

Soraya Cristina Dias Ferreira

Freud & Jung

Do complexo de Édipo à
alma naturalmente religiosa



Escrever sobre autores clássicos é uma tarefa gigantesca que se amplia na mesma medida de importância do personagem. Quando o objeto da escrita são Freud e Jung, então, o desafio é imenso. Por isso, é de se maravilhar quando um escritor aceita o desafio de elaborar uma pesquisa comparativa entre esses dois ícones da psicologia, tomando como elemento central o tema da religião, onde aparece a continuidade e os maiores contrastes entre os dois pensadores. Exatamente por estar no limiar desta questão a autora consegue se apropriar dos conceitos-chaves e entrelaçá-los organicamente, inclusive com a ajuda de autores do calibre de Kant. Ao traçar um caminho ascendente da religião, que passa de mero complexo a necessidade natural da alma, Soraya faz uma leitura original e consequente sobre os pensamentos de Freud e Jung que ajudará bastante ao leitor e pesquisador do tema.

Lindomar Rocha Mota

O livro de Soraya Ferreira tem o mérito de abordar de forma bem completa a questão complexa da espiritualidade na obra dos dois grandes fundadores da psicologia de profundidade. A autora consegue dar conta de forma bem clara tanto das principais formulações de Freud sobre a espiritualidade quanto as numerosas e aprofundadas explorações de Jung sobre o tema. O livro é de grande atualidade, pois trata de um fenômeno que se torna a cada dia mais importante nos dias atuais: a questão da religião, um dos fenômenos mais básicos e universais do ser humano.

Walter Boechat

Soraya Ferreira é Psicóloga Clínica e Professora. Doutoranda, Mestra em Ciências da Religião e Especialista em Psicologia Junguiana pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Atualmente é pesquisadora no Programa de Ciências da Religião da PUC Minas nos seguintes temas: Religião, Pluralismo, Diálogo inter-religioso e Mística.



 **editora fi**
www.editorafi.org



Freud & Jung

Comitê Científico da Série *Inconfidentia Philosophica*

Célia López Alcalde (Universidade do Porto — Porto / Espanha)
Darci Fernandes Leão (Instituto de Teologia São José — Mariana — MG / Brasil)
Elke Beatriz Felix Pena (Instituto Federal de Minas Gerais — MG / Brasil)
Francisco Jozivan Guedes de Lima (Universidade Federal do Piauí — PI / Brasil)
Geraldo Luiz de Mori (Faculdade Jesuíta — MG / Brasil)
Hodjat Mariji (Universidade do Porto — Porto / Irã)
Ivonil Parraz (Seminário Arquidiocesano São José — SP / Brasil)
João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell (Faculdade Jesuíta — MG / Brasil)
João Rebalde (Universidade do Porto — Porto / Portugal)
Luis Martinez Andrade (Université Catholique de Louvain — Bélgica / México)
Márcio Antônio de Paiva (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais — MG / Brasil)
Massimo Pampaloni (Pontificio Istituto Orientale — Roma / Itália)
Paula Renata de Campos Alves (Instituto Federal de Minas Gerais — MG / Brasil)
Pedro Henrique Passos Carné (Fundação de Apoio à Escola Técnica — RJ / Brasil)
Rodrigo Reis Lastra Cid (Instituto Federal de Minas Gerais — MG / Brasil)

Conselho Editorial Institucional

Adilson Luiz Umbelino Couto (ITSJ)
José Carlos dos Santos (FAM)
Lúcio Álvaro Marques (FAM / FAJE)
Maurício de Assis Reis (FAM / UFMG)
Soraya Cristina Dias Ferreira (FAM / PUC Minas)
Vander Sebastião Martins (FAM)

Série
Incon  *scientia*
Philosof  *ica* 2

Freud & Jung:

Do complexo de Édipo à alma
naturalmente religiosa

Soraya Cristina Dias Ferreira

 *editora fi*

Diretor da série: Lúcio Álvaro Marques

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

A regra ortográfica usada foi prerrogativa da autora.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Inconfidentia Philosophica - 2

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

FERREIRA, Soraya Cristina Dias

Freud & Jung: do complexo de Édipo à alma naturalmente religiosa [recurso eletrônico] / Soraya Cristina Dias Ferreira. - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

197 p.

ISBN - 978-85-5696-141-9

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Psicanálise; 2. Filosofia; 3. Complexo de Édipo; 4. Religião; 5. Alma; I. Título; II Série;

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

A ***Deus*** pelo sopro da vida, por ela ser uma dinâmica multicolorida que me conduz ao cumprimento da inteireza, me ensinando que diante do seu mistério só posso saborear o silêncio que me inebria.

Aos meus mestres: Waldyr (*in
memoriam*) e Maristela, por me inserir na
dinâmica da vida.

Aos meus ternos avós (*in memoriam*),
pelo exemplo do como viver.

Aos meus sobrinhos, Bia, Camila e
Pedro, pela leveza do amor
compartilhado.

Aos que fizeram parte dessa história e
aos que continuam me ajudando a tecer
os fios da existência.

Ocorreu-me que a base última da necessidade que o homem tem da religião é a impotência infantil, que é muito maior no homem do que nos animais. Passada a infância, ele não pode conhecer um mundo sem pais e cria para si mesmo um Deus justo e uma natureza delicada, as duas piores falsificações antropomórficas que ele poderia ter imaginado.

Cartas de Freud a Jung, 2 de janeiro de 1910.

*Já fui acusado de “deificar a alma”. Isto é falso, **não fui eu, mas o próprio Deus quem a deificou!** Não fui eu quem atribuí uma função religiosa à alma; simplesmente apresentei os fatos que provam ser a alma “naturaliter religiosa”, isto é, dotada de uma função religiosa: função esta que não inventei, nem coloquei arbitrariamente nela, mas que ela produz por si mesma, sem ser influenciada por qualquer ideia ou sugestão.*

Carl Gustav Jung (2011: v.12 25).

