ou seja o sagrado, fala que “esta categoria é complexa: compreende um elemento com uma qualidade absolutamente especial, que escapa a tudo o que chamamos racional, constituindo, enquanto tal, um arrêton, algo de inefável” (Ibid, p. 13). Otto previne e conduz o seu leitor a não ter uma apreciação errônea da religião acreditando que os predicados racionais utilizados nas religiões e nas doutrinas esgotem a essência da divindade. Em outras palavras, chega a dizer que uma divindade compreendida não pode ser uma divindade. Se é divino, necessariamente escapa à razão humana, logo, não se percebe o sagrado a partir dos enunciados da linguagem, mas somente pode ser experimentado através dos sentimentos.

Para Otto, a religião é uma experiência imediata possível de ser vivida e sentida. Chega-se a fazer uma certa diferença entre a fé nos enunciados, tais como: paz, santidade, perfeito, soberania e a experiência pessoal imediata com o sagrado. A fé em enunciados pode nada ter a ver com uma experiência religiosa, pois os enunciados podem se tornar meros objetos de fé. Crê-se mas não se sente, portanto, encontra-se na esfera do superficial. Já o impacto e a comoção que este sagrado pode produzir nos sentimentos do indivíduo é a experiência religiosa, portanto, foi para a esfera mais profunda da pessoa. O foco central aqui é a tonalidade do sentimento, das emoções naquilo que há de mais íntimo e profundo na alma humana. São os sentimentos religiosos que podem preencher a alma e comovê-la com um poder desconcertante. Torna-se evidente, dessa forma, o papel importante e fundamental que os sentimentos desempenham na relação do homem com o sagrado. Este sagrado, “uma vez que não é racional, isto é, que não pode desenvolver-se por conceitos, não podemos indicar o que é a não ser observando a reacção do sentimento particular que o seu contacto em nós provoca” (Ibid, p. 21). É

a partir daqui que Rudolf Otto conceitua a religião como algo irracional, ou seja, que ela transcende em relação às nossas categorias mentais. Não somente isto, mas que este sagrado é inatingível, como também supra-racional e, até mesmo, anti-racional.

Quanto ao conceito de Deus, deve ser dito que para Otto, religião, sagrado, Deus, espírito, demônio são sinônimos e não importa que outro nome receba ou seja dado. Ele não fala de algo com existência metafísica quando usa essa terminologia. Ele usa tais termos para designar uma força que se impõe ao homem. O que é fato, é a existência de uma força que se impõe ao homem e se revela a ele independente de sua vontade. Esta força é uma unidade em todas as religiões, um princípio vivo e atuante nos homens. Otto acredita que há no homem uma idéia de algo que existe real e objetivamente, uma realidade dentro de si. Não procura conceituar tal realidade ou defini-la para não incorrer no erro de nivelá-la ao ponto de rebaixá-la tanto que pouco, ou quase nada, fique de si mesmo, que diminua ou enfraqueça a própria experiência desta realidade, razão pela qual Otto trabalha com a palavra *numinoso* para se referir a esse sagrado (força que se impõe).

Esse sagrado é algo *numinoso* que produz arrebatamentos e poderosas emoções no homem. Esse *numinoso* é o mistério que está escondido, uma realidade positiva, um fato da experiência tão evidente que se manifesta exclusivamente nos sentimentos e ao se manifestar ao homem, Otto diz: “Uma única expressão nos vem ao espírito para tal exprimir: é o sentimento do *mysterium tremendum*, do mistério que causa arrepios” (Ibid, p. 22). Este mistério *tremendum* gera terror, mas um terror na perspectiva do sentimento, ou seja, a presença de alguma coisa de sinistro. Este terror gera respeito e silêncio, que deixa o homem

estupefato e boquiaberto; respeito e silêncio pois sua manifestação gera nos sentimentos do homem o estado de ser somente criatura, o sentimento do nada, do apagamento humano perante o objeto cujo caráter terrificante e grande é pressentido.

Este objeto carregado de energia *numinosa* não conhece nem obstáculos, nem repouso, age e subjuga o homem sendo sentido por este, como o “totalmente outro”, uma realidade que se impõe à consciência.

Mas tal realidade, o misterioso em sentido religioso, o verdadeiro *mirum*, é, para empregar o termo que é a sua expressão mais exata, o “totalmente outro” (*thateron*, o *anyad*, o *alienum*), aquilo que nos é estranho e nos desconcerta, o que está absolutamente fora do domínio das coisas habituais, compreendidas, bem conhecidas e, por conseguinte, “familiares”; é o que se opõe a esta ordem de coisas e, por isso, nos enche do espanto que paralisa (Ibid, p. 39).

A religião, então, para Otto é a oposição dos sentimentos em relação à razão, a oposição entre ser dominado pelo *numinoso* em relação a querer dominá-lo, é a oposição entre a “compreensão” e a inacessibilidade do sagrado. Mais do que isso, a religião é a oposição entre a experiência imediata pessoal em relação à fé ou crença nos enunciados racionais.

Uma coisa é acreditar na existência do supra-sensível, outra é fazer dele uma experiência vivida; uma coisa é ter a idéia do sagrado, outra é percebê-lo e descobri-lo como um *facto activo* e operante que se manifesta pela sua ação (Ibid, p. 185).⁶¹

⁶¹ Mesma coisa dita a respeito de Eliade deve ser também falada sobre Rudolf Otto. Reconhece-se que o seu pensamento a respeito do sagrado ou da religião não foi exaurido nessas páginas aqui descritas. Tão somente extraiu-se o essencial de suas noções para que o leitor pudesse perceber o quanto o pensamento religioso de Jung caminha paralelamente ao de Otto. Muito mais do que caminhar paralelamente, Jung fez empréstimos terminológicos de Otto para elaborar melhor suas descobertas das imagens religiosas manifestadas pelo inconsciente. Para enriquecer o conhecimento a respeito do sagrado em Rudolf Otto, indica-se a leitura do livro “O Sagrado”, ed. 70, Rio de Janeiro, considerada uma obra clássica no estudo da religião. É por assim dizer, quase que obrigatória a leitura desse livro por todo aquele que deseja se dedicar à pesquisa do fenômeno religioso característico do homem: o sagrado.

No próximo tópico, “O sagrado em Jung” perceberá correlações da concepção junguiana da religião e estas duas concepções descritas até agora.

A RELIGIÃO EM JUNG

Além dessas perspectivas traçadas acima, o resgate do sagrado por Jung se dará também por uma questão científica, ou no dizer do próprio Jung, uma questão empírica, fenomenológica. Ou seja, constatou-se através das suas observações que o inconsciente de seus pacientes expressava imagens religiosas. Nesse caso, a religião e a possibilidade de vivenciar o sagrado passariam a ser vistas como uma experiência real do indivíduo e no indivíduo a partir da imago Dei- uma imagem de Deus proveniente do inconsciente coletivo. Ele defendeu tal imagem de um ponto de vista científico,

Com isso, Jung introduziu a possibilidade de estudar a religião enquanto manifestação psicológica, distinguindo a psicologia das religiões da teologia. Aqui não se disputa a existência de Deus, mas pode-se afirmar que a idéia de que um deus está presente na psique humana é instintiva e, portanto, comum a toda humanidade (Rev. Viver mente&cérebro, 2002, p. 42).

Tal imagem seria produzida a partir do pensamento simbólico⁶², fantástico, irracional que se expressa por imagens. Esse pensamento simbólico é encontrado nos sonhos, nas crianças, nos povos primitivos e, em especial, nas pessoas com desordens psicóticas. “As antigas imagens dos deuses, e mesmo o pensamento em geral, mas de modo particular o pensamento *numinoso*, têm sua origem na *experiência vital*” (JUNG, 2003, p. 61). Assim, a imagem de Deus, ou imagem *numinosa* é muito mais uma expressão natural de processos inconscientes

⁶² Para Jung, há duas formas de pensamento: o pensamento orientado, racional e focalizado, cujos meios seriam as palavras; e o pensamento simbólico, alógico e fantástico, que é irracional e se expressa por imagens. O próprio Jung diz que “o pensamento orientado constitui uma aquisição relativamente tardia da humanidade” (JUNG, 2003, p. 61).

do que o resultado de uma operação racional. O pensamento simbólico produz um material religioso, pré-cristão, semelhante ao que era manifestado pelos ancestrais primitivos em suas experiências com a divindade. Essa divindade, de conteúdo pré-cristão, tinha como símbolo representativo o sol e, muitas vezes, o próprio sol era visto como a imagem divina interior, que se manifestava nessa forma circular. Seria uma espécie de deus solar interior. Isso faz ligação com o símbolo da mandala que começara a ser desenhado por Jung em 1916. A palavra mandala, provinda da Índia, significava círculo. “As mandalas, na forma de ícones religiosos são usados para inúmeros fins, acredita-se porém, que originalmente elas representavam o Sol” (NOLL, 1996, p. 265).

Em 1911 Jung já acreditava na existência de um deus interior em forma de sol. Porém, ele mesmo diz que passou a observar tais conteúdos de forma sistemática desde 1914 e que só foi publicar algo dessa natureza temática somente depois de 14⁶³ anos de estudos. É compreensível que ele tenha levado todo esse tempo para publicar o material comprobatório de uma imagem de Deus no inconsciente, pois como conciliar a imagem de Deus com a ciência? Como conciliar a imagem de Deus com a visão tradicional que as religiões tinham? Se mesmo depois de 14 anos de estudo Jung foi duramente criticado, imagine se tivesse publicado logo no início de suas descobertas. Mesmo depois de tanto tempo, tais publicações lhe custaram inúmeros adjetivos. Ora Jung era chamado de místico em relação aos critérios científicos, e ora era chamado de herege por ir num caminho diferente das tradições. O próprio Jung, em sua resposta a Martin Buber, fala sobre outros termos que lhe fornecemos - ~~notáveis~~ tais

materialista. Rebatia ou se defendia disso de várias formas. Uma delas foi citando uma opinião expressa a seu respeito no Jornal British Medical de 09 de fevereiro de 1952 que dizia: “primeiramente os fatos depois a teoria: eis a tônica da obra de Jung. Ele é um empirista antes e acima de tudo” (JUNG, 2003, p. 104). Uma outra defesa que fez contra todas essas adjetivações dirigidas à sua pessoa e suas obras foi a seguinte:

Se levarmos em consideração o fato de que a idéia de Deus é uma hipótese “não-científica”, não será difícil compreender por que os homens esqueceram de pensar nessa direção. E mesmo que tivessem alguma fé em deus, repeliriam a idéia de um “Deus interior”, devido à sua educação religiosa, que sempre depreciou esta idéia, acusando-a de “mística”. Entretanto, é esta idéia “mística” que se impõe à consciência através de sonhos e visões. Como meus colegas, vi tantos casos que desenvolveram tal espécie de simbolismo, que não é mais possível pôr em dúvida sua existência (JUNG, 1987, p. 63 e 64).

Embora Jung tenha falado muito a respeito dessa imagem de Deus no inconsciente e tenha usado a palavra “Deus” mais de seis mil vezes⁶⁴ em seus escritos, sua intenção não foi a de comprovar a existência metafísica de Deus. Ele mesmo dizia que o intelecto humano nunca poderia resolver a questão da existência de Deus e mais, que tal questão era irrespondível.

Incorreria em erro lamentável quem considerasse minhas observações como uma espécie de demonstração da existência de Deus. Elas demonstram somente a existência de uma imagem arquetípica de Deus, e na minha opinião, isso é tudo o que se pode dizer, psicologicamente, acerca de Deus. Mas como se trata de um arquétipo de grande significado e poderosa influência, seu aparecimento, relativamente freqüente, parece-me um dado digno de nota [...] (Ibid, p. 64).

Percebe-se, então: o que Jung fez foi enfatizar que suas observações psicológicas provavam apenas a existência de um “Deus imagem” arquetípico com qualidade *numinosa*. Por se tratar de um arquétipo de grande significado e poderosa influência, Jung acabou por incluí-lo na categoria de experiência religiosa. Ou seja, essa imagem é um fato psíquico e não físico ou

⁶⁴ Cf. essa informação extraída do livro “Pensamentos de Jung sobre Deus”, 2002, p.10.

metafísico. A questão de ser um fato psíquico, não significa que seja falso ou irreal. Já foi dito que dentro da psicologia, os fatos psicológicos são vistos como reais e verdadeiros.

Quando a psicologia se refere, p. ex., ao tema da concepção virginal, só se ocupa da existência de tal idéia, não cuidando de saber se ela é verdadeira ou falsa, em qualquer sentido. A idéia é psicologicamente verdadeira, na medida em que existe (Ibid, p. 8).

Por ser a imagem de Deus incluída na categoria das realidades psicológicas, deve ser levada como uma experiência imediata de natureza muito primordial, e um dos produtos mais naturais de nossa vida mental. É daqui que surgirá a idéia da própria religião ser uma necessária função psicológica da mente.

Jung reconheceu como verdadeira a necessidade espiritual que anseia pela completude e aceitou imagens de completude sendo oferecidas pelo inconsciente, saindo das profundezas de sua natureza psíquica, independentemente da mente consciente (DYER, 2002, p.14).

Indubitavelmente cabe a Carl Gustav Jung o mérito de quem melhor se dedicou ao estudo do fenômeno religioso. Ele sempre levou a sério os problemas religiosos de seus pacientes⁶⁵ não só por considerá-los possíveis causas de uma neurose, mas porque viu e atestou também um funcionamento freqüente e insistente do inconsciente na produção de um material de aspecto religioso num anseio por completude.

No prefácio da edição alemã do seu livro “Psicologia e religião”, o editor diz que a problemática religiosa teve sempre um lugar de destaque nas obras de Carl Gustav Jung. O próprio Jung vai dizer que o ramo da psicologia que representava tinha a ver com a religião ou que podia dizer algo sobre a mesma⁶⁶. “Quase todos os seus escritos, especialmente os dos últimos anos, tratam do fenômeno religioso” (1987, p. VII). Essa atenção ao aspecto religioso pode ser

⁶⁵ Cf. essa posição confessada pelo próprio Jung no Livro “Escritos Diversos”, 2003, p. 83.

⁶⁶ Cf. p. 7, do livro Psicologia da Religião, 1987.

confirmada não só por aqueles que são leitores atentos de Jung, mas por ele mesmo. Num livro intitulado “Escritos Diversos”, que é uma coletânea de vários artigos e saudações a congressos feitos por ele, há a seguinte frase: “Para mim a religião é um tema de primeira ordem” (2003, p. 130). Byington, médico psiquiatra e analista junguiano pelo Instituto C. G. Jung de Zurique diz que é preciso reconhecer a genialidade de Jung ao formular o conceito de arquétipoT/gulaa51 udo

não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador” (Ibid, p.9). Encarava a religião como uma atitude natural do espírito humano; como uma observação cuidadosa de certos fatores dinâmicos concebidos como forças ou potências que atuam sobre o homem. Para Jung, a imagem de Deus não seria criação do homem, mas algo que se impõe sobre a sua vontade ou consciência. A imagem sendo *arquetípica*, já tem um lugar na psique que já existia antes da consciência, por isso, não pode ser considerada invenção humana. Acompanhando essa mesma linha de raciocínio, em outras palavras, o que Jung quer mostrar com essa afirmação de uma *imago Dei* é que “não deixamos Deus mais distante nem o eliminamos, mas o trazemos mais perto da possibilidade de ser experienciado (DYER, 2002, p. 13).

Essa imagem que tem um caráter *numinoso* é sentida *numinosamente* pela consciência como um *tremendum* e um *fascinosum*⁶⁷ demonstrando a existência de uma totalidade superior e autônoma que atua sobre o homem. Jung explica essa questão assim:

Chamo de *numinoso* aquilo que me assalta com tanta força e intensidade, qualquer que seja o nome que eu lhe dê: divino, diabólico ou determinado pelo destino. Existe aí em ação algo de mais forte, de insuperável, e com isso nos defrontamos (2003, p.118).

1987, p. 92). O homem é comandado por sua psique mais ampla do que possa imaginar. Lembrando que para Jung, não-liberdade e possessão são sinônimos⁶⁸. O arquétipo do sagrado ou a função religiosa da mente toma a direção e exerce o domínio surgindo sem permissão, sendo o homem mais a sua vítima do que o criador do impulso inconsciente. “Psicologicamente, a experiência de Deus enquanto criador representa a percepção de um impulso supra-poderoso que brota do inconsciente” (JUNG, 2003, p. 126).

De forma geral em seus escritos percebe-se que, para Jung a Religião nada tem a ver com as confissões de fé religiosas, muito embora admita que toda confissão religiosa possa ter sido fundada originalmente numa experiência de alguém com o *numinoso*. Porém, com o tempo, o mistério vivo da experiência original se perde na letra, na doutrina ou até mesmo, na convenção da igreja diluindo assim o impacto original. Por isso que o seu olhar se desvia das confissões por serem formas codificadas e dogmatizadas que, via de regra, enrijeceram dentro de uma construção complexa, perdendo a essência do mistério vivo da experiência religiosa imediata.

Conquanto Jung use a expressão religião num sentido da experiência com o *numinoso*, em alguns momentos, sempre entre aspas, as confissões são entendidas também como uma “religião”, porque elas desempenham uma importante função dentro da sociedade, mas do ponto de vista religioso, ele as entendia como um sucedâneo em grau espantoso da experiência religiosa imediata. Sucadâneo do latim *succedaneus* significa “qualquer medicamento, qualquer substância que pode substituir outra porque produz aproximadamente os mesmos efeitos” (Dic. Larousse, 1999, p. 846). Aqui reside a noção religiosa de Jung: pois o

⁶⁸ Cf. p. 91 – livro: Psicologia e Religião, 1987.

homem possuindo os bens genuínos, ou seja, a voz interior, o inconsciente, recorre a sucedâneos, no caso, um grupo adequado de símbolos envoltos num dogma ou num ritual amplamente organizado. Com respeito a essa voz interior, Jung diz: “[...] não é ortodoxa, e produz efeito chocante, por seu não convencionalismo: toma a religião a sério, coloca-a no ápice da vida [...]” (1987, p. 47).

Religião, para ele, tem a ver com uma experiência imediata do impulso supra-poderoso que surge das profundezas da alma do indivíduo produzindo um efeito e uma mudança de consciência. Essa consciência transformada passará a considerar cuidadosamente sua experiência com o *numinoso*. “Poderíamos portanto, dizer que o termo “religião” designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do *numinoso*” (Ibid, p. 10). A regra universal é a de que sempre ocorre uma modificação especial na consciência quando se tem uma experiência com o sagrado.

Essa questão da experiência ser imediata, deve-se entender que, para Jung, a experiência com o divino não necessita de mediações como por exemplo: a igreja, ou a pregação ou ainda, a própria Bíblia. Uma vez que a imagem de Deus está impressa na alma humana, o divino se manifesta e se expressa diretamente nela. É imediata, pois para Jung esse arquétipo sagrado é humanamente tão próximo e paradoxalmente tão estranho e diferente com uma atuação sumamente determinante. E ele ainda acrescenta: “é por isso que a alma religiosa sente a presença obscura da vontade divina em todas as coisas” (Ibid, p. 85).