SUMÁRIO

PREFÁCIO - Walter Boechat.....	15
1 INTRODUÇÃO	19
2 SIGMUND FREUD E SUA INTERPRETAÇÃO SOBRE A RELIGIÃO	25
2.1 Da funcionabilidade psíquica às observações das influências do fenômeno religioso	25
2.2 Expressões religiosas compreendidas como neurose universal.....	30
2.3 Origens totêmicas: do primitivo à forma original da religião	32
2.3.1 Amplificações de Édipo: da tragédia grega do Rei Édipo para a origem do complexo de Édipo	35
2.3.2 Interdições sexuais como mecanismo de controle ao incesto.....	39
2.3.3 Tabu e neurose: determinantes psicológicos entre o proibido e o desejável	44
2.3.4 Das representações do universo a criação da religião	50
2.3.5 O retorno do totemismo na infância	53
2.4 Ilusões que reavivam as ideias religiosas.....	57
2.5 Contrapontos entre o sentimento religioso e a religião.....	62
2.6 Visão psicanalítica sobre o monoteísmo	64
2.7 O fenômeno religioso envolto ao pai primevo.....	71
3 CONSIDERAÇÕES DE CARL GUSTAV JUNG SOBRE O FENÔMENO RELIGIOSO NA PSIQUE	77
3.1. Caminhos de compreensão sobre a natureza da psique	77
3.1.1 Personalidades e ideias que influenciaram sua concepção sobre o fenômeno religioso	93
3.2 Os arquétipos e sua influência na vida psíquica.....	103
3.3 O processo de individuação em contato com os símbolos.....	109
3.4 Aspectos da função transcendente	115
3.5 O si-mesmo como arquétipo central da psique	119
3.6 Jesus Cristo como símbolo do si-mesmo.....	123
3.7 O conceito de Deus na teoria Junguiana	130
4. VALORES E CONTRAVALORES DA RELIGIÃO NO DESENVOLVIMENTO DA HUMANIDADE.....	135
4.1 O fenômeno religioso nos limites da normalidade e da psicopatologia.....	135
4.2 As manifestações espontâneas da psique.....	147

4.3 Construção e desconstrução a respeito do fenômeno religioso na Psicologia Profunda	152
4.4 Dimensão intersubjetiva: da ética filosófica para as dimensões psíquicas	161
4.5 Interfaces sobre o problema Deus: reflexos na modernidade e pós-modernidade	168
4.6 O desencantamento por Deus e a força da natureza religiosa	175
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	183
REFERÊNCIAS.....	189

PREFÁCIO

Romain Rolland, autor de *La Vie de Vivekananda* e *La Vie de Ramakrishna* trocou correspondência com Freud sobre as questões da religião¹. Como a psicanálise, sendo uma nova ferramenta de trabalho com o inconsciente, poderia auxiliar na compreensão dos fenômenos místicos? Freud respondeu que refletia demoradamente sobre a questão de Rolland, o próprio Rolland um autor dedicado aos fenômenos da espiritualidade. E Freud mencionou pela primeira vez uma de suas chamadas "protofantasia", fantasias primárias, comuns a todas as pessoas, que ocorreriam em nível mais profundo do que as fantasias individuais: aquela que denominou "sentimento oceânico". Esse é um sentimento das origens, quando o feto ainda mergulhado no líquido amniótico, vivencia o oceano do líquido maternal como o infinito, como o indelével sagrado que a mente adulta irá chamar de "Deus". O adulto conservaria essas misteriosas impressões das origens e engendraria diversos ritos e cultos para dar conta delas.

Vemos nessa abordagem de Freud uma tendência geral que mantém em todo o seu pensamento, a explicação causal de fenômenos psicológicos por mais complexos que sejam, como a religião. Jung por outro lado, preferiu seguir o método analógico, da abordagem do geral para o particular, procurando padrões comuns repetidos nos mitos coletivos como referência para entender o indivíduo em particular, os rituais e as funções da religião. O seu modelo de arquétipo, elemento primordial para a compreensão do inconsciente coletivo é a chave para o entendimento da religião. O arquétipo central ou si-mesmo, centro da identidade, elemento organizador da totalidade psíquica seria o equivalente psicológico da ideia universal da existência de um Deus. Vemos nessa colocação não uma afirmação de causa e efeito, a de que o si-mesmo é a causa da ideia de Deus, ou de que a ideia de Deus é a causa do si-mesmo. Antes, o si-mesmo e Deus estão em uma relação analógica, não causal, de equivalência. Essa cosmovisão junguiana é bem característica de seu pensamento e é

¹ Freud faz a referência a correspondência com Romain Rolland in: *Civilization and its Discontents*, S. E. vol. XXI, p. 64, n. 1.

importante entendê-la, para captar suas repetidas afirmações de que não é um metafísico ou um teólogo, mas que é um homem empírico que trata de fenômenos psíquicos observáveis.

Em Freud, sua perspectiva mais causalista e redutiva, típica da ciência do século XIX, coloca o indivíduo como centro e origem dos fenômenos mais gerais. A mecânica psicológica das defesas, do recalque, negação e projeção opera sempre, desde as origens da cultura, na produção do fenômeno religioso. O totemismo está nas origens da religião como elemento social instaurador do superego e da lei internalizada. O complexo de Édipo e o tabu de incesto são o tijolo angular da edificação da cultura, e o princípio religioso tem uma função eminentemente ética e organizadora da ordem social. Mas essa organização é sempre vista como se dando a partir das defesas dos instintos derivados de um princípio desordenado ao qual foi chamado de isso, ou id. Já para Jung a religião é uma necessidade fundamental do homem, pois expressa uma carência essencial de completude.

O livro de Soraya Ferreira tem o mérito de abordar de forma bem completa a questão complexa da espiritualidade na obra dos dois grandes fundadores da psicologia de profundidade. O livro consegue dar conta de forma bem clara tanto das principais formulações de Freud sobre a espiritualidade quanto as numerosas e aprofundadas explorações de Jung sobre o tema. Em Jung, a questão da religião permeia toda sua vida e obra. Desde os grandes sonhos e intuições de infância, permeado toda sua vida iremos encontrar o elemento espiritual sempre presente. Também em suas viagens a partir dos anos 1930, irá procurar nos cultos e ritos religiosos de povos distantes a emergência autóctone das imagens arquetípicas. Há ainda em sua obra tardia toda uma volumosa publicação dedicada a religião ocidental e também oriental, bem como uma ampla gama de seminários sobre o tema da espiritualidade recentemente sendo publicados.

O livro de Soraya Ferreira é de grande atualidade pois trata de um fenômeno que se torna a cada dia mais importante nos dias atuais: a questão da religião, um dos fenômenos mais básicos e universais do ser humano. A não compreensão das religiões como um fenômeno espiritual, como formas de apreensão do sagrado

em cada um pode levar as perigosas formas de fanatismo, tão presentes no mundo globalizado. Daí a vantagem da abordagem psicológica que a autora propõe, mantendo, naturalmente a riqueza da experiência espiritual direta do numinosum, do sagrado, e de seu grande poder transformador.

Os fundamentalismos derivam dessa perda da capacidade simbólica que a psicologia de profundidade nos apresenta. Os textos de revelação das religiões são tomados *ipsis litteris*, em sua concretude literal. A palavra fundamentalismo derivou da escola de interpretação bíblica de Princeton, nos Estados Unidos, o fundamentalismo de Princeton. Por essa abordagem, Deus criou o mundo em seis dias, descansando no sétimo, e Eva foi criada da costela de Adão concretamente. Nenhuma leitura simbólica pode ser feita desses textos bíblicos, pois estariam incorrendo em profanação de um texto de revelação. Diversos cristãos aderentes de correntes fundamentalistas não acolhem qualquer abordagem simbólica possível dessas narrativas. Permanece, assim, na leitura do fundamentalismo radical, empobrecedora e produtora de fanatismos.

Também as escolas radicais do Islamismo mostram um fundamentalismo religioso perigoso. Quando alguns grupos Talibãs destruíram as gigantescas estátuas de Buda de Bamiyan, próximo a antiga rota da seda, no Paquistão, argumentaram que as estátuas violaram a antiga norma islâmica de que deus não pode ser representado sob a forma antropomórfica. Encontramos aqui também uma forma radical de fundamentalismo. Sob esse raciocínio obscuro e radical não apenas obras religiosas do Budismo, mas tesouros arqueológicos e culturais de grande importância foram destruídos.

A psicologia de profundidade de Freud e de Jung parece trazer uma saída importante para a prisão dos fundamentalismos e fanatismos que dominam a cultura atual, trazendo a chave do símbolo. Como lembrou Jung certa vez, citando um ditado alquímico antigo: "para os que têm o símbolo, a passagem é fácil".

INTRODUÇÃO

A tessitura textual, deste livro, intitulado *Freud e Jung: do complexo de Édipo à alma naturalmente religiosa* apresenta uma investigação a respeito das principais ideias sobre o fenômeno religioso apresentadas por estes dois grandes teóricos da psicologia profunda. Como cita o teólogo Knitter: “Toda “teoria”, quer seja ela uma visão filosófica de mundo ou um sistema científico tem um ponto de partida determinado em vez de outro” (2008: 275). Por isso, os constructos teóricos que vamos percorrer fazem parte da História da Psicologia, ciência nova que surge em meados do século XIX, na tentativa de compreender as evidências de uma abrangente crise da subjetividade privada, bem como também de se tornar uma ciência independente. Seu ponto de partida é, então, perpassado por aspectos ambíguos a respeito do seu próprio objeto de estudo: a psique, etimologicamente traduzida como alma e/ou mente. Seria esta passível de uma observação científica? Será o empirismo o único método de validade científica? Quais são os subsídios que poderão fornecer uma compreensão do seu objeto de estudo: o homem em relação (Eu-Outro-Mundo)? Como se tornar uma ciência independente se é interpelada por temas de outras ciências? Comte citado por Figueiredo apresenta como resposta a última questão que:

O principal empecilho para a psicologia seria seu objeto a “psique”, entendida como “mente”, não se apresenta como um objeto observável, não se enquadrando, por isto, nas exigências do positivismo. (Figueiredo 2000: 15).

Porém, observa-se que quando a psicologia se posiciona fora dessa técnica do pensar, ela recebe estreitas críticas. Como, então analisar as manifestações do homem relacional sem torná-lo algo estanque? Tal argumentação nos faz inferir que a busca pela compreensão do dinamismo psíquico foi e continua sendo a questão central da psicologia, porém, a teia relacional entre mundo e subjetividade vai se constituindo em diversas concepções que

dificultam seu status de ciência no modelo vigente. Como afirma Jung em seu livro *A natureza da psique* a Psicologia não encontrou um ponto de Arquimedes para se desenvolver como a Física, pois: “A psique, pelo contrário, observa-se a si própria e só pode traduzir o psíquico em outro psíquico” (2011: 166). Porém, mesmo diante desta realidade a psicologia continua reivindicando um lugar à parte entre as ciências. Apresentando assim, métodos de investigação que lhes são peculiares somente em certos momentos, pois, apesar da tentativa de unificação, estas complexas unidades de compreensão se ramificaram também nas próprias teorias psicológicas que ora privilegiam os estados mentais conscientes, ora os estados mentais inconscientes, ora faz interface com as ciências naturais, ora com as ciências biológicas e/ou sociais, dentre outras. E é diante destas diversas matrizes tecidas sobre a dinâmica psíquica que nos deparamos com a Psicologia Profunda, que como uma ponta de fio que se sobressai de dentro de um grande novelo, apresenta sua nova forma de fazer ciência, na tentativa de desvelar as ilusões, de linear em termos epistemológicos e metodológicos a psique. Analisando assim, enfaticamente os processos inconscientes, sendo os estudos de Freud e Jung considerados o pensamento expoente que culmina em um salto quantitativo e qualitativo na análise das influências do fenômeno religioso na dinâmica psíquica.