Essa perspectiva religiosa pode ser melhor compreendida quando Jung conta que todos os seus pacientes que estavam na segunda metade da vida, portanto, por volta dos 35 anos de idade, não houve um cujo problema mais

profundo não tivesse relação com a sua religiosidade. Aliás, continua ele, todos estavam doentes por terem perdido aquilo que as religiões desde os tempos mais remotos tinham oferecido e, conclui: “[...] nenhum se curou realmente, sem ter readquirido uma atitude religiosa própria, o que evidentemente nada tinha a ver com a questão de confissão [credo religioso], ou com a pertença a uma igreja” (2003, p. 80).

A religião em Jung toma como ponto de partida o caminho da psicologia do *homo religiosus*; do homem que considera e observa cuidadosamente certos fatores que agem sobre ele e sobre o seu estado em geral⁶⁹.

A religião é uma relação com o valor supremo ou mais poderoso, seja ele positivo ou negativo, relação esta que pode ser voluntária ou involuntária; isto significa que alguém pode estar possuído inconscientemente por um “calor”, ou seja, por um fator psíquico cheio de energia, ou pode adota-lo conscientemente. O fator psicológico que, dentro do homem, possui um poder supremo, age como “Deus”, porque é sempre ao valor psíquico avassalador que se dá o nome de Deus (JUNG, 1987, p. 85-86).

Quando Jung fala da religião ser uma relação com o valor supremo e depois diz, seja este valor positivo ou negativo, refere-se ao fato de que o que atua na consciência é verdadeiro, independentemente de ser certo (positivo) ou errado (negativo) do ponto de vista das opiniões religiosas estabelecidas. Se quando o que parece um erro, desempenha uma função eficaz e mais poderosa do que algo pretensamente correto, importa que se dêem ouvidos a esse erro ou a esse aspecto negativo, pois é nele que reside a força e a vida da religião própria do homem⁷⁰. A religião como uma relação com o valor supremo, segundo Jung, ocupa o lugar na totalidade do homem, o *Self*. Uma totalidade que não pode ser delimitada e nem é

⁶⁹ Cf. essa idéia presente na p.11 do livro “Psicologia da Religião”, 1987.

⁷⁰ Cf. essa perspectiva no livro “Escritos Diversos”, 2003, p. 90.

susceptível de formulação⁷¹, só podendo ser percebida ou expressa por meio de símbolos⁷². Quando essa totalidade converte-se num simples nome, ou se formula algo sobre ela, deixa de ser um deus, conseqüentemente, deixa de ser um fator avassalador. Nele então, o essencial morre e seu poder se dissipa. Enquanto as religiões não estão mais respondendo aos anseios do homem, por quererem definir a totalidade reduzindo-a a um nome, a visão de Jung a respeito da religião propõe como uma possível solução o caminho de retorno a alma humana, ao interior desconhecido do homem onde se encontram os segredos e os últimos princípios do psiquismo. Na alma talvez não se encontre a fé, mas com certeza a experiência religiosa. Fé aqui, deve ser entendida como algo que os outros dizem ou ensinam, a experiência religiosa porém deve ser vista como aquilo que o próprio indivíduo vivencia e compreende.

Essa diferenciação é sempre feita por Jung em seus escritos. Às vezes, por meio de artifícios lógicos as pessoas e as confissões querem provar uma fé, quando na realidade se trata de compreender uma experiência com o divino. Essa distinção fica mais clara no livro “Memórias, Sonhos e Reflexões” quando Jung mostra o quanto seu pai, pastor protestante, cria piamente em Deus, mas não O compreendia. Ele dizia que seu Pai não esteve em condições de aprender ou compreender a experiência ou a vivência imediata de Deus. Uma frase dele em relação a seu pai diz: “Eu compreendi que a fé, tão enaltecida, lhe pregara uma peça fatal, não somente a ele, mas à maioria das pessoas sérias e instruídas que eu conhecia. O pecado capital da fé parecia residir no fato de preceder a vivência”

⁷¹ “É evidente que este “*Si-mesmo*” jamais foi concebido como uma essência idêntica ao eu; por isso mesmo foi descrito no começo como uma “natureza oculta” até mesmo na matéria inanimada, como um espírito, um demônio ou uma centelha” (JUNG, 1987, p. 99 e 100).

⁷² “Daí se depreende que em tais representações não se trata de um ser identificável com o eu empírico, mas sim de uma natureza divina, diversa dele ou, em termos psicológicos, de um conteúdo que se origina no inconsciente e transcende os limites da consciência” (JUNG, 1987, p. 100).

(1963, p. 91). Essa vivência ou compreensão, Jung chama de “algo absoluto” (1987, p. 111). E aquele que a tem continua, “[...] possuí, qual inestimável tesouro, algo que se converteu para ele numa fonte de vida, de sentido e de beleza, conferindo um novo brilho ao mundo e à humanidade” (Ibid, p. 111).

É bem verdade que todo esse movimento conceitual de Jung a respeito da experiência religiosa evoca inevitavelmente suspeitas de especulações metafísicas. Isso porque a linha demarcatória é tênue, a vizinhança é muito próxima entre a linguagem teórica científica desse tema e a linguagem das especulações transcendentais. Em que sentido? No sentido, por exemplo, quando Jung designa a força do arquétipo como sendo Deus, inevitavelmente para aquele que possui uma formação religiosa do cristianismo, evocará idéias metafísicas, especulativas, quando na verdade, está se referindo única e exclusivamente a um efeito psíquico avassalador que atua na consciência do homem. O próprio Jung sabia dessas suspeitas. Porém, argumentava dizendo que nada poderia fazer a respeito dessa vizinhança, mas afirmava que algo tinha ficado claro para ele: o coração humano sempre produziu precisamente tais imagens religiosas por ele analisadas.

Como, porém, as concepções e opiniões a respeito de determinados objetos metafísicos e religiosos desempenham papel de grande importância na psicologia experimental, sou obrigado, por várias razões de ordem prática, a manejar conceitos correlatos (JUNG, 2003, p. 104).

Nessa citação, Jung refere-se aos conceitos correlatos tais como Deus, demônio, porém tais designações não indicavam divindades reais, mas correspondiam às imagens arquetípicas que se comportam com apreciável autonomia, devido à sua energia específica a tal ponto de ter ou poder ser denominadas dessa forma. Para ele, a tarefa de um cientista empírico, indubitavelmente, não era saber se tal imagem de Deus no inconsciente foi

produzida ou determinada pela existência de uma divindade metafísica qualquer. Essa tarefa seria exclusivamente da teologia, da revelação e da fé. Além de dizer que essa tarefa era da teologia, argumentava mais dizendo que encontram-se muitas representações de Deus, mas o original ninguém consegue encontrar, pelo fato de ser inacessível. “Porque seríamos tão imodestos a ponto de supor que poderíamos encerrar um ser universal dentro dos estreitos limites da nossa linguagem?” (JUNG, apud, Rev. Viver mente&cérebro, 2002, p. 50). Como qualquer imagem, a *imago Dei*

Portanto, mesmo que seja de difícil compreensão por parte do intelecto, não deve por isso ser negada ou considerada uma ilusão. Ele mesmo dizia que nem o materialismo, nem o cientificismo, muito menos o psicologismo da teoria sexual ou do poder bastam para compreender a totalidade da alma humana.

Em primeiro lugar, parece que o erro materialista foi inevitável. Como não se pode descobrir o trono de Deus entre as galáxias, conclui-se simplesmente que Deus não existe. O segundo erro inevitável é o psicologismo; se afinal de contas Deus é alguma coisa, deverá ser uma ilusão motivada entre outras coisas pela vontade de poder e pela sexualidade recalcada (Id, 1987, p. 90).

Essa questão entre intelecto e a totalidade da alma, entre o racional e a imagem de Deus, Jung faz uma analogia disso com a ilha e o oceano comparando da seguinte forma: a ilha, referindo-se ao intelecto, é pequena e estreita, o oceano referindo-se ao inconsciente, é infinitamente mais amplo e profundo “e encerra uma vida que, sob todos os aspectos, supera a ilha, tanto em seu modo quanto em sua extensão” (1987, p. 89). Nessa analogia fica claro, devido a amplitude do inconsciente, a sua capacidade de limitar e até mesmo ameaçar a consciência. A alma transcende o intelecto, sendo este mera parte ou função dela. É uma ilusão então pensar que o intelecto seja capaz de compreender a *imago Dei*. Ela possui uma escala de valores que não se atinge através da função pensamento, mas através da função de valor, ou seja, o sentimento. Não se nega aqui que o intelecto seja de incontestável utilidade no processo psicológico, mas como dizia Jung: “[...] além disto é também um grande embusteiro e ilusionista, sempre que tenta manusear valores” (1982, p. 30). Ou seja, conceber mediante o intelecto um fato psicológico tal como a imagem de Deus, produz somente um conceito deste fato. E bem se sabe que um conceito não passa de um nome. “Uma percepção meramente intelectual pouco significa, pois o que se conhece são meras palavras e não a substância a partir de dentro” (Ibid, p. 31).

Ciência não se faz somente com o intelecto, ainda mais quando o que está em questão é um processo psíquico. Neste, a tonalidade afetiva está inerente e deve ter primazia na avaliação. É esta tonalidade que indica o que este processo ou fato psicológico significa (valor) para o indivíduo. Jung resume a diferença entre o pensamento e o sentimento na percepção de um processo psicológico de natureza religiosa assim:

Esta diferença corresponde, portanto, mais ou menos àquela que existe entre a descrição de uma enfermidade grave que se lê em algum livro e a doença real que o paciente tem. Psicologicamente, não se possui o que não se experimentou na realidade (ibid, p. 31).

A religião para Jung é algo que o indivíduo experimenta em sua vida interior e não algo que vem de fora, pronto, estabelecido, conceitualizado e cristalizado. Como foi dito, não tem nada a ver com confissões. A religião é vista como algo que se vivencia e não que se crê somente. Ele enfatizou por várias vezes que só podia falar do que conhecia, o que eliminava a crença. Em 1959 numa entrevista no programa “Cara a Cara” da BBC, perguntaram-lhe se acreditava em Deus, ao que ele respondeu: “I do not believe, I Know” - “Não preciso acreditar. Eu sei”. Ele não diz que “há um Deus”, antes, “não preciso crer em Deus; eu sei”. Sabe o que? Que há um fator(força, *numinoso*, aquilo que assalta com tanta força e intensidade) desconhecido que claramente se confronta em seu ser. Com isso, ele passava a afirmar que Deus era uma experiência imediata, de uma natureza muito primordial e um dos produtos mais naturais da vida psíquica. O encontro com o sagrado se dá então na alma por ser esta o reservatório dos mistérios, o esconderijo de segredos religiosos, a mãe, o sujeito e a possibilidade da própria consciência.

O homem para encontrar-se com sagrado deveria fazer uma volta para a alma onde essa imagem da divindade reside. Qualquer um que leia Jung

perceberá o quanto a alma é por ele valorizada, vista como algo de extraordinário valor, digno de respeito e acima de tudo, de amor. É preciso amar a alma. E por que ela é vista ou considerada assim? Jung responde que é considerada assim porque: “A verdadeira história do espírito não se conserva em livro, mas no organismo vivo, psíquico de cada um”(Ibid, p.40). Se há uma imagem de Deus e se existe alguma experiência *numinosa*, tal experiência só pode ocorrer na alma. O veredicto famoso da instituição eclesiástica do “*extra ecclesiam nulla salus*” – (fora da igreja não há salvação) deve fazer com que aqueles que mesmo fora dela, ainda desejam ter uma atitude espiritual, voltem para a alma como sua última esperança. Jung, referindo-se a alma como única esperança, pergunta: “Onde, a não ser nela, poderia obter a experiência?” (Ibid, p. 67). A experiência da qual fala é a religiosa, a *numinosa*. É um chamado para voltar à alma, retornar ao interior desconhecido de onde surge toda a simbologia de aspecto religioso que outrora foi projetada para o externo.

O Dicionário Crítico de Análise junguiana diz que “do ponto de vista psicoterapêutico, a imagem

Porém, Jung advertiu a reconheceu com toda humildade que a experiência religiosa fora da igreja (*extra ecclesiam*), portanto, uma atitude espiritual de retorno a alma, é subjetiva e sujeita a erros incontáveis, pois ao voltar para a alma, os muros dos dogmas acabam muitas vezes sendo derrubados. Muros no sentido de proteção contra as forças do inconsciente. Voltar à alma é voltar ao indeterminado e indeterminável. É entregar a consciência humana ao ilimitado. Portanto, voltar à alma é um desafio que exige prudência em não se rebelar sem critérios. Esta postura se não é a mais segura, pelo menos é mais sadia e grande evidência daqueles que de fato amam a sua própria alma e o sentido da vida.

A noção de Deus, que no final do século XIX e ainda hoje era vista como algo distante, absoluta e transcendente, na psicologia junguiana, foi compreendida diferentemente: a imagem de Deus é algo próximo, para não dizer imediato e inerente. É absoluta no sentido de ser uma força maior que o eu e que impõe sem conhecer obstáculos, mas não no sentido de não ter uma identidade com o homem. É transcendente no sentido de escapar às nossas categorias de raciocínio para defini-lo, ou melhor, conceituá-lo, mas não que esteja além da psique, exterior a ela. Para Jung a divindade é algo inerente à essência humana. A simbologia do inconsciente pareceu atestar para esse fato: de que as pessoas sentem a presença de um fundo criador dentro delas. “Aquilo que quase poderíamos chamar de cegueira sistemática resulta do preconceito que considera a divindade exterior ao homem” (JUNG, 1987, p. 63). Com isso, ele advoga a identidade essencial de Deus com o homem. Discorrendo sobre o símbolo da quaternidade, mostrando a manifestação recorrente e natural dela nos sonhos, Jung conclui:

A aplicação do método comparativo mostra-nos, sem a menor dúvida, que a quaternidade é uma representação mais ou menos direta de um Deus que se manifesta na sua criação. Por isso poderíamos concluir que o símbolo produzido espontaneamente nos sonhos dos homens modernos indica algo semelhante: o *Deus interior* (1987, p. 63).

Essa quaternidade que Jung fala refere-se não somente à presença de um Deus interior, mas também e principalmente à identidade de Deus com o homem, ou seja, a possibilidade de vivenciá-lo e experimentá-lo.

Até aqui procurou-se dar continuidade ao que foi dito no primeiro capítulo. Ao se falar do inconsciente pessoal e coletivo, inevitavelmente trilhou-se o caminho em direção aos arquétipos. Dentre os inúmeros arquétipos, pretendeu-se focar o *Self* – *Si-mesmo*. Este arquétipo foi entendido por Jung como sendo o próprio sagrado no homem. Foi assim por ele considerado por trazer impresso a *imago Dei*. Não somente por trazê-la, mas porque manifesta-a espontaneamente à consciência através de vários símbolos. Este *Si-mesmo*, segundo Jung, constitui-se o fundamento psicológico do pensamento religioso do homem. Antes de discorrer sobre o tema do sagrado e a religião em Jung que era o foco do segundo capítulo, procurou-se introduzir uma breve noção do quadro histórico do século XIX por entender que a forma como este período enxergou a religião, marcou profundamente o pensamento religioso de Jung. Lembrando, como já foi dito, este período afirmava que a religião não se dava mais ou somente nas instituições tradicionais eclesiásticas, mas acontecia no interior do próprio indivíduo. A razão pela qual se chegou a essa mudança foi o fato das crenças religiosas organizadas estarem estéreis, sem crédito e oferecendo uma idéia de Deus totalmente distante e exterior ao homem. Com essa idéia vigente no fim do século XIX, a psicologia da religião representada por Jung, terá para sempre: um olhar para o interior religioso do homem.

Procurou-se ainda nesse capítulo, falar de Mircea Eliade e Rudolf Otto. Ambos contribuíram em grande escala para a formulação do pensamento junguiano da religião. Pode-se dizer, tentando fazer uma correlação do pensamento

desses três autores, que eles advogavam uma unidade fundamental nas questões religiosas, a saber: o sentimento *numinoso* do sagrado. Estudaram esse sagrado não a partir dos postulados metafísicos, transcendentais ou ainda, das confissões religiosas pois sabiam que o fenômeno da religião escapava os limites impostos pelas grandes religiões institucionalizadas. Admitiram ainda que este algo *numinoso*, denominado sagrado, não podia ser definido tanto pela incapacidade da razão humana, quanto pela incoerência em querer definir o indefinível⁷³. Portanto, a categoria para poder apreendê-lo não é a intelectual, mas a categoria da escala religiosa, ou seja, o sentimento. Neste, já que se fala em escala, a questão que envolve é o *valor*, do que este sagrado *significa* para àquele que percebe a sua manifestação. E mais, todos eles concluíram que tal sentimento religioso não poderia ser uma invenção humana da consciência. Por que não pode ser considerada uma invenção? Porque o sagrado se impõe ou irrompe à consciência de forma autônoma, independente e sem conhecer obstáculos à sua frente. Quanto a essa autonomia do sagrado em se impor, Eliade vai chamá-la de *hierofanias*: “algo que se revela a nós”. Otto chama-a de: “o *numinoso* que causa terror sendo pressentido como o totalmente outro”. Jung chamará de: “um sentimento suprapoderoso que brota do inconsciente e que se impõe à consciência”. Para todos eles, este sagrado mais domina do que é dominado, sendo o homem mais sua vítima do que o seu criador.

O objetivo tanto do primeiro capítulo quanto do segundo foi encontrar consistência teórica-científica nos postulados de Jung, procurando responder a priori, uma parte proposta pelo tema da presente pesquisa, a saber: de que o pensamento religioso tem o seu fundamento na psique humana. A reflexão

⁷³ Otto citando o autor Tersteegen diz: “Um Deus compreendido não é Deus”(Sagrado, ed. 70, p. 37). Jung no seu último livro “O homem e seus Símbolos”, 2002, p. 21 diz semelhante coisa: “[...] nossa razão vai confessar a sua incompetência: o homem é incapaz de descrever um ser ‘divino’.

sobre o arquétipo do sagrado, ou da Totalidade, ou ainda, do *Self* em Jung, leva o pesquisador a constatar um fundamento psicológico para o pensamento religioso a partir dessa imagem Dei impressa na alma. James Hall* concorda e confirma essa fundamentação psicológica do pensamento religioso assim:

A psique produz imagens de Deus. Essas imagens podem ser vistas em sonhos e não se limitam a imagens religiosas que o sonhador conheça conscientemente na vida desperta. Essa referência essencialmente misteriosa à imagem de Deus – concebida em termos ortodoxos e não ortodoxos – que o material onírico apresenta, pode apontar para as camadas profundas da psique **fonte** da produção de imagens religiosas (1986, p. 184, grifo nosso).

Pode-se dizer que Jung acreditava e defendeu a existência de um instinto religioso intrínseco na psique, tão importante e dominante quanto a fome, a agressão e a sexualidade.

Reconhece-se que tal fundamentação psicológica do pensamento religioso não é apreciada pela teologia, pois de certa forma, questiona a primazia das religiões que se vêm como produtos da *revelação*⁷⁴. Portanto, que tiveram uma origem externa ao homem. Porém, o objetivo não é questionar o aspecto da revelação no estudo do fenômeno religioso, mas tão somente propor uma reflexão sobre o fundamento psicológico, ou seja, a interioridade humana como produtora de idéias religiosas.