Este salto teórico, *sui generis* na história da psicologia, trouxe contribuições que necessitam ser revisitadas, pois nosso dinamismo psíquico, apesar dos novos contornos culturais, sociais e religiosos do século XX e XXI, continua mantendo respostas análogas que podem ser corroboradas no espaço clínico. E que, portanto, ao analisarem os movimentos de disseminação mental simploriamente, perdem a oportunidade de interpelações mais aprofundadas, o que requer do psicólogo maior amplitude em seus estudos, sendo assim: “Escolher entre as psicologias hoje disponíveis é um ato de pura arbitrariedade enquanto não entendermos a proveniência de nossos ‘objetos’, enquanto não compreendermos a história do ‘psicológico’ e, portanto, a pré-história das posições da própria psicologia do século XX”. (Figueiredo 2002: 164). É mediante algumas das novas psicologias

que empobrecem o dinamismo da psique, utilizando-se de técnicas estranhas ao seu próprio objeto de estudo e/ou negando suas raízes teóricas em afirmações onde se considera a teoria psicanalítica de Freud superada e o pensamento de Jung como algo místico e confuso, que se deve ter o cuidado em manter a criticidade e o aprofundamento nos estudos da sua representatividade histórica e teórica, pois na história da psicologia:

Freud está superado de um modo análogo ao modo pelo qual Copérnico, Newton ou Darwin estão superados. A terra, porém persiste em suas voltas ao redor do Sol, a maçã continua a cair da árvore e o homem permanece sendo o resultado final da evolução biológica. E o inconsciente segue ignorado, mas atuante em nossos modos de pensar, sentir e agir. (Morano 2003: 32).

Sendo assim, o pensamento não dedutivo e não positivista continua se apresentando em personagens que marcam a história da humanidade, principalmente, no aspecto do fenômeno religioso interposto no dinamismo psíquico, onde o inconsciente não é ignorado. Fato este investigado por Jung analiticamente, já clamando por um pensamento ecumênico a respeito do fenômeno religioso, mas que acabou sendo mal interpretado por aqueles que diante da falta de linearidade apresentada em seus escritos, e até por ele tratar de termos até então inusitados no campo restrito da ciência, se perdem na própria leitura. Ignorando assim, o que é relevante em suas observações sobre o dinamismo psíquico em analogia com os processos alquímicos, mitologia, gnosticismo e ressalvas ao cristianismo. É percorrendo esta análise histórica do próprio nascimento da psicologia, que se pode inferir que tanto em Freud como em Jung, os constructos teóricos foram se consolidando em metodologias que eram em sua época questionadas e/ou relegadas pelas elites intelectuais do ocidente. E porque não dizer que neste atual momento de abalo ao estado de inflação da razão vivida nos últimos séculos, ainda continuam mal compreendidas apesar do fascínio que exercem.

É então diante deste cenário que se arrasta desde o nascimento da psicologia, fragmentando-a, que se constata que

uma análise mais ampliada no seu próprio saber se faz necessária, pois este aprofundamento é a base para um diálogo transdisciplinar que culmine no reconhecimento dos fatos psíquicos. Só assim poder-se-á compreender se os novos signos, símbolos e miscigenação de culturas religiosas, criadas como forma de cultos têm força suficiente para acabarem com os símbolos, ritos e mitos vividos e revividos durante muitas gerações? A experiência do *numinoso*², como aspecto genuíno, pode sofrer transmutações com a ação do tempo, onde a vivência simbólica se perde ou muda conforme os impactos sociais e culturais de uma época? O que nos remete novamente às questões centrais desta investigação a respeito das influências do fenômeno religioso na psique: será esta influência, como cita Freud fruto de projeções que acarretam comportamentos similares a neurose obsessiva compulsiva? Ou será que a relação com o Sagrado acontece *a priori*, não nasce da experiência religiosa, como já mencionada por Kant. E, portanto, não pode perder sua manifestação na alma humana, nem encontrar todas as respostas na supremacia da razão e/ou nas diversificadas formas do humano se relacionar com o Sagrado? Será que a alma é *Naturaliter religiosa* como constatou Jung?

É seguindo o curso de ideias destes dois pensadores da psicologia profunda que o primeiro capítulo deste livro propõe pesquisar as ideias onde Freud aborda o fenômeno religioso chegando à afirmativa de ser a religião uma neurose universal, pois cria na civilização sentimentos religiosos vinculados a uma dependência emocional na figura do pai. Para tanto, ele apresenta dois conceitos primários: o recalque e o complexo³ de Édipo, ambos explicitados na existência de processos mentais inconscientes que podem causar certos distúrbios traumáticos. O recalque é um agente ativo que impede os conteúdos inconscientes de serem reconhecidos pela consciência, reafirmando o conflito

² Conceito abordado por Rudolf Otto em sua análise do Sagrado. O sentimento do numinoso é o efeito produzido na psique pelo contato com o *numen*, ou seja, com o *totalmente outro*.

³ Importante destacar que segundo Laplange “inclusive Freud, escreve que a psicanálise deve o termo “complexo” à escola psicanalítica de Zurique (Bleuer, Jung)” (2001: 70). E que para a psicologia analítica o complexo possui vida autônoma e interpõe a consciência seu caráter obsessivo e possessivo.

entre as instâncias denominadas por Freud de Id, Ego e Superego. Já a neurose seria o resultado do recalque que ocorre nos primórdios da infância, mais especificamente na relação libidinal onde a criança em suas descobertas sexuais é despertada para uma relação de apego emocional ao genitor do sexo oposto e uma atitude de rivalidade diante do que tem o mesmo sexo. Pensamento espelhado na tragédia grega do Édipo Rei que leva Freud a abandonar a teoria da sedução para se fundamentar na teoria que afirma a origem da neurose em fantasias inconscientes, concretizando assim o surgimento da Psicanálise.

Já o segundo capítulo, propõe adentrar-se na abordagem da Psicologia Analítica⁴ de Jung que refuta a hipótese defendida por Freud. Apresentando assim, um conceito energético de libido que tira a conotação totalmente enfocada na sexualidade (impulsos sexuais infantis ⇔ recalques ⇔ mobilidades sexuais) e apresenta uma libido relacionada a uma distribuição de energia psíquica muito mais abrangente, onde o impulso sexual - com toda sua abrangência - continua sendo apenas um dos exemplos de transformação na vivência dos opostos presentes na dinâmica psíquica. Sua obra não expõe o tema do fenômeno religioso de forma linear e causal, mas vai apresentando a partir de sua grande erudição, consolidada com o vivido da prática clínica, de suas viagens culturais e de sua autoexperimentação, uma leitura pluralista que resgata a força dos símbolos na estruturação da psique humana. Será então explicitada parte do desenvolvimento da pesquisa de Jung, que mediante a gênese da complexidade psíquica, buscou analisar hermeneuticamente as manifestações arquetípicas do fenômeno religioso em seus diversos segmentos de expressão.

Em virtude destas premissas, o terceiro capítulo propõe relacionar pontos relevantes da hipótese defendida, demonstrando que ela abre margens para vastos caminhos que ainda merecem ser revisitados e inovados pela psicologia na tentativa de amplificar a compreensão da dinâmica psíquica que é, e sempre será interpelada

⁴ Conforme especifica Shamdasani (2005) a expressão *psicologia analítica* foi usada por Jung para diferenciar sua abordagem das demais, porém na década de 1930 ele a rebateu de *Psicologia Complexa*.

pelos efeitos do *numinoso*. Para tanto, será necessário no decorrer desta investigação realizar uma interlocução com ideias já ressaltadas por outras ciências que também analisam o fenômeno religioso, na tentativa de contextualizar o tema, cujo enfoque dado ao cenário religioso é analisado a partir dos pilares: Razão, Religião e Contemporaneidade. Espera-se também que essa pesquisa que tem como ponto de referência a psicologia profunda apresente argumentos que possam abrir novos horizontes a serem pesquisados. Não se tornando, portanto, apenas uma visitação ao já pensado, mas sim uma convocação aos pesquisadores das Ciências da Religião para uma continuidade transdisciplinar sobre o fenômeno religioso, pois o mesmo tem sua inserção na linha do tempo do vivido e do pensado, onde o Sagrado negado ou não está e continuará presente nos constructos mentais da humanidade.

SIGMUND FREUD E SUA INTERPRETAÇÃO SOBRE A RELIGIÃO

2.1 Da funcionabilidade psíquica às observações das influências do fenômeno religioso

Constata-se que na obra de Freud, o inconsciente tem lugar privilegiado, pois diante dos vários fenômenos psíquicos por ele estudados, um lampejo intuitivo o faz aprofundar neste dinamismo das manifestações inconscientes de forma até então, diferenciada. No seu processo de construção da teoria psicanalítica, verifica-se que seu salto de originalidade acontece quando ele tem o insight de associar o dinamismo inconsciente com origens de cunho sexual, relacionando-os as fantasias. Por isso, é importante compreender a construção deste caminho teórico que tem mudanças significativas e o que Freud denominava eventos inconscientes, para posteriormente entender esta atuação no fenômeno religioso. Freud faz questão de enfatizar que o inconsciente para ele não é o concebido pela filosofia, pois não deve ser percebido apenas como um sistema que demarca diferenças sobre os conteúdos conscientes, pois nele observam-se manifestações de outra ordem e estas levam Freud a identificar dois sistemas funcionais diferentes interagindo, sendo considerado que:

Ambos são inconscientes no sentido empregado pela psicologia, mas, em nosso sentido, um deles, que denominamos *Ics.*, é também inadmissível à consciência, enquanto ao outro chamamos *Pcs.*, porque suas excitações - depois de observarem certas regras, é verdade, e talvez apenas depois de passarem por uma nova censura, embora mesmo assim, sem consideração pelo *Ics.* - conseguem alcançar a consciência. (Freud 1996: 639a).

Este sistema Pré-consciente é considerado um estado latente psíquico, pois: “[...] tudo o que é reprimido é *Ics.*, mas nem

tudo que é Ics. é reprimido” (Freud 1996: 31b). Ele regula como um filtro os processos de prazer-desprazer, dando ou não acessibilidade à consciência, portanto, é parte importante do aparelho psíquico porque nesta analogia espacial construída por Freud as modificações ocasionadas pela censura e pelos traços mnêmicos cumprem um papel específico que se efetivam em relação às demais instâncias topográficas da vida mental consideradas: consciência e inconsciente. Tal descoberta desencadeia perguntas relevantes: Como uma coisa pode se tornar consciente e/ou pré-consciente? Como se dá os processos de percepções sensoriais, sensação e sentimento e pensamento no aparelho mental? Diante de tais averiguações Freud vai contextualizando sua pesquisa, onde se constata que a partir de 1920, ele faz uma amplificação neste primeiro sistema, pois: “Os conceitos tópicos de consciente e inconsciente cedem lugar a três constructos psicanalíticos que constituirão o modelo dinâmico da estruturação da personalidade: Id, Ego e Superego” (Fiori 1981: 20). Freud então exemplifica que nesta dinâmica entre os eventos externos e internos ocorridos no aparelho psíquico:

[...] o ego procura aplicar a influência do mundo externo ao id e às tendências deste, e esforça-se por substituir o princípio de prazer, que reina irrestritamente no id, pelo princípio de realidade. Para o ego, a percepção desempenha o papel que no id cabe ao instinto. O ego representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o id, que contém as paixões. (Freud 1996: 39b).

Em vista disso, torna-se importante salientar que nesta tópica o Id é a instância relacionada ao inconsciente, é atemporal, manifesta conteúdos advindos da fantasia e não conhece proibições. Já as instâncias denominadas de Ego e Superego possuem partes conscientes e inconscientes, onde pedagogicamente o Ego é considerado a instância relacionada ao juízo de realidade e o Superego (também chamado de ideal do ego) é a instância responsável pelos valores morais, cujas proibições: “[...] também são oriundas da evolução da espécie, por exemplo, os tabus contra o incesto” (Fiori 1981: 27). Fato que

posteriormente retomaremos, portanto, verifica-se que esta forma funcional do aparelho psíquico gera conflitos de adaptação, logo: “É por intermédio daquilo que consideramos como más formações do discurso consciente ou como atos falhados que o desejo inconsciente se insinua” (Garcia-Roza 1936: 220). Como explicitado por Freud estas insinuações ocorridas no curso dos pensamentos, onde a reflexão encontra-se rebaixada, como, por exemplo, nos chistes se formam quando: “*Um pensamento pré-consciente é abandonado por um momento à revisão do inconsciente e o resultado disso é imediatamente capturado pela percepção consciente*” (Freud 1996: 157c).