Reconhece-se também que tal afirmação não é tão apreciada pela ciência, uma vez que no decorrer do processo histórico, ciência e religião têm tentado dar as mãos somente nos últimos anos. Mas aqui também, o objetivo da

* James Hall fez seu treinamento na universidade do Texas e no Instituto C. G. Jung de Zurique. Atualmente, é psiquiatra e analista junguiano. Cf. essa informação no livro “A experiência junguiana-análise e individuação”. São Paulo, Cultrix, 1986.

⁷⁴ A revelação pressupõe que algo externo ao homem se mostrou a ele, portanto, o objeto está fora. Já a fundamentação psicológica do pensamento religioso, pressupõe que o objeto esteja dentro: na alma. A explicação do porque o homem criou os símbolos, seria a projeção de seus sentimentos religiosos para o mundo externo. Isso significa dizer que tudo o que envolve os símbolos religiosos, teve como fonte primária, a própria psique. Esta é o reservatório dos segredos, dos mistérios que constituem tanto a interioridade religiosa do homem como as mais diferentes formas de religião.

pesquisa sobre a fundamentação psicológica é demonstrar que Jung contribuiu profundamente para corrigir essa separação ainda existente entre a ciência e a religião. Mais do que isso, Jung lançou há muito tempo atrás, uma possível biologia da fé dentro do próprio homem. A fundamentação psicológica descrita nesses dois capítulos é, na verdade, um convite incitante e inicial a buscar aprofundar-se em tais questões. Sabe-se muito pouco do interior psicológico do homem. Até porque, a mente humana ou a sua consciência é uma aquisição⁷⁵ muito recente da humanidade, o que se chama psique, como algo mais amplo e desconhecido, ainda está mergulhado em trevas. Jung diz: “O que chamamos psique não pode, de modo algum, ser identificado com a nossa consciência e o seu conteúdo” (2002, p. 23). Seria uma suposição falsa acreditar que hoje já se tem um conhecimento total da psique. “Nossa psique faz parte da natureza e o seu enigma é, igualmente, sem limites” (Ibid, p. 24).

Diante de tudo o que foi dito e também do fato da alma transcender os limites da consciência, fica o questionamento importante de como está pode apreender os conteúdos daquela. Como a consciência pode assimilar os conteúdos do inconsciente coletivo? A resposta para essa pergunta encontra-se na Função Transcendente, que representa um vínculo e a conexão entre os dados opostos da Consciência e do Inconsciente. Essa função transcendente postulada também por Jung será abordada no quarto capítulo “A individuação em Jung”.

O tema do próximo capítulo “O Homem em Busca do Sentido da Vida” procurará saber se essa busca é eventual, facultativa ou se é um impulso primário, um interesse primordial, antropológico por algo que lhe preencha e dê significado à sua existência.

⁷⁵ Para uma melhor compreensão do que significa o desenvolvimento da consciência do homem, indica-se a leitura do primeiro capítulo do livro “O Homem e seus Símbolos” de C. G. Jung, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2002.

3º Capítulo: O HOMEM EM BUSCA DO SENTIDO DA VIDA

No primeiro capítulo abordou-se a teoria do inconsciente a partir das descobertas de Sigmund Freud mostrando que, de início, a idéia do inconsciente possuía uma tonalidade pessoal, dentro dos limites da história individual de cada pessoa. De Freud deu-se um salto para Jung pois este, em seus estudos, constatou que o inconsciente era muito mais ativo do que um simples depositário de lembranças, muito mais profundo em relação aos conteúdos recalcados e de uma constituição coletiva além da individual. Com essa perspectiva, surgiu a postulação do inconsciente coletivo; esfera pertencente às profundezas da alma que abarca a história de espécie humana contendo certas disposições psíquicas para inúmeros comportamentos, inclusive o comportamento religioso ou a sede do sagrado.

Nesse estrato coletivo há os arquétipos que são os seus conteúdos. Os arquétipos seriam as experiências primordiais do homem, as matrizes comportamentais das quais se originam as demais formas de agir e reagir através das quais o indivíduo se relacionará com o mundo. Dentre os mais importantes arquétipos (pois para Jung existem tantos arquétipos quantos forem os comportamentos), foram abordados cinco que segundo uma clássica visão junguiana da personalidade podem ser encontrados facilmente, a saber: o ego, a *persona*, a sombra, a anima/animus e o *Self*. Embora tenha sido dada uma idéia geral para cada um deles, preocupou-se focalizar a atenção mais para este último, o *Si-mesmo*, o *Self*, por ser este, dentro da psicologia de Jung, uma estrutura relacionada com o sagrado e com o sentido da vida uma vez que ele é o regulador e ordeiro da constituição psíquica.

No segundo capítulo, com o tema “O sagrado em Jung”, a idéia ou a pretensão foi começar relacionando o *Self* como podendo ser a base para o fundamento psicológico do pensamento religioso no homem. Em outras palavras, no primeiro e no segundo capítulos tentou, ainda que não se tenha de forma alguma esgotado a proposta, mostrar que o sagrado ou a religião constitui essência do homem. Tendo dado esses dois primeiros passos para a fundamentação psicológica do pensamento religioso, estão se abrindo agora as portas para o terceiro capítulo com o tema “O homem em busca do sentido da vida”. A razão é: uma vez que o pensamento religioso parece constituir essência da totalidade humana, o terceiro capítulo quer mostrar se o homem está em busca do sentido da vida.

Pode-se iniciá-lo com algumas perguntas: Está o homem à procura de um sentido para a sua vida? Ou mais incisiva: essa busca por um sentido é um motivo antropológico? Caso a resposta seja positiva para essas perguntas, uma outra se faz necessária abrindo caminho para o quarto capítulo, a saber: o sagrado presente no homem pode ser uma voz interior que o desperta para a vida?

Daqui para frente dar-se-á oportunidade para apreciar algumas postulações de Viktor Frankl que foi quem melhor estudou o tema do sentido e a busca perseverante que o homem empreende para encontrá-lo. Não somente por esse motivo Frankl é bem vindo nessa altura do trabalho, mas porque também suas idéias encontram similaridades com as de Jung nesse tema. O terceiro capítulo pretende então caminhar na direção das perguntas acima levantadas, correlacionando posteriormente as idéias em que Frankl e Jung se aproximam. É somente depois de responder à pergunta se o homem está em busca de um sentido é que se poderá relacionar o pensamento religioso como uma forma de conceder significado à existência das pessoas.

VIKTOR E. FRANKL

De imediato, vale dizer um pouco sobre quem foi Viktor Frankl*. Por quê? Porque sabendo de sua formação acadêmica e de sua história de vida compreender-se-á porque o tema do sentido da vida ocupou os setenta e cinco anos de sua vida. Segundo Angerami,

(...) Frankl foi um dos autores que mais escreveu sobre a temática do “sentido de vida”, sendo que sua obra foi enredada a partir de sua experiência como prisioneiro de guerra, quando no campo de concentração refletiu o “sentido de vida” num contraponto direto com a perspectiva da morte (1985, p. 61).

Antes de comentar sobre sua estada de três anos em quatro campos de concentração, seria interessante dizer que ele foi médico, cuja especialidade era a neurologia, considerado na história da ciência, o descobridor da terceira via da escola psicanalítica de Viena⁷⁶. Ao dizer isso, situa-se Frankl numa determinada relação com Freud e Alfred Adler. Freud seria o mestre, Adler um discípulo dissidente e Frankl um dissidente de Adler. Franz Kreuzer caracteriza sua relação com esses pensadores da seguinte forma:

Viktor Frankl, que procura o sentido, viveu espiritualmente o mundo de Sigmund Freud, com quem ele se correspondia, que publicou um de seus escritos, e com quem ele se encontrou apenas uma vez. Então ele voltou-se para Alfred Adler, recusando-se, porém, a ser um discípulo acrítico, sendo banido por Adler (1990, p. 9).

Mesmo Frankl tendo se separado deles, Freud e Adler exerceram fortes contribuições sobre sua vida. Frankl é considerado o criador da Logoterapia

*Fundador da Logoterapia, conhecida por “terceira via de psicoterapia” de Viena, Viktor E. Frankl nasceu em 1905 na Áustria. foi doutor em medicina, filosofia e professor de Neurologia e Psiquiatria na Universidade de Viena. Interessou-se precocemente pela Medicina, fez estudos paralelos em Filosofia e passou a ser amigo e leitor crítico de Freud, Karl Jaspers, Wilhelm Reich, Heidegger, Adler e outros pensadores com quem discute e reformula suas idéias (FRANKL,1990). Essa informação foi extraída do livro “A Questão do Sentido em Psicoterapia” 1990, p.8.

⁷⁶ Cf. essa informação no livro “A Questão do Sentido em Psicoterapia”, 1990, p.8.

que dentro de uma tradução literal do termo seria a terapia através do sentido. Sua Logoterapia seria a cura pelo sentido. Ela é um sistema que está baseado em três princípios fundamentais: a busca de um significado, o sentido da vida e a liberdade do querer, ou seja, a coragem. Ela está classificada dentro das categorias da psiquiatria ou da psicologia humanística. A expressão cura começa a mostrar um certo tom religioso em suas postulações. Em seu livro “A Presença Ignorada de Deus”, fica evidente que a logoterapia é uma psicologia que sem perder o rigor científico, introduziu a noção de transcendência no homem. Franz Kreuzer⁷⁷ diz que Frankl tinha consciência da proximidade que se estabelecia entre sua teoria e a religião. Muito mais do que isso, sabia da posição problemática que assumia com isso num século sem deuses⁷⁸. Mas proximidade entre sua teoria e a religião tinha os seus limites, pois acreditava serem duas áreas separadas uma da outra. Muito embora a logoterapia reconhecesse a dimensão religiosa do homem, ela defendia que, quanto ao terapeuta, médico ou quem quer que seja que se importe com a alma, deveria manter uma certa neutralidade frente às questões religiosas, neutralidade no sentido de respeitar as crenças do paciente, de não interferir no que para este é verdadeiro e não no sentido de desprezar ou ignorar.

A Logoterapia não teve como intuito se tornar um substituto para a religião. Frankl mesmo dizia que a função da religião era salvar a alma, enquanto que a logoterapia buscava a cura da alma⁷⁹.

Não resta dúvida de que sua teoria caminhava em direção a religião, enquanto um fenômeno humano presente e persistente na história. O inconsciente

⁷⁷ Cf. essa informação no livro “A questão do sentido em psicoterapia”, 1990, p.9.

⁷⁸ No segundo capítulo ao falar do contexto histórico do fim do século XIX, percebeu-se nitidamente essa questão da ausência dos deuses uma vez que se proclamava naquela época tanto a morte de Deus quanto a não pertinência das instituições religiosas para o homem. Frankl se depara com esse cenário mesmo estando no século XX.

⁷⁹ Cf. essa informação no livro “A Questão do Sentido em Psicoterapia”, 1990, p. 10.

espiritual defendido por ele, essa religiosidade inconsciente ou ainda, o inconsciente transcendental estavam todos incluídos na dimensão religiosa do homem. Para Frankl essa dimensão religiosa é a que busca e encontra um sentido, um significado para a vida. Ver-se-á mais adiante, num diálogo entre suas idéias e as de Jung, que esse *sentido* pertence às questões últimas da alma humana, sendo visto como valor de sobrevivência para o indivíduo.

Nessa questão da importância que Frankl dá à religiosidade no homem ligada ao sentido de vida, pode ser entendida a partir do fato de que ele percebeu que os resultados logoterapêuticos eram aumentados através da via religiosa. Não somente isso. Ele, citando Albert Einstein, dizia que a própria indagação sobre o sentido da vida já era uma atitude religiosa. A atitude religiosa é a crença no meta-sentido. No seu pensamento, a religião poderia ser entendida como a realização de uma “vontade de sentido último” ou o próprio ser que encontra o sentido último em Deus e sente-se ancorada no absoluto⁸⁰.

(...) a logoterapia encontra sua legitimidade no fato de que ela não se ocupa apenas da vontade de sentido; mas também da busca de um sentido final, um meta-sentido. E a fé religiosa é, em última análise, a crença no meta-sentido (FRANKL, 1978, p. 257-258).

Angerami diz: “Frankl faz uma convergência em sua obra trazendo Deus para a reflexão e compreensão do homem. Deus é visto como sendo o “inconsciente em sua manifestação mais suprema” (1985, p. 61). Na verdade, com isso, Frankl e Jung ampliaram o conceito de inconsciente freudiano ao tentar mostrar empiricamente que muito além de um inconsciente impulsivo presente no homem, há um inconsciente espiritual que anseia por se realizar. 6 Tw 20.8 0 Td(emada1rann)1(c)e

Frankl com as de Jung, ou seja, a admissão de que haja uma dimensão espiritual no inconsciente do homem. Aqui se vê também a aproximação que estes dois estudiosos fizeram entre a ciência e a teologia, entre Deus e o inconsciente, a identificação existencial do homem com Deus⁸¹. A neurose, segundo o ponto de vista deles, é em muitos casos um reflexo da ausência do sentido, e somente a redescoberta do sentido pode servir como o motivo de cura. Frankl faz uma afirmação muito forte quanto a essa religiosidade inconsciente:

Embora seja certo que o homem não pode ser compreendido senão a partir de Deus, não é menos certo que frequentemente o acesso a Deus só pode ser encontrado a partir do homem. Se tivermos de indicar a outro o caminho que leva a Deus, não podemos tomar por base o racional mas o emocional. No fundo de nosso ser há uma aspiração tão irresistível que não pode ser referida senão a Deus (1978, p. 274).

Dessa forma, como se vem construindo o seu pensamento, Frankl associa Deus ao sentido de vida, o emocional como o caminho para perceber a existência de algo que supera o homem e que está na hierarquia dos valores mais altos do que o eu. Seria uma relação com algo que não é uma coisa, mas alguém, uma pessoa que supera a própria pessoa, sendo então, uma super-pessoa. Essa mesma idéia de relação se vê em Jung quando este se refere ao *Self*. O *self* é este algo de constituição transcendente, que aponta para um valor que está acima na hierarquia dos demais valores e anseios humanos. Assim, o sentido não pode ser dado, mas deve ser encontrado, não deve ser somente encontrado, mas que pode

⁸¹ Está sendo citado o termo Deus dentro do pensamento da Frankl por isso pensa-se ser necessário dizer o que é que ele entende por isso. É necessário lembrar da definição que foi feita nos dois primeiros capítulos em Jung pois já ajudará em muito a compreensão por haver enormes semelhanças. Frankl diz assim: “Embora não aderindo a credo ou confissão, tenho-me inclinado de novo nos últimos anos, para a tese que por muito tempo defendi e tive a oportunidade de expressar, em 1946, em *Artzliche Seelsorge*, de que talvez a melhor maneira de definir Deus seja como o interlocutor de nosso diálogo interior mais íntimo. Na prática, isso quer dizer que quando alguém, na sua mais completa solidão e com o máximo de honestidade para consigo mesmo, pensa e fala no plano da interioridade, está se dirigindo verdadeiramente a Deus (*tibi cor meum loquitur*). Pode ser crente ou ateu, pouco importa, porque “operacionalmente” Deus se define como aquele com quem, de uma maneira ou de outra, nós falamos” (1978, p. 258).

ser achado. Esse encontro dá-se em *si-mesmo*. Para Frankl é a coragem e a responsabilidade pela própria existência em atribuir um sentido apesar das circunstâncias. Para Jung, tal sentido será também a partir de uma coragem e de uma responsabilidade em individualizar-se: ou seja, buscar encontrar um sentido de acordo com o que se é verdadeiramente lá dentro de seu ser.

Quando o homem não acha ou não encontra esse sentido, ele adoece mesmo que tudo ao seu redor esteja em ordem. Embora as coisas estejam completas ao seu redor, a pessoa sofre daquilo que Frankl chamou de “Vazio existencial”. Tanto Jung como Frankl souberam entender e deixar muito claro que nem todas as neuroses tinham como causa a falta de sentido. Mas afirmaram também que em muitos outros casos as pessoas estavam neuróticas porque mesmo tendo tudo ao seu redor, a alma delas não havia encontrado um significado para viver. O contrário também era verdadeiro como se verá adiante na experiência que Frankl teve nos campos de concentração: pessoas que perderam tudo, que caminhavam para a morte, onde as coisas ao redor estavam desestruturadas, mas que mesmo assim enfrentaram tudo com a dignidade que pertence somente àqueles que encontraram sentido em algo para as suas vidas.

Esse é um dos motivos pelos quais o tema do sentido da vida vai surgir e permanecer nos escritos dele.

O TEMA DO SENTIDO NA VIDA DE FRANKL

O que se sabe por aí, de modo geral sobre o tema do sentido na vida de Frankl, quase sempre se refere ao tempo em que ele passou nos campos de concentração. De fato, essa experiência com os campos acabou por ser um laboratório diferencial para uma confirmação de sua tese de que o homem vive em

busca de se superar através do sentido. Mas esse período dos campos não pode ser colocado acima do restante de sua vida antes da guerra. Uma leitura mais atenta de seus livros perceberá que a ocorrência do tema do sentido percorre toda a sua existência desde muito cedo. No seu esboço biográfico⁸² encontram-se informações adicionais sobre sua vida que sutilmente evidencia que o tema do sentido foi uma preocupação constante em seu pensamento. Ele mesmo diz que o início de sua inquietude sobre esse tema:

Deve ter sido aos quatro anos que, uma noite, pouco antes de dormir, eu fiquei chocado, e na verdade fortemente abalado diante da visão de que um dia eu também teria que morrer. O que, porém, afligia-me não era em tempo algum de minha vida o medo da morte, mas muito mais apenas uma questão: se a transitoriedade da vida não aniquila seu sentido. E a resposta à questão que finalmente eu consegui vencer era a seguinte: sob diversos aspectos é a morte que torna enfim a vida plena de sentido (1990, p. 112).

Na verdade não dá para saber se nessa época, no ano de 1909, portanto aos quatro anos, Frankl já colocara tais idéias no mesmo nível da questão do sentido e do conhecimento da morte que se adquire depois em idade adulta. Provavelmente não. Mas o que importa aqui é ver que desde muito cedo houve uma inquietação sobre esse tema que o acompanharia por toda a sua vida. Na escola, por exemplo, ao entrar em contato com a psicanálise e a filosofia, reascendeu um antigo desejo de ser médico psiquiatra. Se, aos quatro anos, já demonstrava interesse sobre o tema, sabe-se que aos dezesseis anos ele pronunciou uma conferência novamente sobre o tema do sentido da vida. Assim ele descreve:

Enquanto eu no geral me entusiasmava pela psiquiatria, mas em particular pela psicanálise, a filosofia não me deixava. Na Universidade Para o Povo havia uma Comunidade de Trabalho Filosófica, que era dirigida por Edgar Zilsel, e aos 16 anos de idade eu lá pronunciei uma conferência sobre nada mais nada menos que o sentido da vida (Ibid, p. 116).

⁸² Esse esboço encontra-se no final do livro "A Questão do Sentido em Psicoterapia", 1990, p. 111 a 132). Essa esboço foi escrito por ele mesmo e dedicado à sua segunda esposa Eleonore Katharine, por ocasião das bodas de pratas deles.

Nessa palestra Frankl já havia trabalhado duas idéias que seriam fundamentais em sua teoria: a de que o homem não deve perguntar se a vida tem sentido, mas sim responder à questão que a vida coloca, e que só poderá responder a esta questão quando for responsável por sua própria existência. Aos vinte um anos de idade em Frankfurt pronunciou de novo, a convite da Juventude Trabalhadora Socialista, uma conferência sobre o sentido da vida. Frankl diz que, nessa ocasião, jovens marchavam em direção à reunião com bandeiras que falavam sobre o local do encontro e da reunião.

Foi convidado ainda para fazer conferências em 151 Universidades fora da Europa: América, Austrália, Ásia e África. Só para a América viajou 49 vezes. Três dessas deram a volta ao mundo. Escreveu 26 livros e inúmeros artigos. Vendeu mais de dois milhões de cópias de um único exemplar: o livro “O homem à procura de sentido”. Multidões se arrastavam para ouvir àquele que fez de sua busca e encontro com o sentido, um verdadeiro apoio e auxílio para tantos outros. Com esse tema, Frankl atingiu as mais variadas camadas da sociedade (inclusive prisões) e lugares do mundo de onde recebia inúmeras cartas semanalmente quase sempre com o mesmo dizer: “Seu livro mudou minha vida”. Um estudante de Berkeley resumiu a vida de Frankl em sua presença assim: “O senhor viu o sentido de sua vida no fato de ajudar outros a verem sentido em suas vidas”. Ao que o próprio Frankl responde: “*é a mais exata verdade, eu escrevera isto de fato*” (Ibid, p. 132)⁸³. O tema principal e que está na base de todos os seus trabalhos como fio condutor é o sentido da vida.

⁸³ Reconhece-se que nesse breve histórico sobre o tema do sentido na vida Frankl não teve por finalidade exaurir a sua preocupação constante sobre tal tema. Para um maior conhecimento, recomenda-se a leitura desse esboço.

A EXPERIÊNCIA DOS CAMPOS DE CONCENTRAÇÃO

Por volta de 1937 Frankl estabeleceu-se em uma clínica particular como médico especialista em neurologia e psiquiatria, porém não trabalhou nela por muito tempo, pois não muito depois as tropas de Hitler invadiram a Áustria. Em uma determinada noite em que proferia uma conferência sobre o tema: “Nervosismo como fenômeno contemporâneo”, a porta da sala em que estava falando foi repentinamente arrombada e um homem uniformizado com a sigla AS ficou postado nela. Frankl tentou obter um visto o que não teve êxito. Assim ele conta:

então foi-me oferecido, e por mim aceito, da direção do departamento neurológico no Hospital Rothschild, uma posição que garantia uma certa proteção, a mim e a meus pais contra o transporte para um campo de concentração (Ibid, p.122).

Porém essa garantia não se manteve por muito tempo, pois com o agravamento das relações, ele foi deportado com seus pais para Auschwitz. Lá, dizia Frankl, que os seus posicionamentos teóricos sobre o sentido da vida foram verificados e validados existencialmente⁸⁴. Ou seja, o campo de concentração possibilitou na prática enriquecer e confirmar a sua teoria de que o homem busca um sentido para a sua vida. Foi dentro dessa situação limite, extrema que percebeu como o homem tenta se superar a partir de algo que se torne significativo para ele.

Assim me lembro que uma manhã eu saí do campo e quase não podia mais agüentar a fome, o frio e as dores por causa dos pés inchados, devido aos edemas provocados pela fome, e por isso em sapatos abertos, congelados e supurados. Minha situação parecia inconsolável e sem esperança (Ibid, p. 124).

Ele passou três anos em quatro campos de concentração. Narra que seu pai desapareceu no campo, a mãe foi para a câmara de gás em Auchwitz, da

⁸⁴ Cf. 1990, p.123.

mesma forma morreu o seu irmão e também sua primeira mulher aos 25 anos de idade em Bergen-Belsen. Frankl diz que a lição que teve de aprender nesses três anos de sua vida, era que as coisas mais idôneas e capazes de sustentar um homem para sobreviver nos campos eram orientadas para o futuro, para um sentido que esteja além⁸⁵. Frankl foi libertado pelo Prefeito de Austin, capital do Texas, que lhe conferiu o título de cidadão honorário, pois de uma outra forma, Frankl também teria morrido nos campos⁸⁶.

Indubitavelmente que essa situação dos campos de concentração concedeu-lhe não só um conhecimento maior sobre o anseio humano pelo sentido, mas acima de tudo deu-lhe autoridade para falar e defender a sua teoria de que o homem mesmo quando se encontra diante de uma situação extrema que gera impotência pode enfrentá-la com dignidade. A responsabilidade, que é uma das posturas que a logoterapia mais foca, é a grande via de enfrentamento e também de transformação das situações que a vida impõe. Neste caso, o sentido não só fortalece o indivíduo a enfrentar a vida, mas também a até mudar-se a si mesmo frente a uma situação que não muda.

Além disso, parece saber que há um terceiro caminho para o sentido: sempre que estivermos diante de uma situação que não podemos modificar, existe ainda a possibilidade de mudar nossa atitude diante da situação, de mudar a nós mesmos, amadurecendo, crescendo para além de nós (FRANKL, 1992, p. 80).

⁸⁵ “É verdade que se havia alguma coisa para sustentar um homem numa situação extrema como em Auschwitz e Dachau, esta era a consciência de que a vida tem um sentido a ser realizado, ainda que no futuro. Mas sentido e propósito eram apenas uma condição necessária para sobrevivência, não uma condição suficiente. Milhões morreram apesar de sua visão de sentido e propósito. Sua fé não conseguiu salvar-lhes a vida, mas permitiu-lhes enfrentar a morte de cabeça erguida.(...) isto é para recordar aqueles que ali viveram como heróis e morreram como mártires. Incontáveis exemplos de tal heroísmo e martírio testemunham a capacidade, que é só do homem, de descobrir e realizar um sentido, ainda que “in extremis” e “in ulimis” – numa extrema situação de vida como em Auschwitz e mesmo diante da morte na câmara de gás. Possa nascer daquele sofrimento inimaginável uma consciência maior do incondicional sentido da vida (...) (FRANKL, 1989, p. 28).

⁸⁶ Cf. “A Questão do Sentido em Psicoterapia”, 1990, p. 28.

O SENTIDO

Está sendo dado um pouco do pano de fundo da história de vida e do pensamento de Viktor Frankl, agora porém convém fazer um recorte dando uma idéia mais restrita do que é o sentido para ele. Como foi visto, a Logoterapia lida com a questão do sentido. É a cura através do sentido. O sentido na logoterapia é visto como um aspecto concreto das inúmeras situações concretas que o homem enfrenta. Angerami conceitua-o assim: *“O sentido da vida é a propulsão capaz de levar o homem a horizontes sequer atingíveis pela razão”* (1985, p. 18). O sentido é, por sua própria constituição, transcendente ao homem. Algo que não se aprende inteiramente, mas que se intui nos esforços existenciais que se realiza. Como já foi visto, esse tema é recorrente no pensamento de Frankl por acreditar e ter experimentado que um mundo sem sentido, além de impensável, é insuportável.

Ele viu sua família ser morta, desaparecida; teve dias escuros e de muita humilhação. Foi por meio dessa experiência que pode ter como proposta teórica que o homem tem em si um inegável impulso: o de se superar a si mesmo, de dedicar sua vida a um propósito. Com isso, Frankl demonstrou que o interesse primário do homem é a vontade de sentido. É um aspecto antropológico, uma característica distintiva do ser humano. *“(...) o desejo de sentido é realmente uma necessidade específica não reduzível a outras necessidades e está presente em medida maior ou menor em todos os seres humanos* (FRANKL, 1989, p. 25)⁸⁷.

Daqui

⁸⁷ Aqui Frankl se refere a Abraham Maslow autor da psicologia da auto-atualização que se baseia no aspecto sadio (talentos, potenciais e capacidades) do homem. Maslow defendia que o homem possuía uma escala hierárquica de necessidades. Caso essas necessidades forem de todo privadas o homem adocece: “doenças de carências”. A escala de necessidades se compõe assim: fisiológica, segurança, amor e pertença, de estima e de auto-atualização. Frankl vai dizer que a maior e mais imperativa que todas essas necessidades, é a necessidade de sentido, as últimas exigências da alma. Por isso se diz que é uma necessidade específica que não se reduz às demais. Frankl diz que o próprio Maslow admitiu essa posição dizendo que o interesse primário do homem é a vontade de

pode-se ir percebendo que para Frankl a necessidade de sentido não pode ser reduzida às demais necessidades e nem delas extraídas. O sentido é um fato antropológico primordial em que o ser humano deve estar sempre endereçado, deve sempre apontar para qualquer coisa. O homem é um ser à procura de sentido. Frankl chega a admitir a existência de um órgão de sentido embutido no homem⁸⁸.

Quando se fala que o sentido é em um fato antropológico, quer dizer com isso que nenhum outro animal jamais se preocupou com o fato de que sua vida tivesse ou não significado, pois nos animais não há a carência instintiva que há no homem⁸⁹. Ao longo de centenas de milhares de anos, os animais conseguiram e conseguem sobreviver por meio da adaptação física ao mundo. O animal é o seu próprio corpo e produz sempre a mesma coisa. Sua programação biológica é completa, fechada e perfeita. Não há problemas não respondidos. A vida dos animais se processa num mundo estruturalmente fechado. Já o homem, embora também tenha a sua programação biológica, pois ela não o abandonou de tudo, possui aquilo que Frankl vai chamar de carência instintiva, ou seja, quando o corpo já não tem a última palavra. “(...) ao contrário dos animais, no Homem nenhum instinto diz o que ele precisa (...)” (FRANKL, 1990, p. 19). O homem parece constitucionalmente desadaptado ao mundo, tal como ele lhe é dado. Isso sugere que o homem antes de ser um animal racional, um ser de pensamento, é antes de tudo um ser de desejo. Desejo leva a pensar em privação, ausência. O homem sente ausência sempre de algo. Nesse ponto é que a ciência silencia quanto ao tema do sentido. Não só

sentido (FRANKL, 1990, P.33). Cf. também FADMAN&FRAGER, “Teorias da Personalidade”, 1986, p. 259 a 269.

⁸⁸ Cf. 1990, p. 45. “A questão do sentido em psicoterapia”. Essa admissão refere-se à consciência sendo um órgão de sentido, é quem orienta o homem no encontro com o sentido oculto em cada situação. Indica-se a leitura do cap. “O órgão do sentido” no livro “A Presença Ignorada de Deus”, 1992. p. 68.

⁸⁹ Frankl não trabalhou somente com a hipótese da carência instintiva. Falou também da quebra das tradições onde atualmente o homem não recebe mais a orientação pelas tradições antigas que a cada dia estão sendo mudadas de paradigmas. Isso gera também patologias por deixar o homem “sem chão”.

silencia mas muitas vezes até o ignora⁹⁰ atribuindo sempre como fator etiológico para as doenças e neuroses as causas biológicas, não aceitando que a frustração, a privação e a ausência do sentido da vida possa adoecer o indivíduo, o que a experiência tanto de Frankl quanto de Jung comprovou ser verdadeira esta última hipótese. Como não há instintos que completem sua estrutura biológica, fechando-a e lhe dizendo o que fazer, o homem é um ser em aberto a caminho de dever, de se encontrar e se adaptar à existência.

Não encontrando esse sentido, algumas coisas ocorrem na vida do homem a saber: o conformismo e o totalitarismo. O primeiro refere-se a desejar o que os outros fazem, e o segundo é fazer o que os outros desejam. Em Jung, como se verá adiante, isso ocorre quando a pessoa não se encontrou consigo mesma, não individuou-se. Tanto para Frankl quanto para Jung a falta de sentido que leva o homem a viver no conformismo e no totalitarismo, redundando certamente numa neurose: a neurose de massas. Está perdido no coletivo, massificado. Ou seja, o homem individual perdeu-se no mundo externo e condicionado. *"(...) e agora ele parece não mais saber o que propriamente quer. Então ocorre que ele ou apenas quer o que os outros fazem – e aí temos o conformismo - ou então ele faz apenas o que os outros querem – aí temos o totalitarismo"* (FRANKL, 1990, p. 19).

Evidência maior que o homem deseja um sentido muito mais do que o bem-estar, realização dos prazeres e a opulência do mundo moderno é a sua própria frustração existencial diante de tanto conforto, possibilidades e domínio. Talvez por causa do século em que as religiões perderam seu vigor, onde os deuses já não podiam mais ser invocados, onde os sentimentos que até então só eram experimentados na hora da morte agora são vivenciados dia a dia, a massificação

⁹⁰ Cf. essa questão no livro "A Questão do Sentido em Psicoterapia", 1990, p. 36.

como alienação social colaboram para aquilo que Frankl chamou de vácuo existencial.

Ao contrário dos tempos de Alfred Adler, hoje os pacientes não vêm a nós, psiquiatras, com seus sentimentos de inferioridades, mas muito mais com uma sensação de falta de sentido, com um sentimento de vazio, com o que eu chamo de “vácuo existencial” (FRANKL, 1990, p. 18).

Nessa fala pode-se perceber o diagnóstico a que chegou ao tratar seus pacientes. Esse diagnóstico fez com que Frankl avaliasse de forma crítica a sociedade e o mundo em seus dias. Ele dizia que a sensação que as pessoas tinham da falta do sentido não apenas aumentava, mas estava se disseminando,

Pois a Sociedade Industrial satisfaz quase todas as necessidades do homem, sim, algumas necessidades são criadas principalmente pela sociedade de consumo. Só uma necessidade nada recebe, e esta é a necessidade de sentido do homem – isto é, sua vontade de sentido. Sob as condições sociais atuais ele só pode estar frustrado (Ibid, p. 26).

Frankl foi percebendo que toda a opulência da modernidade, o certo bem-estar imposto pelo Estado, a técnica que poupa o homem de mobilizar todas as suas capacidades na luta pela existência, embora tenham trazido o suficiente de que precisa para viver, não foi capaz de lhe dar razões para viver. A sociedade Industrial e de consumo frustra a vontade de sentido. Com essa frustração aumenta o número de suicídios, de neuroses, o consumo de drogas, alcoolismo e o principal, há o aniquilamento daquilo que é a essência do ser: a sua humanidade. O interesse da Logoterapia e da própria psicologia de Jung é readmitir a dignidade do indivíduo, ou seja, a sua humanidade. Ser humano é questionar o sentido da vida, faz parte de seu ser perguntar-se pelo sentido. Quando ele chega a fazer isso, já é uma expressão clara de crescimento pessoal e existencial. Frankl dizia que responder à vida com o sentido era na verdade uma expressão de maturidade espiritual. Já

Freud entendia que à medida que o homem pergunta sobre o sentido da sua vida ele já está doente, evidência de patologia. A explicação para esse pensamento de Freud é: para a psicanálise, o homem é um ser que somente deseja satisfazer seus impulsos. Em outras palavras, há um reducionismo do homem naquilo que ele tem de mais criativo e motivador: seu desejo pelo sentido, sua alma que aspira algo superior.

Essa foi sempre a discussão de Frankl e Jung com a psicanálise. Para Frankl, “Antes de mais nada, destaque-se o seguinte: o que de fato impulsiona o homem não é nem a vontade de poder nem a vontade de prazer, mas sim o que chamo de vontade de sentido” (1978, p. 12). Jung diz:

Freud, como sabe, na sua Teoria das Neuroses, delineou este ponto de vista. Sua teoria vai buscar um princípio explicativo fundamental nas perturbações do instinto sexual. A concepção de Adler também extrai seu princípio explicativo do domínio dos impulsos sexuais e, especificamente, das perturbações do instinto do poder (...) (2003, p. 74).

Para Frankl e para Jung a psicologia de Freud e Adler tem um caráter reducionista do ser humano por achar que toda desordem psíquica, da alma, provém de recalques sexuais, do prazer ou do poder. Aniquila-se aquilo que há de mais profundo há no homem: sua alma que deseja encontrar o sentido⁹¹. Mas a crítica que eles fazem aplica-se também à própria medicina de forma geral quando esta ignora o conceito de alma, defendendo que as doenças, principalmente as neuroses tenham sempre como fator etiológico o aspecto orgânico, hormonal. Isso é reduzir o homem ao aparelho biológico, é retirar a alma do indivíduo. É forçoso, diz Jung, admitir que tudo o que se chama psíquico esteja na totalidade dos instintos. Causas psíquicas também produzem enfermidades. Lembrando que tanto para

⁹¹ Para Jung as psicologias de Freud e Adler não só são unilaterais, mas psicologias sem alma, que devem ser indicadas para todos aqueles que acreditam não ter exigências e necessidades espirituais (2003, p. 76) e (1983, p. 332).

Frankl quanto para Jung em muitos casos as neuroses são estados existenciais de uma alma que não respondeu às suas necessidades últimas, ou seja, não encontrou o significado. “A consciência perdeu seu sentido e sua esperança” (Ibid, p. 83). Esse estado de alma determina a perturbação de seu mundo interno. Pensando assim, em muitos casos como a causa é psíquica e não orgânica, a cura dessa neurose só pode ser também psíquica. Esse aspecto psíquico a que Jung se refere é o sentido da vida que a alma não encontrou e sente-se por isso vazia. Quando se fala em causas psíquicas refere-se em essência à neurose como a ausência do sentido da vida. “O caráter intrínseco e inegável das neuroses consiste no fato de que elas nascem de causas psíquicas e só podem ser curadas por meios exclusivamente psíquicos” (JUNG, 2003, p. 74).

Aqui vai ficando claro o que vem a ser o sentido tanto para Jung quanto para Frankl. Para eles, o sentido é a necessidade mais profunda da alma, corresponde às exigências espirituais, às últimas questões da alma, a uma atitude religiosa e é somente o sentido que é capaz de responder e curar tais exigências. Jung diz: “Ora, só o significativo traz a salvação” (Ibid, p. 76)⁹². Frankl vai pelo mesmo caminho quando entende que a alma é uma experiência espiritual. Talvez

s urelvaç)6desso q6dþdngDf tr6dia do 6dtiia do úm

esperança, amor e conhecimento. Tais coisas estão ligadas ao irracional que foge ao arbítrio humano, são as aspirações do espírito humano.