Verifica-se então, que as particularidades observadas no aparelho mental psíquico inquietaram Freud desde o princípio de seus estudos e é esta moção que permitiu que em meados de 1906, ele ultrapassasse os limites da clínica e das influências da abordagem ontogenética para buscar na filogenética novas comprovações, muitas vezes de forma articulada. É assim que, posteriormente, a análise do fenômeno religioso começa a ser enfatizada. Primeiramente, aparece em analogias aos processos clínicos. Depois, com a inserção de aspectos culturais, os recursos primordiais passam a ser a utilização dos mitos judaico-cristãos e gregos - considerado por alguns estudiosos da psicanálise como quase uma Psicomitologia - mas é nos estudos etnológicos dos povos Aborígenes australianos que Freud acreditava poder explicar a origem da religião, por serem eles considerados primitivo-selvagens. Porém, Freud faz questão de destacar numa nota aposta em *Totem e Tabu* que até mesmo estas raças consideradas mais primitivas: “[...] tem atrás de si uma longa história passada, durante a qual suas condições originais de vida estiveram sujeitas a muitos desenvolvimentos e deformações” (Freud 1996: 23d). O que demonstra que o ponto de origem da religião pode ter se perdido no processo de transmissão, onde as projeções diluem os eventos verdadeiros. Mediante este entendimento, a mitologia passa a ser considerada como representações do aparelho psíquico por conter expressões de uma linguagem primeira - supostamente encontrada nos estudos dos povos primitivos - que apontam apenas caminhos de exploração sobre o ponto de origem da religião. Este fato acaba

requerendo para compreensão desta atuação no psiquismo humano uma análise mais aprofundada sobre as capacidades imaginativas, porém, apesar de lidar com os fatores projetivos da humanidade, constata-se que ao decorrer de sua exposição teórica Freud jamais abandona a natureza de suas investigações e reconstruções que são metodologicamente psicanalíticas. Logo, Freud ao enfatizar a diferença entre superstições e eventos inconscientes, aponta a projeção como uma forma encontrada pelo homem para decodificar sua relação com o mundo externo, que de certa forma é sempre deformada e expõe:

De fato, creio que grande parte da visão mitológica do mundo, que se estende até as mais modernas religiões, *nada mais é do que a psicologia projetada no mundo externo*. O obscuro reconhecimento (a percepção endopsíquica por assim dizer) dos fatores psíquicos e das relações do inconsciente espelha-se - é difícil dizê-lo de outra maneira, e aqui a analogia com a paranóia tem que vir em nosso auxílio - na construção de uma *realidade sobrenatural*, que se destina a ser retransformada pela ciência na *psicologia do inconsciente*. Poder-se-ia ousar explicar dessa maneira os mitos do paraíso e do pecado original, de Deus, do bem e do mal, da imortalidade etc., e transformar a *metafísica* em *metapsicologia*. (Freud 1996: 254e).

Este percurso teórico denominado por Freud de metapsicologia vai utilizar-se também dos contos de fadas, do folclore, das lendas, dos tabus, dos sonhos e da linguagem, enfim de uma fonte de conhecimentos auxiliares, que apresenta diversas manifestações que se volta para o mundo externo, mas que tem seu ponto de partida em eventos internos. Demonstrando que é a partir desta dialética criativa da vida psíquica individual e coletiva que o surgimento de uma compreensão mais apurada vai se efetivando nesta investigação do dinamismo psíquico. Sobre essa força do movimento popular, Freud enfatiza no seu texto *Escritores Criativos e Devaneios* escrito em (1908 [1907]) que: “[...] é muito provável que os mitos, por exemplo, sejam vestígios distorcidos de fantasias plenas de desejos de nações inteiras, os sonhos seculares

da humanidade jovem” (Freud 1996: 142f). Verifica-se que apesar do contato de Freud com a mitologia e com o estudo dos povos primitivos terem sido despertados por seu contato com Jung, fato que ele confirma no seu livro *Um estudo autobiográfico inibições, sintomas e ansiedade a questão da análise leiga e outros trabalhos* (1925), quando menciona: “[...] a indicação convincente de Jung das analogias de amplas consequências entre os produtos mentais dos neuróticos e dos povos primitivos levou-me a voltar minha atenção para aquele assunto” (Freud 1996: 68-69g). O enfoque dado na sua construção teórica, que analisa o ser de desejos e de projeções formulando assim sua linguagem psicanalítica, continuou no mesmo curso de ideias, fato que iremos comprovar analisando o conteúdo apresentado nos quatro ensaios de *Totem e Tabu*. Ainda referente ao mito nos é salientado que:

[...] a metodologia seguida por Freud não foi a mesma defendida pelo psiquiatra suíço. Se para este, era absolutamente claro que os segredos finais da neurose e da psicose não seriam desvendados sem a mitologia e a história da civilização, Freud defendia que a psicanálise deveria esclarecer os enigmas da mitologia. (Rocha 2010: 134).