FRANKL E JUNG: PONTOS EM COMUM

Nessa inter-relação que vem sendo feita entre as idéias de Frankl e as de Jung alguns pontos em como surgem. O primeiro digno de nota e que se torna a base para toda discussão sobre o tema proposto na presente pesquisa é o conceito de alma. Para eles, a alma não é um conceito místico, hipotético, mas real. Não se pode apalpá-la ou medi-la, como quer o materialismo científico, mas nem por isso deixa de existir e se fazer perceber por meio de suas exigências últimas: o anseio primário pelo sentido, pela integração. Frankl e Jung concordam que a alma é uma experiência espiritual e em muitos casos só o que é espiritual pode curá-la. Esse espiritual é a religiosidade inconsciente da qual Frankl fala, e é o sagrado do qual fala Jung. O inconsciente é uma manifestação divina – Frankl, em Jung, o inconsciente tem como centro o *Self*, o sagrado no homem. Essa religiosidade presente no inconsciente aspira por um sentido – Frankl, em Jung por se realizar. Sua realização significa que o homem encontrou o sentido-último-Frankl, o Si-mesmo em Jung. Essa função terapêutica e eficaz é que faz o homem suportar e superar todas as coisas. Esse ponto é comprovado como unanimidade entre eles quando se lê Frankl dizendo: "Como diz C.G. Jung: "o sentido faz muito, talvez tudo suportável" (1990, p.26).

Como é que o homem encontra esse sentido? Para Frankl é encontrado normalmente na crise da meia idade.

O que hoje é denominado “crise da meia idade” é, no fundo, exatamente uma crise de sentido, e a tais crises de sentido pertence também a crise da aposentadoria, a neurose de domingo, e last but not least, a neurose do desemprego, um quadro clínico que já no ano de 1933 eu descrevi (...) e na verdade baseado em experiências que eu pude reunir (...) (Ibid, p. 27).

Apesar das pessoas ganharem bem, terem realizado grandes coisas, há um momento em que se dão conta do sentimento abismal de falta de sentido. Esse momento é visto como uma crise de sentido. Para Jung, o processo que se desencadeia pelo qual o homem encontra o sentido é o processo da individuação. É um momento também de crise onde a pessoa questiona tudo o que fez, ganhou, conquistou no mundo externo e volta-se para o seu interior, para o centro essencial de sua vida⁹³. Em ambos, revela uma idéia de um processo em busca do sentido que exige coragem, responsabilidade e empenho de toda a personalidade rumo à autonomia. Autonomia leva a pensar no potencial e no dever que o homem tem de construir-se a *si-mesmo*. Neste caso, tanto a logoterapia quanto a psicologia analítica acreditam no lado sadio - Frankl, integrador-Jung - do indivíduo capaz de curar a dor e o sofrimento de sua alma que carece de um sentido.

Para finalizar, cabe dizer que para Frankl o significado não pode ser aprendido ou ensinado, mas descoberto. Portanto, o médico, o terapeuta apenas podem dizer que a vida tem um sentido e facilitar o caminho em direção a este. Quando o médico ou o terapeuta desobedecem isso, fazendo o contrário, ou seja, atribuindo o que é o sentido para o paciente, eles caem no moralismo⁹⁴. A mesma idéia se dá em Jung. O sentido diz ele, não se ensina a ninguém e nem se consegue com métodos psicológicos. Tanto o médico, como o terapeuta e o diretor espiritual (no caso o padre ou o pastor) devem afirmar apenas que a vida tem sentido. Aliás,

⁹³ Esse assunto será o tema do próximo capítulo, por isso será aqui brevemente citado.

⁹⁴ Cf. FRANKL, 1978, p. 18.

para Jung, essa tarefa cabe mais ao diretor espiritual do que a qualquer outro. “O problema do sofrimento da alma concerneria⁹⁵, no fundo, muito mais ao diretor espiritual do que ao médico” (JUNG, 2003, p. 78). Por quê? Porque dele se espera uma solução religiosa. “O problema da cura é um problema religioso” (JUNG, 1983, p. 343). A cura para Jung pode vir por uma palavra ou por uma explicação por aquele que, no momento, cuida do doente. Isso porque a palavra carrega o estado interior de quem a pronuncia.

Uma explicação apropriada ou uma palavra de consolo, por ex., podem obter um efeito de cura (...)As palavras não agem, senão porque transmitem um sentido ou uma significação: é justamente aí que reside o segredo de sua eficácia (JUNG, 2003, p. 75).

Tanto em Frankl quanto em Jung o papel que o médico, o terapeuta ou o diretor espiritual têm a desempenhar deve ser marcado pelo respeito, pela compreensão tanto para com a pessoa e quanto para com o que ela crê ser verdadeiro e significativo para a sua vida. Para isso, demanda que o conselheiro conheça a si mesmo, tenha trabalhado em *si-mesmo* os moralismos, as condenações que se faz sempre aos outros. Jung dizia que ninguém pode mudar interiormente aquilo que não se aceitou. A tarefa para auxiliar o outro deve primeiro começar no conselheiro, pois ninguém pode dar o que não tem. A partir do momento que se condena alguém não se é mais seu amigo, mas sim o seu opressor; só agrava a sua neurose. Respeitar, segundo Frankl e Jung, é uma atitude religiosa para com a religiosidade do outro. Isso significa que se o que o paciente crê não é o mesmo que o terapeuta acredita ou aceita como verdadeiro, é mais eficaz do ponto de vista psicológico deixar o paciente continuar no seu “erro” do que tentar mudá-lo.

⁹⁵ A expressão “concerneria” refere-se ao fato de que segundo Jung, nem sempre o Padre ou o pastor estão suficientemente equipados ou preparados para penetrar no pano de fundo psíquico do doente. O doente aqui é no sentido da neurose, ou seja, a ausência do sentido. Embora para Jung o padre esteja bem mais preparado do que o pastor para ser um guia conselheiro da alma.

O seu “erro” é o que para ele produz o sentido da vida e onde reside a plenitude da vida.

Jung explica isso assim:

O médico em tal situação, não deverá mais saber nem presumir que sabe o que é verdadeiro e o que não é, para nada excluir daquilo que compõe a plenitude da vida, mas deverá concentrar sua atenção sobre aquilo que é verdadeiro. Ora, é verdadeiro aquilo que atua. Se aquilo que me parece um erro é, afinal de contas, mais eficaz e mais poderoso do que uma pretensa verdade, importa em primeiro lugar seguir este erro aparente, pois é nele que residem a força e a vida que eu deixaria escapar se perseverasse naquilo que reputo como verdadeiro (1983, p. 346).

Encerra-se esse capítulo lembrando que a busca do sentido é um interesse primário do homem, um motivo antropológico não reduzível às demais necessidades. Esse sentido é pertencente às exigências últimas da alma humana que anseia por encontrar um significado e uma esperança. Tal sentido é individual e deve ser buscado em *si-mesmo*. O próximo capítulo abordará o que é essa busca do sentido em si mesmo baseando-se na teoria junguiana do processo de individuação, processo esse que nada mais é do que caminhar individualmente para dentro de si, procurando integrar a alma por meio de algo que estabeleça seu equilíbrio, ordem e significado.

4º Capítulo: A INDIVIDUAÇÃO EM JUNG

No capítulo primeiro abordou-se o conceito de inconsciente tanto na perspectiva da esfera pessoal, bem como na da esfera coletiva. Ao discorrer sobre a segunda perspectiva, inevitavelmente, teve que se descrever as estruturas arquetípicas pessoais e coletivas compreendendo os cinco principais arquétipos do psiquismo humano, a saber: o ego, a *persona*, a sombra, a sизígia: anima/animus e o *Self*- o arquétipo do sagrado. O objetivo foi descrever cada um deles e também relacionar precisamente o arquétipo do *Self* com a questão do sagrado no homem - a *imago Dei*, o que em Jung tornou-se uma realidade a partir das expressões de natureza simbólico-religiosa dele.

No segundo capítulo, procurou-se de uma forma mais focada compreender como Jung entendeu essa questão da *imago Dei* sendo um fator religioso no homem. Foi dado um breve histórico do fim do século XIX, época de grandes transformações, transições e profundas mudanças, onde precisamente a religião institucionalizada perdera o seu vigor e, em contrapartida, a religião individual acabava por ganhar força. Jung está tendo a sua formação pessoal e acadêmica nesse tempo. Nesse sentido, tentou-se pensar que, desde esse momento de sua vida, o seu olhar sobre a religiosidade humana passava do nível institucional para um nível pessoal. Deus não seria absoluto, transcendente e distante como os enunciados teóricos racionais afirmavam ou pelo menos denotavam, mas antes uma experiência interior espontânea, imediata e primordial da psique. Falou-se ainda de dois grandes estudiosos do fenômeno religioso: Mircea Eliade e Rudolf Otto. Ambos contribuíram com os seus estudos sobre a história

comparada das religiões para a formação do conceito junguiano da religião. Ao final desse capítulo, deu-se oportunidade para que Jung dissesse o que ele mesmo entendia por religião ou o sagrado no homem.

Até aqui, ou seja, nesses dois primeiros capítulos, o intuito foi pensar numa fundamentação psicológica para o pensamento religioso. Este, então, não seria na visão junguiana um produto da revelação, mas de projeções históricas manifestadas pela alma humana. A tônica toda cai sobre a alma, o reservatório dos mistérios que compõem o mundo desconhecido do homem. A partir daí, tentou-se fazer uma relação entre esse pensamento religioso com o sentido da vida, razão pela qual foi abordado no terceiro capítulo o tema “o homem em busca do sentido da vida”. Nesse capítulo, privilegiou-se os pensamentos de Viktor Frankl, pois este empreendeu grandes esforços numa consideração séria desse tema: “o sentido da vida”. Percebeu-se nesse capítulo, que o homem de fato busca encontrar algo que lhe assegure condições para enfrentar os problemas de sua existência.

Agora, esse quarto capítulo pretende ver o tema da individuação em Jung. Por que falar da individuação num trabalho sobre o fundamento psicológico do pensamento religioso? Qual a relação que esse próximo tema teria com os outros três primeiros? A resposta para essas duas perguntas parece ser que para Jung a individuação é o que pode levar o homem a ter, descobrir ou até mesmo criar valores que lhe tragam sentido para viver. É o homem à procura de si mesmo. A individuação seria, dentro dessa perspectiva junguiana, o sentido de vida para cada pessoa uma vez que é a relação da consciência com o *Self* – arquétipo este, entendido até aqui, como o próprio sagrado no homem. Na individuação, o homem entra em contato com o seu mundo mais íntimo que é, por assim dizer, religioso, podendo a partir daí não só reconstruir a sua vida como também re-significá-la. Em

Jung se pode dizer que a individuação é a sacralização da experiência interior; o que faz da individuação uma experiência religiosa. Como diz Jung e von Franz:

Se o homem não encontrar mais qualquer sentido em sua vida, não lhe faz maior diferença dissipá-la sob um regime comunista ou capitalista. Só se ele puder usar a sua liberdade para criar algo significativo é que vai valer a pena obter esta liberdade. É por isto que encontrar o sentido profundo da vida é mais importante para um indivíduo do que tudo o mais, e é por este motivo que o processo de individuação deve ter prioridade (2002, p. 224).

Indubitavelmente, surge sem grandes esforços a relação que o tema da presente pesquisa propõe, ou seja: que o pensamento religioso cujo fundamento se encontra no próprio homem (*Self*) é o sistema capaz de produzir um sentido de vida na individuação. Depois dessa recapitulação que procurou entrelaçar os capítulos anteriores um ao outro e estabelecer conexões com este atual, o próximo passo agora é abordar o tema da Individuação propriamente dita.

INDIVIDUAÇÃO

O termo “individuação” não foi criado por Jung muito embora ele tenha levado sempre em consideração o aspecto da individualidade da alma. Parece ter buscado esse termo na filosofia e depois ter constatado o uso do mesmo por um alquimista. Conforme o Dicionário Crítico de Análise junguiana “o termo “individuação” foi adotado por Jung através do filósofo Shopenhauer, porém reporta-se a Gerard Dorn, um alquimista do século XVI. Ambos falam do principium individuationis” (SAMUELS, SHORTER & PLANT, 1988, p.108).

O termo não foi criado por ele, mas a aplicação dele ao processo de transformação da personalidade é exclusivo de Jung. Está marcado com a idéia da alquimia: transformação. O tema da individuação tem uma enorme importância dentro da teoria psicológica dele. Jung mesmo confirma isso:

Mediante o estudo das evoluções individuais e coletivas, e mediante a compreensão da simbologia alquimista cheguei ao conceito básico de toda a minha psicologia, o “processo de individuação” (1963, p.184).

Vale dizer que o tema da individuação está presente de forma direta ou indireta em todos os livros consultados⁹⁶. Para ele ela é o caminho psíquico de desenvolvimento a que toda personalidade cada uma a seu modo, tende a buscar e experimentar. Stein, mostra a importância desse tema na psicologia analítica dizendo que:

O tema da individuação está presente em suas obras escritas desde 1910 em diante. É uma preocupação constante que se aprofunda à medida que avança em suas investigações sobre a estrutura e dinâmica da psique. Ela ainda está presente em seu próprio espírito no ensaio “uma visão psicológica da consciência”, publicado em 1958, três anos antes de sua morte aos oitenta e seis anos de idade. Quase tudo o que ele escreveu toca, de um modo ou de outro, no tema da individuação (1998, p.167).

Diante disso, vai ficando claro que a individuação é uma das idéias centrais da psicologia analítica e parece percorrer toda a evolução humana referindo-se sempre ao processo de tornar-se uma pessoa inteira. Após dizer que o tema é recorrente em seus escritos e possui importância, cumpre agora que se faça algumas conceituações sobre qual a idéia que está envolta nesse processo⁹⁷.

Pode-se dizer de maneira geral que a individuação para Jung se trata de um processo pelo qual uma pessoa se torna um indivíduo, uma unidade consciente. Em outras palavras, ela é um processo que visa levar a pessoa a ser humana. Toda realidade interior, ou seja, os arquétipos, vistos no primeiro capítulo,

⁹⁶ Quanto à importância que Jung atribui a individuação recomenda-se a leitura do seu livro biográfico “Memórias, Sonhos e reflexões” onde deixa claro que sua teoria nasceu da avaliação pessoal de seu próprio processo de descoberta e crescimento. Não somente os livros, mas a própria construção de sua casa – a Torre de Bollengen, possuía um simbolismo que representava o processo da individuação.

⁹⁷ Quanto a uma compreensão maior e mais detalhada da Individuação como um **processo**, recomenda-se para não dizer que se torna obrigatória a leitura do livro: “O Eu e o Inconsciente”, Vozes, 1978, onde Jung faz uma descrição de tal processo saindo do Eu, passando pela *persona*, *anima*/us até chegar à personalidade *mana*- entendida como o *Self* de cada um. Esse livro é um dos mais importantes na bibliografia de Jung, pois foi fruto de mais de 28 anos de experiência psicológica e psiquiátrica. Cf. essa informação testemunhada pelo próprio Jung no prefácio do livro p.VIII.

que estão separados e até mesmo muitas vezes dissociados, são orientados processualmente, em última instância, em direção ao centro *numinoso* e regulador – o arquétipo do *Self*. Este visa, em seu desenvolvimento psíquico, tornar o indivíduo mais modesto e mais humano. “Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por “individualidade” entendemos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando que nos tornamos o nosso próprio *si-mesmo*⁹⁸” (JUNG, 1978, p. 49). Para se chegar a esse si-mesmo, à totalidade da pessoa, que é o mundo mais primitivo e inconsciente do homem, faz-se necessário que os arquétipos sejam unidos e integrados à consciência, criando aquilo que Jung chamava de ampliação da consciência. Essa conscientização seria a união dos opostos: consciente e inconsciente, um processo com as seguintes fases: a diferenciação do eu com a *persona*, depois com a sombra, com a anima/animus e por último com o *Self*.

AS FASES DO PROCESSO DA INDIVIDUAÇÃO

Individuar-se é integrar os opostos: consciente e inconsciente. Para realizar esta difícil tarefa o eu terá que se confrontar com os arquétipos, a fim de alcançar essa união superior, ou no dizer de Jung uma “*coniunctio oppositorum*” ou seja, a unificação dos opostos. “Este é um pré-requisito indispensável para se chegar à totalidade” (JUNG, 1982, p. 29).

A confrontação com os arquétipos que gerará a futura integração, uma verdadeira transformação da personalidade, se faz por meio dos símbolos que afloram na consciência por meio dos sonhos, cuja função é iniciar o indivíduo nesse

⁹⁸ Grifo do autor.

processo. De acordo com a etimologia dessa palavra, símbolo significa *sym* = juntar, unir e *balein* = em direção a uma meta, um objetivo. A palavra símbolo no vocabulário de Jung veio a se tornar aquilo que une os opostos em direção a uma meta⁹⁹.

Assim, os “símbolos de transcendência” são aqueles que representam a luta do homem para alcançar o seu objetivo. Fornecem os meios através dos quais os conteúdos do inconsciente podem penetrar no consciente e são também, eles próprios, uma expressão ativa destes conteúdos (JUNG, VON FRANZ, 2002, p.151).

Isso requer o poder capacitador dos símbolos para que se ergam e tornem acessíveis à consciência os conteúdos do inconsciente que estiverem escondidos. A investigação realizada por Jung quanto a esse tema durou cerca de meio século¹⁰⁰ de estudo, onde pode perceber que, tanto os sonhos quanto os seus símbolos, tinham uma direção: esta era a integração dos conteúdos inconsciente dissociados.

É o chamado confronto com o inconsciente. Confrontar é participar ativamente prestando a atenção às fantasias que os símbolos manifestam na consciência¹⁰¹. Merece ser dito a título de cuidado e alerta que o indivíduo, ao confrontar o inconsciente, pode sofrer coisas complicadas se não tiver atento, e isso poderá atrofiar o desenvolvimento do processo¹⁰². Por exemplo, algo que pode ocorrer é a inflação ou a identificação com as fantasias que emergem. Ou seja, o ego pode se achar senhor de tais conteúdos que passam a ser conscientizados gerando a ilusão de poder e importância. Isso é muito comum em pessoas que começam a fazer terapia. Com o alcance de algum conhecimento sobre si mesmas

⁹⁹ Cf. Revista Viver mente&cérebro, 2002, p.45 e 46.

¹⁰⁰ Cf. o Homem e seus Símbolos, p. 102.

¹⁰¹ Indica-se a leitura do cap. III do livro o “Eu e o Inconsciente” para um aprofundamento maior sobre o que seja essa participação ativa da pessoa para com as fantasias que emergem. Esse capítulo tem como título: “A técnica da diferenciação entre o eu e as figuras do inconsciente”.

¹⁰² Há algumas outras coisas que podem surgir dess

podem cair no orgulho de achar que dominam o mundo inconsciente. O confronto não deve ser entendido como vitória da consciência sobre o inconsciente, mas sim o estabelecimento de um equilíbrio entre os dois mundos.

Jung diz que: “todos os que lidam com casos desta natureza sabem muito bem o quanto uma inflação pode ser perigosa para a vida. Para se levar uma queda mortal, basta uma escada ou um assoalho liso” (1982, p. 22). O Ego precisa ter uma certa estrutura para não cair nisso. O segundo efeito que pode ocorrer é a possessão. A possessão é o inverso da inflação. É quando os conteúdos do inconsciente de poder e autonomia incontestáveis assumem o controle da consciência. Jung quanto a este aspecto comenta que “ocorrem nessa eventualidade anormalidades psíquicas, estados de possessão de diversos graus, que vão desde os estados de ânimo e “idéias” até as psicoses” (1978, p. 100).