Constata-se então que para o fundador da psicanálise o poder do mito está associado às expressões dos desejos inconscientes, considerados como projeções deformadas, onde para fundamentar suas interpretações Freud evoca uma junção entre atividade clínica, fenômeno religioso e desenvolvimento da linguagem, tentando assim, encontrar uma origem comum para seu método psicanalítico. Vale ressaltar que Freud busca estes subterfúgios para responder uma questão ainda mais central que é a atuação da libido sexual na psique e que na sua interpretação psicogenética sobre o fenômeno religioso, analogias entre neurose obsessiva compulsiva e religião são inicialmente elucidadas e posteriormente reafirmadas em *Totem e Tabu*. É a partir destas direções que linearmente sua pesquisa vai se efetivando, passando assim a encontrar uma séria divergência epistemológica, pois ao abandonar a teoria da sedução pela teoria da fantasia, os moldes

vigentes de se fazer ciência ficam comprometidos, ou seja, abrem margem para uma grande questão: que espécie de ciência é essa? Como aceitar que as neuroses, os sonhos, os mitos e as manifestações religiosas são realizações de desejos inconscientes, de desejos infantis cuja funcionabilidade tem conotação sexual recalçada? Porém, é intuitivamente, via uma escuta da experiência, mesclado a um idealismo linguístico, às vezes considerado universal que a proposição do inconsciente foi ganhando forma na trama teórica de Freud. E é através de sua interpretação psicanalítica, ou seja, desta metapsicologia que encontra relação entre mundo subjetivo e eventos culturais que acabamos encontrando em seus escritos certo fascínio pela interface do fenômeno religioso na psique, sendo possível averiguar através dos ensaios que enfatizam este aspecto, que ele encontra similaridades entre o comportamento dos fiéis e o comportamento dos neuróticos obsessivos compulsivos.

2.2 Expressões religiosas compreendidas como neurose universal

O artigo *Atos obsessivos e práticas religiosas* escrito em (1907) não é o primeiro texto onde Freud aborda a nosografia da neurose obsessiva, mas é um dos primeiros escritos onde ele fala a respeito das influências do fenômeno religioso na psique. Ressaltando a existência de uma correspondência entre o estado neurótico obsessivo e o ato de devoção dos fiéis, externalizado nos cerimoniais religiosos. Para compreendermos esta nosografia da neurose obsessiva é importante evidenciar que:

Na forma mais típica, o conflito psíquico exprime-se por sintomas compulsivos (idéias obsedantes, compulsão a realizar atos indesejáveis, luta contra estes pensamentos e estas tendências, ritos conjuratórios, etc.) e por um modo de pensar caracterizado particularmente por ruminação mental, dúvida, escrúpulos, e que leva a inibições do pensamento e da ação. (Laplanche 2001: 313).

Essa força, ou pensamento que emerge no neurótico obsessivo e que de certa maneira o impulsiona a colocá-la em ação

por repetidas vezes, obedece a uma compulsão e possui um sentido que para Freud está estritamente relacionado às experiências mais íntimas, de caráter sexual, associadas aos sentimentos de culpa, onde normalmente a procedência vem de ideias inconscientes. Portanto, o que se apresenta oculto neste mecanismo é o mais importante, pois: “No decurso da repressão do instinto cria-se uma consciência especial, dirigida contra os objetivos do instinto; essa forma reativa psíquica, porém, sente-se insegura e constantemente ameaçada pelo instinto emboscado no inconsciente” (Freud 1996: 114f). Em vista disso, os conflitos vivenciados entre as evitações e os retornos acabam reforçando os instintos reprimidos, o que gera ansiedades e deslocamentos que tornam as ações obsessivas dispendiosas, pois o não cumprimento dos rituais gera alto índice de ansiedade e de sentimentos de culpa. Analogias que Freud fará com algumas práticas dos cerimoniais religiosos, onde se busca evitar certas tentações mundanas para se prevenir de futuras punições no plano da crença celeste. Como isto, acontece também, no nível do inconsciente, esta supressão dos instintos é o que gera o conflito e acaba criando medidas protetoras. No caso dos neuróticos obsessivos, criam-se ações repetitivas externalizadas das mais diversificadas maneiras nos atos da vida cotidiana, na maioria das vezes de forma trivial, pois como evidenciado pela psicopatologia, nesta dinâmica: “O doente obsessivo é perseguido por ideias que lhe parecem não só estranhas, mas insensatas, e de que, no entanto, não pode livrar-se, como se correspondessem à verdade. Se assim não fizer, acomete-o ansiedade extrema” (Jaspers 2000: 344). Já em analogia aos que mantêm uma vivência religiosa Freud especifica que essas ações repetitivas e compulsivas podem ser observadas em certas práticas como: nos ritos, nas orações, nas invocações, nos atos penitentes, etc. Outro fator importante é que tanto no caráter individual como no caráter público as influências conflitantes do não cumprimento, seja do ato compulsivo, sejam nas recaídas ao pecado, abrigam impulsos instituais que estão relacionados a componentes sexuais no neurótico compulsivo e egoísta nos de atividades religiosas, apesar de componentes sexuais também aqui aparecerem. É assim que Freud evidencia a natureza destes instintos de caráter obsessivo

que acometem o neurótico religioso ou não, modificando compulsivamente o curso de suas ideias e acaba afirmando: “Diante desses paralelos e analogias podemos atrever-nos a considerar a neurose obsessiva com o correlato patológico da formação de uma religião, descrevendo a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal” (Freud 1996: 116f).

2.3 Origens totêmicas: do primitivo à forma original da religião

Freud considera os quatro ensaios apresentados em *Totem e tabu* (1913) como seu empreendimento de maior ousadia na realização interpretativa da psicogênese do fenômeno religioso. Para chegar a hipóteses tão surpreendentes ele continuou direcionando sua pesquisa no campo da filogênese, investigando manifestações clínicas da psicologia individual apresentadas no comportamento de crianças e de pessoas neuróticas em analogia a psicologia coletiva, aos mitos e a vida primitiva. Para tanto, a realização de estudos etnológicos também se fizera necessários para que Freud sustentasse sua hipótese sobre a existência de uma estrutura universal na psique, porém verifica-se que este contexto histórico é apenas mais uma parte auxiliar para a compreensão dos desejos inconscientes manifestos através das fantasias, já que todo enfoque dado foi para se pensar os eventos psicanaliticamente. É assim que a psicologia individual firma conexão com a psicologia social abrindo espaço para uma nova forma de se pesquisar a dinâmica psíquica, pois: “Uma aplicação semelhante de seus pontos de vista, suas hipóteses e suas descobertas permitiu a psicanálise lançar luz sobre as origens de nossas grandes instituições culturais: a religião, a moralidade, a justiça e a filosofia” (Freud 1996: 187d). Situando-se nesta perspectiva social Freud analisa o comportamento dos povos primitivos realizando analogias com os sentimentos de culpa e com os atos obsessivos já por ele estudados. Sua teoria vai então, apresentando novas hipóteses funcionais para instituições e grupos culturais já consolidados, o que impõe em linguagem psicanalítica uma nova interpretação para a tentativa de desvelar a origem da religião,

estabelecendo assim, uma junção entre realidade histórica e realidade psíquica, pois como mencionado no prefácio ao livro de Reik:

Se o material pré-histórico e etnográfico sobre esse assunto é trabalhado psicanaliticamente, chegamos a um resultado inesperadamente preciso, a saber, o de que Deus Pai já uma vez caminhou sobre a terra em forma corporal e exerceu a sua soberania como chefe tribal da horda humana primeva, até que os seus filhos se uniram para matá-lo. (Freud 1996: 282h).