Como foi dito acima, nesse processo de individuação há algumas fases a serem obedecidas e realizadas para se chegar à totalidade. Tanto nos escritos de Jung quanto nos de seus discípulos esse processo pode ser discriminado em quatro momentos: a conscientização da **persona**, o confronto com a **sombra**, o encontro com **animal/animus**, e, finalmente, o encontro com o **Self**. Deve-se lembrar que no primeiro capítulo, essas instâncias foram descritas separadamente umas das outras, pois o objetivo era ter uma visão da clássica estrutura junguiana da alma. Agora o objetivo será de relacioná-los e que somente percorrendo essas fases ou passos e integrando as estruturas é que a transformação da personalidade pode ocorrer.

Quanto a essas fases do processo, concorda-se com James Hall quando este diz que: “é difícil descrever um processo típico ou bem-sucedido de individuação, porque cada pessoa deve ser considerada um caso único de tal

processo” (1983, p. 26). É necessário ter em mente que, embora seja possível descrever esses estágios, o processo de individuação é bem mais complexo do que a que aqui está sendo delineado. Esse processo, como se verá adiante, nunca é igual e não dá para fechar questões de tempo, forma ou até mesmo como as coisas são solucionadas, mas a regra geral é que tais fases ocorrem e necessitam ser integradas.

Diante disso, Jung diz: “o primeiro passo a ser dado no caminho que leva à individuação consiste em distinguir entre si próprio e a sua sombra” (2003, p. 126). Com essa primeira fala, Jung engloba aqui os dois primeiros arquétipos: a *persona* e as nossas inferioridades negligenciadas – a sombra. A meta da individuação não é outra senão a de despojar o *Si-mesmo* dos invólucros da *persona*. A pessoa precisa começar a se conscientizar de que ela não é o que representa ser. Caso não ocorra essa ampliação da consciência, ela vai continuar mostrando-se ao social, ao externo uma coisa que nada ou pouca coisa tenha ver com sua verdadeira natureza. Mas adquirir tal consciência não é tão difícil assim pois,

não há quem não saiba o que significa “assumir um ar oficial”, ou “desempenhar seu papel na sociedade”. Através da *persona* o homem quer parecer isto ou aquilo, ou então se esconde atrás de uma “máscara”, ou até mesmo constrói uma *persona* definida, a modo de muralha protetora (JUNG, 1978, p. 50).

É verdade que a sociedade está orientada para esses ideais de requerer de cada um uma adaptação ao meio externo, e é bom que os indivíduos procedam assim. Mas por outro lado, ao se adaptar, exige-se um sacrifício enorme que força o eu a se identificar com a *persona*, com o papel¹⁰³. Como consequência,

¹⁰³ Quando a *persona* se torna extremamente rígida, pode cindir os aspectos mais profundos da pessoa passando a expressar apenas um lado que é desejado e aceito negligenciando o outro. Porém quando a *persona* está integrada ela possibilita que o indivíduo cumpra seus deveres sociais, sem esquecer de si mesmo.

isso pode levar certas pessoas a acreditarem que são o que imaginam ser. Essas identificações com o papel social são fontes abundantes de neuroses. Pois ao acreditar que são o que imaginam ser, vai sendo produzido um outro lado (sombra) em que se acham os aspectos e as características que não são bem vindas à consciência e, portanto, ficam reprimidas. A sombra inclui tudo o que há de sombrio e tenebroso à consciência e à sociedade. Ela se forma à medida que o ego e a *persona* vão sendo formados. Todas as repressões registradas durante a vida vão ficando como parte dela. Por isso que o tratamento da *persona* abre portas para o caminho de desnudamento da sombra. A esse outro lado, Jung explica assim:

A “ausência de alma” que essa mentalidade parece acarretar é só aparente pois o inconsciente não tolera de forma alguma tal desvio do centro da gravidade. Se observarmos criticamente casos dessa espécie, descobriremos que a máscara perfeita é compensada, no interior, por uma “vida particular” (...) Naturalmente, quem constrói uma *persona* boa demais sofrerá crises de irritabilidade (1978, p. 69).

A confrontação com a sombra é importante pois se de um lado ela se caracteriza como parte inferior do indivíduo, por outro, é o reservatório de energia e impulsos criadores. É o que Jung afirma quando fala: “colocar uma pessoa frente à frente com a sua sombra implica também mostrar-lhe seu lado luminoso” (2003, p. 119). Até aqui, situou-se na esfera do inconsciente pessoal portanto, tudo o que foi: tomar consciência da *persona* e desnudar a sombra não é difícil de atingir a consciência.

O próximo passo para continuar no processo de individuação e para descer à profundidade é o encontro com a anima/animus. Só é possível chegar ao conhecimento da anima/animus se tiver entrado em contato com a sombra. Comumente, na análise, uma vez que a sombra tornou-se conhecida, a pessoa

costuma deparar-se com a anima se for homem ou com o *animus* se for mulher¹⁰⁴. Jung, ao falar desses passos em seu livro *Aion*, mostra a necessidade desses dois primeiros passos como essenciais para o terceiro:

Resumindo, gostaria de ressaltar que a integração da sombra, isto é, a tomada de consciência do inconsciente pessoal constitui a primeira etapa do processo analítico, etapa sem a qual é impossível qualquer conhecimento da anima e do *animus* (1982, p.19, 20).

Se na *persona* é a forma como o indivíduo se mostra ao mundo externo e como esse mesmo mundo o enxerga, na estrutura da anima/animus é o modo como o indivíduo se apresenta ao inconsciente coletivo e como este vê a pessoa. Vê-se nesse processo de individuação dois aspectos: o externo e o interno. Quanto ao aspecto externo, o objetivo da individuação é despojar o *Si-mesmo* dos invólucros falsos da *persona*. Quanto ao aspecto interno, o objetivo é despoja-lo dos poderes sugestivos das imagens arquetípicas.

A sizígia: anima/animus tem conteúdos de grande autonomia e força dentro da economia psíquica; por isso torna-se fator determinante das projeções. Quando seus conteúdos não são discriminados podem se apossar da consciência personificando-se. Ela tem o poder de possessão e por isso pode causar muitos males. O indivíduo deve se esforçar por se conscientizar dessa sub-personalidade (anima no homem e *animus* na mulher) para que se evite na medida do possível projeções patológicas¹⁰⁵. Assim ocorrendo, isto é, havendo conscientização, é importante que se diga que a anima/animus passarão da capacidade que têm de se *personificar*, para uma *função de relação* com o *Si-mesmo*.

Jung diz: “na medida em que o paciente desempenha uma parte ativa, a figura personificada pela anima ou pelo animus tenderá a desaparecer,

¹⁰⁴ Cf. essa informação no livro “Individuação junguiana”, da autora Santos, p. 40, 1976.

tornando-se a função de relação entre consciente e inconsciente” (1978, p. 100). Se as fantasias do inconsciente não forem realizadas, isto é, compreendidas, dão origem a uma atividade negativa e propensa à personificação. Em outras palavras, a anima/animus tornam-se autônomos. Jung explica isso assim:

A meta seguinte da confrontação com o inconsciente é alcançar um estado em que os conteúdos inconscientes não permaneçam como tais e não continuem a exprimir-se indiretamente como fenômenos da anima e do *animus*, mas se torna uma função de relação com o inconsciente. Enquanto não chegarem a isto, serão complexos autônomos isto é, fatores de perturbação que escapam ao controle da consciência comportando-se como verdadeiros “perturbadores da paz” (1978, p.107).

Essa função de relação com o inconsciente que a anima-animus passa a ser, significa que se compreendeu os seus poderes, não porém que a privou totalmente da eficácia deles¹⁰⁶. Assim a anima/animus ganha a função de um *psychopompos*, isto é, um intermediário entre a consciência e o inconsciente. Portanto, se um indivíduo conseguir levar a sério essa luta longa com a sua anima ou com o seu *animus* não se deixando identificar parcialmente com eles, chega-se à última fase: o inconsciente muda o seu caráter dominante e aparece numa nova forma simbólica, representada pelo *Self* – o núcleo mais profundo da psique. “Toda realidade psíquica interior de cada indivíduo é orientada, em última instância, em direção a este símbolo arquetípico do *Self*” (JUNG, VON FRANZ, 2002, p. 2002). Esse arquétipo que Jung chamou de *Self* foi relacionado com a nossa individualidade mais profunda, com aquilo que é de mais vivo dentro de cada um, sendo plenamente o que se é, o centro regulador, orientador, produtor do sentido e a

¹⁰⁵ Pois a anima e o *animus* não possuem somente projeções patológicas. Há as que são saudáveis e importantes, por exemplo, a escolha amorosa de um parceiro para a convivência durante a vida.

¹⁰⁶ A função de relação é explicada assim: “E quanto mais este sentido é conscientizado, tanto mais a anima perde seu caráter impetuoso e compulsivo. Pouco a pouco vão se criando diques contra a inundação do caos, pois o que 9da.meerr do queevãooe 9d. Qqua oa o sanidso eo(nãoa)T J0.0005 Tc 0.1751 T

cura para a personalidade. “Dei a este ponto o nome de si-mesmo (...) O si-mesmo também pode ser chamado “o Deus em nós” (JUNG, 1978, p. 112).

Quando se liberta os conteúdos psíquicos mais profundos, no sentido de fazê-los partes integrantes do equipamento consciente é que se permite entender melhor a vida. Assim, todo indivíduo tem a possibilidade de integrar, reconciliar e unir os elementos opostos conflitantes da sua personalidade chegando a um equilíbrio que o faça de fato um ser humano e também, o seu próprio dono. Segundo Santos¹⁰⁷, atingir o *Self* significa que no indivíduo os opostos se equilibram. Mas de quais opostos se está falando? Ora, em relação à sombra, há os opostos do bem e do mal, ou seja, o problema moral. Em relação à anima/animus, há os opostos que são o feminino e o masculino. São estes opostos que se equilibram. O *Self* é atingido quando se integra os opostos desses arquétipos. Quanto maior for a quantidade de conteúdos assimilados pelo eu e quanto mais significativos se tornarem, tanto mais se aproximará do *si-mesmo*. Para Jung, só faz sentido aquilo que é conscientizado. “Se tais conteúdos permanecem inconscientes, o indivíduo fica misturado a outros, isto é, não se diferencia, nem se individua” (Ibid, p. 100). Com a assimilação há a ampliação da consciência, com isso, diminui-se a influência do inconsciente coletivo sobre o indivíduo, logo, individuando-se ocorrerá a transformação da personalidade. Isso porque a meta em direção ao *Self* está sendo seguida. O ponto central da personalidade foi ativado. Esse centro será a partir de agora o novo ponto de equilíbrio, sendo uma nova e mais sólida base para a personalidade¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Cf. Santos, Individuação junguiana, 1976, p. 62.

¹⁰⁸ “Com toda essa evolução, o que acontece é que deixa de haver, na personalidade do indivíduo, a cisão (...) que na neurose sempre há certa dissociação entre consciente e inconsciente, que ela sempre traz consigo conflitos. (...) Quando o indivíduo passa a se relacionar com o seu inconsciente, os conflitos cessam” (SANTOS, 1976, p. 63).

O PAPEL DOS SONHOS NESSE PROCESSO

De que forma essa união do consciente e inconsciente pode ser realizada? Jung criou algumas técnicas para que essa união dos opostos fosse possível. Entre elas estão a imaginação ativa, o desenho como forma de dar expressão ao inconsciente, as artes em geral. Mas uma das mais importantes técnicas para a apreensão dos conteúdos inconscientes seria os sonhos. Estes, se estudados atentamente, revelam um conjunto que parece obedecer a um esquema que sempre visa a tomada de conhecimento que o indivíduo pode fazer de si mesmo. Nesse sentido é que se entende o porquê da psicologia analítica dar tanta importância aos sonhos no processo psicoterapêutico. Embora extensa, vale a pena citar uma passagem do livro “O Homem e seus Símbolos” onde se explica melhor sobre essa importância dada aos sonhos no processo de crescimento psíquico – a individuação.

Observando um grande número de pessoas e estudando os seus sonhos (calculava ter interpretado ao menos uns 80.000 sonhos), Jung descobriu não apenas que os sonhos dizem respeito, em grau variado, à vida de quem sonha mas que também são partes de uma única e grande teia de fatores psicológicos. Descobriu também que, no conjunto, parecem obedecer a uma determinada configuração ou esquema. A este esquema Jung chamou “o processo de individuação”. Desde que os sonhos produzem, a cada noite diferentes cenas e imagens, as pessoas pouco observadoras não se dão conta de qualquer esquema. Mas se estudarmos os nossos próprios sonhos e sua seqüência inteira durante alguns anos, verificaremos que certos conteúdos emergem, desaparecem e depois retornam. Muitas pessoas sonham repetidamente com as mesmas figuras, paisagens ou situações; se examinarmos a série total destes sonhos observaremos que sofrem mudanças lentas, mas perceptíveis. (...) Assim, a nossa vida onírica cria um esquema sinuoso (em meandros) em que temas ou tendências aparecem, desvanecem-se e tornam a aparecer. Se observarmos este desenho sinuoso durante um longo período vamos perceber a ação de uma espécie de tendência reguladora ou direcional oculta, gerando um processo lento e imperceptível de crescimento psíquico – o processo de individuação (JUNG, VON FRANZ, 2002. p. 161).

Dessa citação depreende-se que o inconsciente parece ser um processo natural sem objetivo, mas que se analisado seriamente (observação, parte

ativa nas fantasias) por um outro lado mostra um endereçamento potencial. Quando a consciência desempenha uma participação ativa em perceber as mudanças oferecidas nos sonhos ela acaba por experimentar, a cada estágio do processo, significativas mudanças. Sempre na direção ou num estágio superior, constituindo assim a finalidade da meta: a união dos opostos. A ampliação da consciência, que significa estar ativa, enfrentar a fantasia, ou no dizer de Jung “confrontar o inconsciente” levando a sério as situações que emergem, produz-se o surgimento de uma nova consciência. Essa nova consciência – a individuação- é a transformação da personalidade. Ou seja, caminha-se para alcançar o seu ponto central: o *Self*.

A contínua conscientização das fantasias(sem o que, permaneceriam inconscientes), com a participação ativa nos acontecimentos que se desenrolam no plano fantástico, tem várias conseqüências, como se pode observar num grande número de casos. Em primeiro lugar, há uma ampliação da consciência, pois inúmeros conteúdos inconscientes são trazidos à consciência. Em segundo lugar, há uma diminuição gradual da influência dominante do inconsciente; em terceiro lugar, verifica-se uma *transformação da personalidade* (JUNG, 1978, p. 95).

A esta mudança essencial obtida através do confronto e união dos opostos, Jung deu o nome de Função Transcendente¹⁰⁹, “(...) através da qual o homem pode alcançar sua mais elevada finalidade: a plena realização das potencialidades do seu self(ou ser)” (JUNG, VON FRANZ, 2002, p. 151). A pessoa mergulha nos processos inconscientes até certo ponto abandonando-se a eles,

¹⁰⁹ “Quero sublinhar apenas o fato de que se trata de uma mudança essencial. Dei o nome de *função transcendente* a esta mudança obtida através do confronto com o inconsciente. A singular capacidade de transformação da alma humana, que se exprime na função transcendente, é o objeto principal da filosofia alquimista da baixa Idade Média. (...) Seu segredo é a “função transcendente” e a transformação da personalidade através da mistura e fusão de elementos nobres e vulgares, das funções diferenciadas e inferiores do consciente e inconsciente” (JUNG, 1978, p. 95 e 96). No seu livro Memórias, Sonhos e Reflexões, ele diz que “só descobrindo a alquimia compreendi claramente que o inconsciente é um processo e que as relações do ego com os conteúdos do inconsciente desencadeiam um desenvolvimento ou uma verdadeira metamorfose da psique” (1963, p. 184).

posteriormente compreendendo-os e em alguns casos até dominando-os; nasce a ligação do consciente e inconsciente.

Todo este processo é chamado de “função transcendente”. Trata-se, ao mesmo tempo, de um processo e de um método. A produção de compensações inconscientes é um processo espontâneo, ao passo que a realização consciente é um método. A função é chamada “transcendente” porque favorece a passagem de uma constituição psíquica para a outra, mediante a mútua confrontação dos opostos (JUNG, 1991, p. 15).

A consciência sentindo o *si-mesmo* como algo irracional, indefinível, de constituição transcendente, que escapa à compreensão, ela passa a não se opor, nem a se submeter, mas tão somente ligando-se a ele: chega-se, então, à meta da individuação. Os sonhos, portanto, desempenham um importante papel na condução do eu à caminho do *Self*.

Cabe dizer aqui que a expressão meta utilizada por Jung e por seus discípulos é somente no sentido de que o psiquismo humano tende a caminhar na direção de se tornar aquilo que deve ser, neste caso, de fato, há uma meta a se seguir. Porém essa meta não deve ser entendida como um alvo que se alcança. O processo de individuação é muito mais um caminho a ser percorrido que um alvo a ser alcançado. Samuels, Shorter e Plant dizem: “A individuação não é senão um objetivo em potencial cuja idealização é mais fácil que sua realização” (1988, p.110).

Esta é a razão porque sempre Jung se refere a essa configuração de crescimento psíquico como um processo. A individuação não é um estado de ser, mas um processo para ser tornar um ser à medida que se existe com essa meta. Andrew Samuels em um outro livro seu diz: “é um processo, não um estado; a não ser pela possibilidade de se considerar a morte como um objetivo final, a individuação jamais é completa e permanece um conceito ideal” (1989, p. 127). Desse modo, desde que se nasce até à morte estará acontecendo o processo de individuação, isto é, nossa consciência, nosso ego estará lidando com os arquétipos.

A meta não é tornar-se perfeito, mas familiarizar-se com os conteúdos inconscientes. Até porque, nunca se chegará ao pleno conhecimento do *self*, pois embora se possa aproximar-se dele, esta aproximação nunca chegará ao fim. Na visão junguiana ninguém será jamais completamente individuado. A meta é a totalidade, o processo é o caminhar em direção a ela. Nas palavras do próprio Jung:

Quanto ao problema da perfeição – lutar por ela é um ideal elevado. “Leve a termo aquilo que está dentro de suas capacidades ao invés de correr atrás daquilo que jamais será alcançado”. Ninguém é perfeito. Lembre-se da frase: “Ninguém é bom, somente Deus”. E ninguém poderá sê-lo. Podemos modestamente lutar para nos completarmos, para sermos seres humanos tão plenos quanto possível. O que já nos trará trabalho suficiente (1991, p. 124).

A INDIVIDUAÇÃO COMO UMA TAREFA QUE EXIGE CORAGEM

Essa expressão de Jung de que se terá trabalho árduo e suficiente no processo de individuação mostra que levar o inconsciente a sério é uma questão de coragem pessoal. A individuação é uma tarefa que exige coragem e integridade pelos seguintes motivos: primeiro por seu um processo doloroso.

O verdadeiro processo de individuação – isto é, a harmonização do consciente com o nosso próprio centro interior (o núcleo psíquico) ou *Self* – em geral começa infligindo uma lesão à personalidade acompanhada do conseqüente sofrimento (JUNG, VON FRANZ, 2002, p.116).

O sofrimento que surge é produto da movimentação de uma grande quantidade de conteúdos em direção à totalidade. Já foi visto acima que a união dos opostos é a ligação do consciente ao inconsciente, do eu ao *self*. Isso gera transformações dolorosas.

Em segundo lugar, a individuação é uma tarefa que exige coragem por ser também uma jornada solitária. “A dificuldade deste processo é peculiar porque constitui um empreendimento totalmente individual, levado a cabo face à

rejeição ou na melhor das hipóteses, indiferença aos outros” (FADMAN, FRAGER, 1986, p. 58). É solitária porque com a individuação, a pessoa vai se tornar o que ela é de fato e não o que os outros pensam. Aqui entra a idéia de unicidade consigo mesmo. Nos dizeres de Vargas, esse aspecto individual ou solitário do processo pode ser entendido assim:

Enquanto imagem, a semente de uma fruta somente poderá se desenvolver tornando-se ela mesma e não outra; semente de laranja torna-se laranja e não abacate. Nascemos “sementes” de seres humanos, porém nós mesmos desconhecemos que tipo de semente somos, isto é, qual será nossa verdadeira identidade profunda. A grande tarefa de nossa existência é descobrirmos quem realmente somos e será esse nosso processo de “individuação” (Rev. Viver mente&cérebro, 2002, p. 77).

Em terceiro lugar, por ser esse processo individual e solitário, descarta-se também de imediato e irremediavelmente a questão da imitação. Essa singularidade diferencia um ser de qualquer outro tornando insubstituível a ação individual pois esse processo não pode ser reproduzido por nenhuma outra pessoa. Não cabe imitar a individuação de quem quer que seja, pois a mudança seria de fora para dentro, quando dentro da economia psíquica a verdadeira transformação da personalidade só pode ocorrer de dentro para fora. O indivíduo deve estar consciente do processo, mantendo viva a ligação com a totalidade inata e singular de sua personalidade. A individuação só será real e ocorrerá em seu sentido mais estrito se a postura for individual e não imitativa. “Além disso é inútil olharmos furtivamente para ver como qualquer outra pessoa vai realizando o seu processo de desenvolvimento porque cada um de nós tem uma maneira particular de auto-realização” (JUNG, VON FRANZ, 2002, p. 164).

Apesar das experiências humanas, das disposições comportamentais e os problemas serem semelhantes, eles nunca serão idênticos. Por isso que cada pessoa tem que realizar algo de diferente e exclusivamente seu.

Em outras palavras, viver a sua própria vida. Mas é preciso dizer que o fato da individuação ser um processo exclusivamente pessoal, não significa que ela seja uma postulação que gera isolamento e alienação social. O próprio Jung atacava veementemente quem entendesse a individuação como um processo distanciador e deslocado do meio social. A psicologia analítica tem sofrido críticas severas por ser entendida muitas vezes como um apelo ao isolamento e ao individualismo.

É bem verdade que ao individuar-se, a pessoa não estará mais pressionada ou comandada por muitas das inúmeras condições sociais. Mas isso não significa dizer que se opõe ao social. Para ser mais claro, a individuação se dá precisamente no contexto social. Individuação não é o mesmo que individualismo ou individualização. Jung diz:

A individuação, portanto, só pode significar um processo de desenvolvimento psicológico que faculte a realização das qualidades individuais dadas; em outras palavras, é um processo mediante o qual um homem se torna o ser único que de fato é. Com isto, não se torna “egoísta”, no sentido usual da palavra, mas procura realizar a peculiaridade do seu ser e isto, como dissemos, é totalmente diferente do egoísmo ou do individualismo (1978, p. 50).

Essa mesma postura vai ser defendida por Sharp¹¹⁰ quando diz que o indivíduo não é um ser à parte do restante da sociedade. A existência implica em uma relação coletiva, segue-se que o processo de individuação deve conduzir as pessoas às relações coletivas e sociais mais amplas, portanto, jamais ao isolamento. A individuação, portanto, não exclui a pessoa do mundo, pelo contrário, ela é tão presente no mundo, uma vez que se torna um fator de mudança social. O desenvolvimento da individuação é simultaneamente o desenvolvimento da sociedade. O processo de individuação, portanto, é resultante também da interação

¹¹⁰ Cf. Sharp, Léxico junguiano, um dicionário de termos e conceitos, 1997, p. 91.

do indivíduo com o coletivo. As mudanças nunca ocorrem na ordem do coletivo para o individual, mas do individual para o coletivo. Von Franz é incisiva quando diz¹¹¹ que ninguém tem o direito de ficar olhando à sua volta esperando que alguém faça aquilo que ele mesmo não está disposto a fazer. Pode-se dizer que, forçosamente, toda transformação começa em alguma parte, e será o indivíduo que terá de tentar levá-la adiante. No livro *Presente e Futuro*, Jung fala da seguinte forma quanto a esse tópico da individuação ser fator de mudança:

Todavia, o que está a nosso alcance é a transformação dos indivíduos singulares, os quais dispõem da possibilidade de influenciar outros indivíduos igualmente sensatos de seu meio mais próximo e, às vezes, do meio mais distante. Não me refiro aqui a uma persuasão ou pregação, mas apenas ao fato da experiência de que aquele que alcançou uma compreensão de suas próprias ações e, desse modo, teve acesso ao inconsciente, exerce, mesmo sem querer, uma influência sobre o seu meio (1989. p. 50).

Quando a pessoa se dispõe a percorrer o processo da individuação com toda certeza ela terá um poder ou efeito de contágio sobre as pessoas que a rodeiam. Nesse sentido a individuação se torna a tarefa mais importante dessa vida, pois não somente o indivíduo é beneficiado, mas a própria sociedade ganha com isso. Agora quando a pessoa não é consciente de si, ela se perde no coletivo. Pois o não individuado é precisamente isso: coletivo e não consciente. Aqui estão os dois elementos importantes desse processo que precisam ser diferenciados do eu: o mundo social e o mundo arquetípico das fantasias. O primeiro é coletivo e externo ao homem, mas exerce pressão sobre o mesmo. O segundo – o mundo arquetípico – é também da mesma forma coletivo, porém interno ao homem e também quer exercer influência sobre a pessoa. Já foi falado isso detalhadamente no tópico das fases do processo de individuação. Mas sempre vale repetir que o processo se dirige

¹¹¹ Cf. *O Homem e seus Símbolos*, 2002, p.101.

a dois mundos: o externo ao homem e ao interno do homem. Jung de forma precisa e clara resume isso na seguinte passagem:

A meta da individuação não é outra senão a de despojar o *si-mesmo* dos invólucros falsos da *persona*, assim como do poder sugestivo das imagens primordiais. Do que até agora foi dito depreende-se claramente o significado psicológico da *persona*. Entretanto, quando nos voltamos para o outro lado, isto é, para as influências do inconsciente coletivo, encontramos-nos num obscuro mundo interior, de compreensão muito mais difícil do que o da psicologia da *persona*, acessível a qualquer um (1978, p. 50).

É bem menos difícil fazer uma pessoa se conscientizar de suas fascinações com o papel social que desempenha, do que levá-la a compreender seus estados interiores com os quais também está identificado. Por quê? Porque o papel social - a *persona* - é visível, mas os estados internos são invisíveis, sutis e difíceis de serem não só aceitos como também assimilados. Indubitavelmente que a individuação torna-se de fato a mais importante e mais difícil empreitada dessa vida, que demandará solidão, dor, coragem, mas que se realizada com empenho de quem deseja mais do que nunca ser ele mesmo, poderá levar a pessoa a uma experiência não só de sentido da vida, mas de cura para seus estados neuróticos e até a uma experiência religiosa. Para Jung, a individuação é uma experiência religiosa que trás sentido para a existência do indivíduo e cura para as suas estagnações. O não individuado é, em outras palavras, uma pessoa dividida. “A desunião consigo mesmo é a condição neurótica por excelência, que se torna insuportável para o indivíduo e da qual ele quer se livrar” (JUNG, 1978, p. 101). Essa desunião leva o homem a viver numa condição degradada, carente de liberdade e de responsabilidade, a não agir de conformidade com o ser que realmente ele é.

Aqui repousa a necessidade da individuação, pois para a pessoa desunida, estagnada, somente redescobrimo sentido, recebendo a cura e

experimentando o sagrado é que sua personalidade pode ser mudada¹¹². Como o Self é o centro orientador mais profundo, logo carrega em si o sentido, como é aquele que estabelece a ordem, tem o equilíbrio que compensa e que produz a cura e a pessoa deve procurar ouvir a sua voz. Quanto ao fato da individuação ser vista como uma possibilidade de cura, Jung comenta:

Então, essas profundidades em nível de tão grande inconsciência que surge em nosso sonho, contém ao mesmo tempo a chave para a individualidade, em outras palavras, para a cura. O significado de “Totalidade” ou “total” é tornar sagrado ou curar. A descida à profundidade trará cura (1991, p. 114).

A individuação como um processo que se dirige ao *Self*, arquétipo este historicamente sempre expresso pelo símbolo circular, no caso a mandala, tem de fato esse poder de cura¹¹³. Jung conta que há o uso de um círculo mágico ou mandala no Oriente para os propósitos de cura. Entre os índios Pueblos do Novo México é feito também formas circulares na areia quando um homem fica doente entre eles¹¹⁴. Portanto, essa idéia de cura pela forma circular é arquetípica, e neste caso, está presente em todo homem. “Só aquilo que somos realmente tem o poder de curar-nos” (JUNG, 1978, p. 43). A individuação é um processo que se assemelha a uma experiência religiosa, e, segundo Jung, é perfeitamente possível que se pense assim.

De um ponto de vista psicológico, uma atitude genuinamente religiosa consiste no esforço feito para descobrir esta experiência única e para manter-se progressivamente em harmonia com ela (é preciso notar que uma pedra é em si mesmo algo de permanente), de maneira que o *Self* se torne um companheiro interior para quem a nossa atenção vai estar sempre voltada (JUNG, VON FRANZ, 2002, p. 210).

¹¹² A individuação é um imperativo a todos, inclusive os chamados “normais”. Todos desejam de uma forma ou de outra encontrar o sentido para as suas vidas.

¹¹³ Segundo a Revista Viver mente&cérebro que dedicou uma edição só sobre Jung afirma que : “A psicologia de Jung não se restringe à fala, ao corpo ou à conduta, mas é, sobretudo, um processo de cura e de desenvolvimento pela transformação da alma e do mundo à sua volta” (2002, p. 12).

¹¹⁴ “A simbolização que encontramos nessa cerimônia é claramente análoga à que encontramos no inconsciente coletivo. É um processo de individualização, de identificação com a totalidade da personalidade com o *Self*” (JUNG, 1991, p.114).

O dicionário crítico de análise junguiana da sociedade brasileira de psicologia analítica diz quanto à esta relação entre individuação e experiência religiosa que:

Os símbolos do *Self* às vezes são idênticos à deidade (tanto oriental como ocidental) e existem sobretons “religiosos” para alguns conteúdos psicóticos, embora a distinção possa ser útil. Em certo ponto, Jung respondia à questão feita a ele, replicando: “Individuação é a vida em Deus, como a psicologia da mandala mostra claramente (SAMUELS, SHORTER, PLANT, 1988, p. 111).

Por fim, Amnéris Maroni em seu livro Jung: individuação e coletividade, diz que o *Self* por ser a totalidade da personalidade é percebido pela consciência de forma *numinosa*, o que faz do processo da individuação uma experiência religiosa por excelência¹¹⁵.

A INDIVIDUAÇÃO COMO UMA EXPERIÊNCIA CARACTERÍSTICA DA SEGUNDA METADE DA VIDA

A individuação como um acontecimento próprio da segunda metade da vida foi constatado pelos inúmeros casos em que Jung atendeu. A maioria que vinha lhe procurar para tratamento, normalmente encontrava-se na segunda metade da vida desejando redescobrir a si mesmos e o sentido para suas vidas¹¹⁶. Mas não foi somente os casos que ele atendeu que o fez pensar que a individuação era uma experiência da segunda metade da vida. O seu próprio confronto com o Inconsciente se deu também nessa fase da vida. Jung diz que:

¹¹⁵ Cf. Maroni, Ed. Moderna, 1998, p. 53.

¹¹⁶ “No seio de minha clientela que provém, sem nenhuma exceção, dos meios cultos, figura um número considerável de pessoas que me consultaram, não porque sofressem de uma neurose, mas porque não encontravam um sentido para suas vidas ou porque se torturavam com problemas para os quais a filosofia e a religião não traziam qualquer solução” (JUNG, 2003, p. 81).

Foi no início da segunda metade da minha vida que comecei o meu confronto com o inconsciente. Foi um trabalho que se estendeu por longos anos e só depois de mais ou menos vinte anos cheguei a compreender em linhas gerais os conteúdos de minhas fantasias (1963, p. 177).

O desenvolvimento psíquico do ser humano está dividido em dois momentos: a primeira fase que seria do zero aos trinta e cinco anos de idade e a segunda fase seria a partir dos 35 anos. É óbvio que não dá para estabelecer uma exatidão do tempo em que tal desenvolvimento terá início na vida de cada pessoa. Quando se trata de indivíduos cujo amadurecimento é dinâmico e variável de um para o outro pode ocorrer eventualmente algumas mudanças. Mas em termos gerais esse processo de individuação se dá na segunda metade da vida podendo ocorrer antes do trinta e cinco ou até mesmo depois. Há um certo pensamento de que Jung não tenha dado muita importância ao primeiro ciclo ou momento do desenvolvimento humano, o que não é verdade. Stein diz:

Em oposição aos que supõem que as mais importantes características do desenvolvimento psicológico e do caráter ocorrem na infância e nada mais de grande importância acontece depois disso, Jung viu o desenvolvimento como contínuo e as oportunidades para promover em ainda maior desenvolvimento psicológico como uma opção ao alcance de pessoas de qualquer idade, incluindo a meia-idade e a velhice (1998, p. 154-155).

Para Jung o desenvolvimento da psique é em todos os momentos por demais importante. Não há desprezo pelos primeiros anos de vida. De forma alguma. Mas ele afirmou que a plena expressão e manifestação da personalidade leva uma vida inteira para se processar e que na segunda metade da vida, a tendência é ocorrer com maior solidez.

Para dar uma pequena idéia do desenvolvimento na primeira fase da vida, pode-se dizer que quando a criança nasce ela não se diferencia dos pais e do seu ambiente. Com o crescente amadurecimento tanto físico quanto cerebral

começa a distinguir o seu corpo dos objetos do mundo circundante e a nascer a consciência do eu que a diferirá de seus pais.

Começam atuando como indivíduos com a competência para exercer o seu auto-domínio, para controlar num razoável grau, os seus meios ambientes, e para conter as emoções e fluxo do pensamento conforme requerido pelos padrões sociais do comportamento (Ibid, p. 155).

Pode-se dizer então que nessa primeira fase da vida a energia psíquica e existencial está voltada para o meio externo: estudos, posições sociais, trabalho, dinheiro, fama, conquistas etc. Dir-se-ia que essa fase é de adaptação do ego e da *persona* aos ditames da vida social e dos papéis a serem desempenhados. Nessa fase da vida se é mais consciente no sentido de que a atenção do ego está direcionado para o mundo externo.

Quando se fala então em individuação, deve-se ter em mente que ela é um processo muito mais amplo que essa primeira diferenciação que se faz tanto dos pais quanto do mundo circundante. É muito maior do que essa inicial tomada de consciência como um sujeito em busca de realizações. A individuação seria a criação de novos valores, de um novo padrão de vida caracterizado agora pela conquista de *si-mesmo*. Um olhar para dentro de *si-mesmo*, pois as coisas que foram conquistadas na primeira fase da vida não preencheram o desejo pelo significado da vida. Jung descobriu que aqueles que estavam nessa segunda fase da vida tendiam a desenvolver propósitos pela integração muito maiores do que pelas realizações, estavam mais em busca de harmonia com a totalidade da psique.

Seria a *metanóia*¹¹⁷, a inversão da direção da energia psíquica: do mundo

¹¹⁷ “O termo *metanóia* tem um significado particular na psicologia analítica, já que é inseparável de dois outros conceitos: compensações e totalidade. Na proposição de Jung, tudo o que não podemos ou nos recusamos a viver conscientemente, passa a ser vivido compensatoriamente no inconsciente. Quando, então, vivemos uma *metanóia* – uma inversão da energia *libidinal* – o mundo até então vivido compensatoriamente é mobilizado energicamente e parte dele sofrerá um processo de diferenciação e tornar-se-á consciente (MARONI, 1998, p. 44).

externo para o mundo interno inconsciente.

Num período mais avançado da vida talvez não se precise romper totalmente com os símbolos que significam contenção. Mas é bem verdade, também, que se pode estar possuído daquele divino espírito da insatisfação que leva todo homem livre a enfrentar alguma nova descoberta ou a viver de alguma nova maneira. Esta mudança pode tornar-se especialmente importante no período que vai da meia-idade à velhice, época em que as pessoas se perguntam sobre o que vão fazer ao se aposentarem – trabalhar ainda, divertir-se, viajar ou permanecer em casa (JUNG, VON FRANZ, 2002, p. 152).

Esse espírito de insatisfação ativa a busca processual do núcleo criador psíquico que só pode entrar em ação se o ego se desembaraçar de todo projeto ambicioso externo em benefício de uma forma de existência mais profunda e mais fundamental. Não significa que o mundo externo será diluído ou dissolvido diante dessa nova perspectiva, mas que a energia estará voltada para o mundo interno. É bom que se diga que mesmo que a energia psíquica esteja voltada na primeira fase da vida para o externo, o ser mais profundo de cada homem, o *Self* sempre se faz presente por meio de sinais, insinuações, tanto em sonhos como em acontecimentos, mostrando suas intenções e, ao mesmo tempo, preparando a pessoa para a futura e verdadeira direção da existência onde se move o fluxo da vida. Aqui cabe dizer que esse processo de individuação não é forçado por algo ou por alguém externo ao indivíduo. Ele é um processo espontâneo podendo por isso a pessoa chegar ao *Self* sozinho, sem uma análise. Tanto que Jung dizia que a função da terapia e do terapeuta é facilitar a realização do processo daqueles que foram em busca de uma auxílio. Serem facilitadores somente uma vez que a psique por sua própria natureza tende a se integrar e se harmonizar. O papel da clínica junguiana na individuação é de remover aquelas defesas que estejam dificultando além do normal a espontaneidade natural para essa integração.

A INDIVIDUAÇÃO COMO SENTIDO DE VIDA

De tudo o que foi dito até agora, pode-se dizer que para Jung a individuação tem tudo a ver com o sentido da vida. É a redescoberta de novos valores que venham satisfazer uma ânsia maior pelo significado da vida humana. Como o tema da individuação foi uma preocupação constante na vida e nos escritos de Jung, pode-se inferir então que ele sempre se importou também com o tema do sentido da vida. Ele não somente soube compreender o mundo interno - a alma humana, como também soube fazer uma leitura crítica do mundo externo. Desde cedo aprendeu a colocar as expectativas, a esperança e o sentido no próprio interior do indivíduo¹¹⁸. Para ele era claro: o sentido da vida não repousa nos aspectos externos da existência, mas na interioridade de cada um.

O Estado, as massas, os grupos, a era científica, o racionalismo retiram do indivíduo a liberdade, a responsabilidade e a descoberta ou o encontro consigo mesmo. Com o Estado, a pessoa humana passou a ser vista de indivíduo, como uma unidade social – massa. Jung no seu livro *Presente e Futuro* diz que agora “o sentido e a finalidade da vida individual (a única vida real!) não repousam mais sobre o desenvolvimento individual mas sobre uma razão de Estado, imposta de fora para dentro do homem (...) (1989, p. 6). Ou seja, exclui-se por total a psique humana, onde repousa na verdade e de forma única a vida real: o sentido. O indivíduo no mundo atual passou a ter uma importância mínima; o que se tenta fazer

¹¹⁸ Quem se der ao trabalho de ler os primeiros três capítulos do seu livro *Memórias, sonhos e reflexões* verá que desde o prólogo, passando pelo período da infância, os anos de estudo e sua atividade psiquiátrica Jung já demonstra uma atitude introvertida no sentido de buscar internamente explicações para os acontecimentos de sua vida. Ele mesmo dizia ser muito só. Só no sentido de que a resposta para sua existência provinha do seu próprio interior (1963, ed. Fronteira).

é massificá-lo e até mesmo escravizá-lo. Quanto mais massificado, mais indigno se sentirá.

Este tipo de desdobramento, se torna possível no momento em que o indivíduo se massifica, tornando-se obsoleto (...) um dos principais fatores da massificação é o racionalismo científico. Este deita por terra os fundamentos e a dignidade da vida individual ao retirar do homem a sua individualidade, transformando-o em unidade social (...) (Ibid, p. 7).

Nesse aspecto do racionalismo científico, Jung chega a dizer peremptoriamente que a vida das pessoas no mundo moderno é agora dominada e dirigida por uma deusa: a Razão¹¹⁹. Para ele o sentido da vida não é a mesma coisa que um certo bem-estar social ou um alto padrão de vida proporcionados pelo conhecimento humano¹²⁰. Não! Olhar a vida a partir de uma perspectiva externa e dos grandes números nada confere ou oferta ao homem do verdadeiro sentimento do que seja a vida humana. É a consciência de que a vida tem uma significação maior e mais abrangente que leva e eleva o homem acima dos mecanismos simples de ganhar e gastar, de conquistar e acumular.

Mas a avaliação crítica que Jung fez do mundo externo não poupou nem as próprias instituições religiosas. Ele diz: “Ressalto este ponto porque, em nossa época, milhares de pessoas perderam a fé na religião seja ela qual for. São pessoas que não compreenderam mais as suas próprias crenças” (JUNG, 2002, p. 87). Ele chega a afirmar que já não existem mais deuses cuja ajuda se possa invocar. O homem de hoje se dá conta de forma dolorosa de que nem as grandes

¹¹⁹ Cf. O Homem e seus Símbolos, p. 101.

¹²⁰ Para se ter uma idéia dessa convicção de Jung, basta saber que quando foi morar em sua casa: A torre de Bollingen, ele renunciou várias coisas que geram comodidade à vida para se dedicar a um estilo simples de existência, porém carregado de sentido. Assim ele diz: “Renunciei à eletricidade e acendo eu mesmo a lareira e o fogão. À tarde acendo os velhos lampiões. Não há água corrente; preciso tirá-la do poço, acionando a bomba manual. Racho a lenha e cozinho. Esses trabalhos simples tornam o homem simples, e é muito difícil ser simples” (1963, p. 198). Lembrando que Jung além famoso, tornou-se muito rico desde o seu casamento. Não obstante a isso, descobriu que o alto padrão de vida não geraria o sentido que encontrou em si mesmo.

religiões, nem as várias filosofias são capazes de passar idéias carregadas de energia que lhe dêem segurança para enfrentar as atuais situações do mundo.

O homem moderno passou a não valorizar os conceitos religiosos só porque não descobriu no céu o trono de Deus, nem pelo fato de não poder se certificar de que tal idéia possa ser verdadeira. Afirmo poder prescindir das idéias religiosas. Não obstante a esse posicionamento extremo dele, há um outro lado seu não visível, porém perceptível, de uma busca sôfrega, uma ânsia por algo lhe preencha. Jung então coloca: “Por que, então, privar-nos de crenças que se mostram salutareis em nossas crises e dão um certo sentido às nossas vidas?” (Ibid, p. 87). O homem de hoje deveria se permitir acreditar positivamente num sentido de vida mais significativo do que aqueles dados pelo mundo externo. Esse é justamente o papel dos símbolos do *Self* – arquétipo da ordem, a totalidade: proporcionar a significação à vida ou até mesmo re-significá-la. Os símbolos apontam para algo além do conhecimento prévio e imediato das coisas que a razão do homem acredita ter.

É nesse ponto que reside a importância da psicologia individual, pois embora o racionalismo, as normas do estado, os grupos, as conquistas sobre a natureza tenham a sua determinada importância para a existência humana, por outro lado, tais coisas não tratam de resolver a questão do vazio e da falta de sentido pelos quais o homem passa. O mais importante instrumento do homem é a sua alma. Esta deveria receber uma maior atenção e ser tratada com dignidade e amor. A individuação é por demais então, um caminho necessário a ser percorrido por todo aquele que busca encontrar na sua própria interioridade, na sua própria simbologia religiosa do inconsciente ou ainda, na sua natureza real: o verdadeiro sentido da vida. Ao individuar-se o homem deixa os tesouros do mundo para se

dedicar ao tesouro¹²¹ que repousa em seu próprio interior. Esse tesouro na verdade é uma alusão ao *Self*, à imago Dei impressa no homem. A individuação é vista como a vida em Deus ou seja, uma vida orientada a partir dessa imago que se tem. No seu livro *Aion*, Jung chega a afirmar que a *imago Dei* impressa no homem não foi destruída, mas apenas danificada podendo ser reconstruída no âmbito da integração dos conteúdos da psique coletiva, parte constitutiva e indispensável da individuação¹²². Isso vai fazendo ligação com tudo que foi dito até agora, pois de acordo com o Dicionário de análise junguiana a Função Transcendente que é a união dos opostos e ao mesmo tempo a própria transformação da personalidade é quem vincula o homem a Deus. É por isso que Jung diz:

Para nós, tratar com o inconsciente é uma questão vital – uma questão de ser ou não espiritual. Todos aqueles que já tiveram experiências semelhantes àsquelas mencionadas no sonho sabem que o tesouro jaz no fundo da água e tentam retirá-lo de lá (2003, p. 34).¹²³

Aqui Jung reconhece a natureza religiosa do homem. O inconsciente é por assim dizer uma matriz espiritual. São as idéias dominantes (os conteúdos do inconsciente coletivo, ou os arquétipos) que influenciam o homem. São constitutivas de seu ser¹²⁴. Esse tesouro (a *imago Dei*) será gerador de novos valores, criará novas convicções que até mesmo a razão desconhece, mas que a alma assim

¹²¹ “Temos, seguramente, de percorrer o caminho da água, que sempre tende a descer, se quisermos resgatar o tesouro, a preciosa herança do pai” (JUNG, 2003, p. 28).

¹²² Cf. Livro *Aion*, 1982, p. 36.

¹²³ Nessa citação Jung está se referindo à interpretação que fez do sonho de um teólogo. Jung fala que a água é o símbolo mais comum do inconsciente. Nessas águas profundas e escuras (inconscientes) é que se revela o sentido da vida, a experiência religiosa que cura.

¹²⁴ Cf. essas informações no livro “Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo”, de Jung, 2003, p. 74 e 75. Lá ele diz: “Na medida em que temos algum conhecimento acerca do homem, sabemos que ele sempre está sob influência de idéias dominantes. Quem alegar que é isento de uma tal influência é suspeito de haver substituído uma forma conhecida de crença religiosa por uma variante desconhecida tanto para ele como para os outros. Em lugar do *teísmo* ele se devota ao ateísmo, em lugar de Dionísio ele prefere Mitra mais moderno, e em lugar do céu, procura o paraíso na terra”. Ou seja, a ânsia religiosa do homem não cessa, a sua natureza o impulsiona a buscar o sagrado.

deseja, espera e pode experimentar. Na individuação é que se pode entender a grande diferença entre ter uma confissão religiosa e vivenciar a experiência religiosa.

A experiência religiosa é algo absoluto. (...) É indiferente o que pensa o mundo sobre a experiência religiosa: aquele que a tem, possui, qual inestimável tesouro, algo que se converteu para ele numa fonte de vida, de sentido e de beleza, conferindo um novo brilho ao mundo e à humanidade (JUNG, 1987, p. 111).

A decadência da vida religiosa das pessoas, a conseqüente falta de sentido vão aumentando consideravelmente o número de pessoas neuróticas. Sabe-se que a psicose é, em última instância, um sofrimento de uma alma que não encontrou o seu sentido para existir. O estado de espírito das pessoas parece ser de inquietude e de ausência de equilíbrio. O homem moderno tem negado as verdades tradicionais deixando-se sem estrutura alguma para viver com sentido. Mas ele necessita de algo que o empolgue e venha conferir ao seu caos, uma certa ordem; que proporcione à sua alma uma forma pela qual possa redescobrir o sentido, pois uma vida sem sentido, não só é impensável como também impossível.

O homem realmente necessita de idéias gerais e convicções que lhe dêem um sentido à vida e lhe permitam encontrar seu próprio lugar no mundo. Pode suportar as mais terríveis provações se estiver convencido de que elas têm um sentido. Mas sente-se aniquilado se além dos seus infortúnios ainda tiver de admitir que está envolvido numa “história contada por um idiota” (JUNG, 2002, p. 89).

CONCLUSÃO

O presente trabalho procurou realizar uma pesquisa sobre o tema da religião e sua possível relação com o sentido da vida. Em Jung, a temática da religião ocupou um lugar de destaque nas suas obras. Ela foi um dentre os inúmeros pontos de vista que Jung se utilizou para estudar o psiquismo humano. Tudo o que a este se referia direta ou indiretamente lhe interessava. Tanto que Jung trilhou caminhos da astrologia, alquimia, filosofia, medicina, psiquiatria, *xamanismo*, *gnosticismo*, teologia, viagens transculturais, estudos *in lóco* de povos primitivos, estudos comparados das religiões, mitologia, contos de fadas e muitos outros para que de uma forma ou de outra, conseguisse entender um pouco mais sobre funcionamento simbólico da alma humana. Não é exagero então quando dizem que ele foi uma das pessoas que melhor estudou as profundezas da alma humana bem como o seu atuar. Foi aqui assim que ele aproximou o fenômeno da crença da ciência.

Santos diz que “Jung é uma imensidade” (1976, p. XV). Nessa sua imensidade intelectual e embora tenha vivido 86 anos, Jung não deixou suas obras esquematizadas ou escritas de forma didática. Isso é até compreensível uma vez que sua vida e obra foram extremamente dinâmicas e criadoras. O que talvez não tenha dado tempo de tornar suas obras mais aclaradas e separadas tema por tema. Os seus discípulos têm tentado com enorme esforço suprir tal carência. Estão convictos porém, de que não conseguirão esgotar os mais diferentes rumos e matizes que os temas junguianos assumem.

Com essa consciência, conclui-se esse trabalho assumindo que de forma alguma exauriu o tema do pensamento religioso como algo originado da alma

humana. Não somente isso, também não exauriu a relação que esse pensamento religioso – sagrado – pode ter com a esperança, com o sentido e com a força que dele pode advir. Pelo contrário, admiti-se que tal tema e suas relações com os mais diferentes aspectos do sentido possibilitarão e necessitarão de outros trabalhos que possam tocar em vertentes que aqui nem sequer foram aventadas. Mas do que foi escrito e estudado até agora, pode-se dizer algumas coisas que corroborarão o tema da pesquisa. Primeiramente, falar que é perfeitamente possível considerar que o pensamento religioso teve sua origem na alma humana. Do ponto de vista histórico tal pensamento não foi dado, não veio de fora para dentro, mas projetado da alma para fora. Na teoria junguiana o fundamento do pensamento religioso é psicológico impresso desde os tempos imemoriais. Esse sagrado ou esse pensamento religioso se expressa a partir e através de uma *imago Dei*, uma representação que leva a pensar numa deidade interna sob formas circulares. Talvez uma referência ao sol como o primeiro “deus” a ser adorado pelo homem na história da humanidade. Tal representação – *imago Dei* – foi herdada da espécie pelo indivíduo e caminha com ele. O que significa que a medida que se tem algum conhecimento do homem, sabe-se que ele sempre está sob influência de representações coletivas, também chamadas de idéias dominantes. As idéias religiosas e suas experiências estão classificadas dentro dessa categoria de idéias dominantes que de uma forma ou de outra estão tanto presentes, quanto possuem o homem. Sendo o homem mais sua vítima do que o seu criador.

Jung diz:

O arquétipo das idéias religiosas possui, como todo instinto, a sua energia específica, que ele não perde ainda que sua consciência o ignore. Assim como pode ser afirmado com a maior probabilidade que todo ser humano possui todas funções e qualidades médias, podemos supor a presença de fatores religiosos normais (...) Quem consegue descartar um manto de fé, só pode fazê-lo graças à convicção de ter um outro à mão - (...) Ninguém escapa do preconceito da condição humana (JUNG, 2003, p. 75).

O sagrado então é um arquétipo contido no mais profundo da alma de cada ser humano por mais que ignore isso. É um fator, é aquele que está por trás fazendo acontecer, algo de superior de mais poder que o eu. Com isso chega-se a uma segunda constatação: a de que a religião parece constituir a essência do homem. Dentro dos objetivos da pesquisa, um deles era o de ampliar o conceito de religiosidade do homem, o que fica claro com esse aspecto dito agora. A noção do sagrado, a sua religiosidade não é fabricada pelo homem como se ele criasse, mas

vida de quem quer que se aventure a ouvir sua voz. Com isso, confirma-se a hipótese que a pesquisa tinha de que o homem é um ser que crê e deseja encontrar um sentido. Ele diz que crê e, essa crença se transforma em sentido de vida. Ouvir a voz desse sagrado é passar a observar acurada e conscienciosamente as expressões simbólicas do arquétipo divino – o *Self*. Para passar a observá-lo é necessário que a energia psíquica seja “retirada” do mundo externo e canalizada para o mundo interno. Para o inconsciente, para o centro da personalidade, para a totalidade psíquica de onde surge sempre que se aproxima dela, uma nova ordem, um novo equilíbrio e uma consciência mais ampla da existência. Está-se falando da individuação. Nesse in-divíduo e não extra-divíduo, é o caminho que leva ao mais alto valor na hierarquia dos valores, ao sentido último, ao encontro da exigência última e essencial da alma humana: o sagrado. Este, foi identificado e vivenciado das mais diferentes formas pelo homem na história e é o que possibilitou a humanidade existir, superar seus obstáculos e significar seu lugar no mundo.

Como o pensamento religioso (*Self*) parece se fundamentar na psique e que pode ser considerado o centro de toda a personalidade capaz de orientar, regular e dar sentido à vida, a proposta que a presente pesquisa sugere é: que o homem possa voltar para dentro de si mesmo em busca daquilo que possa preenchê-lo e até mesmo, curá-lo. O sofrimento pelo qual o homem passa é, em última instância, a carência de sentido. Isso se deve ao fato dele não voltar os seus olhos para a sua essência mais profunda, para a exigência última de sua alma: encontrar o tesouro escondido no fundo de seu próprio ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, S. *Confissões*. São Paulo, Martin Claret, 2002.

ALVES, R. *O enigma da religião*. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo, Paulus, 1999.

AMARO, J. W. F. *O Sentido religioso*. Insight-psicoterapia. v. 6, n. 67, p. 4-9, 1996.

AMATUZZI, M. M. *Experiência religiosa: busca de uma definição*. Campinas: Estudos psicológicos. v. 15, n. 1, p. 49-65, 1998.

ANGERAMI, V. A. *Psicologia da saúde: um novo significado para prática clínica*. São Paulo: Pioneira, 2002.

_____. *Psicoterapia existencial: Noções básicas*. São Paulo, Traço, 1985.

BENEDICTO, M. D. *Fé no Laboratório*. Vida e saúde. v. 59, n. 3; p. 34, 1997.

BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis, Vozes, 1985.

CLARET, M. *O pensamento vivo de Jung*. Sd.

DOURLEY, J. P. *A psique como sacramento*. São Paulo: Paulinas, 1985.

DYER, D. R. *Pensamentos de Jung sobre Deus*. São Paulo, Madras, 2003.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano a essência das religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

_____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

FRANKL, VIKTOR E. *A presença ignorada de Deus*. Petrópolis, Vozes, 1992. Campinas, Papirus, 1990.

_____. *A questão do sentido em psicoterapia*. Campinas, Papirus, 1990.

_____. *Fundamentos antropológicos da psicoterapia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

_____. *Um sentido para a vida. Psicoterapia e Humanismo*. Aparecida, Santuário, 1989.

FREUD, S. *O ego e o id-outros trabalhos*. v. 19, 1925. 1 CD-ROM.

- FADIMAN, J. & FRAGER, R. *Teorias da personalidade*. São Paulo, Harba, 1986.
- GAILLARD, C. *Jung e a vida simbólica*. São Paulo, Loyola, 2003.
- GHELLER, E. *A busca do sagrado*. Mundo jovem. v. 35, n. 277, p. 18, 1997.
- Grande Dicionário Larousse Cultural da Língua Portuguesa. São Paulo, Cultural, 1999.
- HALL, J. A. *A experiência junguiana - análise e Individuação*. São Paulo, Cultrix, 1986.
- _____. *Jung e a interpretação dos sonhos*. São Paulo, Cultrix, 1997.
- HARING, H. *As múltiplas faces do divino*. São Paulo: Vozes, 1995.
- JOHNSON, P. E. *Psicologia da religião*. São Paulo: Aste, 1964.
- JUNG, C. G. *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis, Vozes, 1982.
- _____. *Escritos diversos*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Fundamentos de psicologia analítica*. Petrópolis, Vozes, 1991.
- _____. *Memórias sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1963.
- _____. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- _____. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2002.
- _____. *O símbolo da transformação na missa*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis, Vozes, 2003.
- _____. *Presente e futuro*. Petrópolis, Vozes, 1989.
- _____. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis, Vozes, 1983.
- _____. *Psicologia e religião*. Petrópolis, Vozes, 1987.
- _____. *Psicologia e religião oriental*. Petrópolis, Vozes, 1991.
- KUNG, H. *Religiões do mundo: em busca de pontos comuns*. Campinas, Verus Editora, 2004.
- LUKAS, E. *Psicologia espiritual*. São Paulo; Paulus, 2005.
- MARONI, A. *Jung: individuação e coletividade*. São Paulo, Moderna, 1998.
- MAY, R. *O homem à procura de si mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1999.

MEMÓRIA da Psicanálise Jung: a psicologia analítica e o resgate do sagrado.
Revista Viver Mente&cérebro, São Paulo, n. 2.

MORAES, J. *Programado para a fé*. Super interessante, 179. ed. p. 59-63, 2002.

NOLL, R. *O culto de Jung- origens de um movimento carismático*. São Paulo, Ática, 2. ed. 1996.

OTTO, Rudolf.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)