Esse caminho de análise sobre a função do pai e sobre o crime primordial se concretiza com o estudo de outras teorias étnicas e antropológicas vigentes em seu tempo, onde sobre o pensamento de Charles Darwin: “Freud tomou emprestado a hipótese segundo a qual os homens viviam primitivamente em pequenas hordas, todas submetidas à autoridade tirânica de um macho mais velho” (Rocha 2010: 135-136). Na organização destes grupos, prevalecia a: “[...] presença de um macho tirânico e dominador, que conservaria para si todas as fêmeas e expulsaria pela força os machos mais fracos, privando-os assim de satisfação sexual” (Mezan 2006: 377). Este macho que mantinha para si muitas mulheres tinha por consequência muitos filhos, mas estes jovens tinham que procurar sua parceira fora do grupo. Freud irá vincular esta ideia da horda à amplificação feita por Atkinson sobre os agrupamentos dos hominídeos, onde ele observa que esta imposição de poder no intercuro sexual dos jovens enfatizava a exogamia como exigência comportamental apenas para eles, o que acabou acentuando indiferenças e insatisfações que geraram o crime primordial. Essas duas teorias atreladas à ideia apresentada por William Robertson Smith sobre: “[...] a hipótese de que uma cerimônia peculiar conhecida como ‘refeição totêmica’ fizera, desde o princípio, parte integrante do sistema totêmico” (Freud 1996: 137d). Apesar de pertencerem a contextos de pesquisas diferentes, foram unificadas por Freud na tentativa de buscar fundamentos para suas hipóteses psicanalíticas, pois para ele: “[...] esse crime de liberação e as reações a ele tiveram como resultado o aparecimento dos primeiros laços sociais, das restrições morais

básicas e da mais antiga forma de religião, o totemismo” (Freud 1996: 282h). Porém, outros estudiosos do assunto afirmam que: “[...] o totemismo é uma unidade artificial que existe somente no pensamento do antropólogo e à qual nada de específico corresponde a realidade” (Lévi-Strauss 1985: 102). Tal afirmativa pode ser proveniente da consciência de Lévi-Strauss quanto ao fato da impossibilidade humana de se definir com exatidão quando ocorreu a passagem da natureza para a cultura. Já sobre a hipótese etnológica relacionada à origem do fenômeno religioso, ele destaca que vários modelos de interpretações puramente intelectuais surgiram e ao longo do tempo foram totalmente desmistificadas:

Pois foi a obsessão das coisas religiosas que fez o totemismo ser introduzido na religião. Tal obsessão, muitas vezes, fez dele uma caricatura e o distanciou ao máximo das religiões ditas civilizadas para que estas não corressem o risco de se dissolverem ao contato com ele. (Lévi-Strauss 1985: 177).

Mediante estas observações supracitadas pode-se perceber uma amostra de que as hipóteses apresentadas por Freud passaram por sérios questionamentos, pois articulações diferenciadas são encontradas quando se tenta definir o termo totemismo, mas foi nesta tessitura de absorção a determinados conceitos antropológicos vigentes em sua época que: “Freud imaginou um drama primordial no qual um pai ciumento e onipotente é assassinado e devorado por seus filhos - única forma que estes encontram para ter acessos às mulheres, que o pai ciumentamente reservava somente para si” (Morano 2003: 39). Este ato ambivalente que gera projeções sobre o morto seria o ato de origem que consolida seu mito científico, pois encontram nas bases estudadas, postulados que reafirmam o conflito edipiano. Mas vale a pena ressaltar que: “Os críticos também dizem que em função de Freud toda a família é reduzida ao mesmo e único padrão, um monomito, e o próprio mito é reduzido às compulsões e repressões da família” (Hillman 1995: 70). Resta-nos então percorrer as argumentações utilizadas por Freud, analisando os ensaios que ele apresenta para se chegar a este mito científico que enfatiza a

tragédia familiar, cujo centro edípiano é abordado de forma universal, o que acaba aprisionando a energia psíquica a um só tipo de releitura. Por isso, se faz aqui necessário um recorte para compreendermos a ideia que originou o conceito central de sua teoria psicanalítica, o complexo de Édipo, ou seja, as raízes imaginativas que inspiraram Freud e que influenciaram também a sua forma de analisar a psicogênese do fenômeno religioso.

2.3.1 Amplificações de Édipo: da tragédia grega do Rei Édipo para a origem do complexo de Édipo

Foi em contato com a tragédia grega do Rei Édipo escrita por Sófocles por volta de 427 a.C. que Freud reinterpretou a luz da psicanálise o drama vivido por Laio, Édipo e Jocasta. No livro *Mitología Griega*, Maria Mavromataki expõe que o Mito Tebano *Layo-Edipo* narra um drama amoroso, onde Laio casa-se com Jocasta e ao consultar os oráculos lhe é recomendado não ter filhos, pois se tivesse o mesmo o mataria e aconteceria uma grande desgraça em sua estirpe. Porém, Jocasta fica grávida e ao ter a criança, Laio amarra seus pés e o entrega para um pastor, solicitando que o mesmo o abandone na montanha de Citerón. “Entretanto, o destino da criança com os pés inchados, de onde seu nome Édipo (oidema = edema)”⁵ (Mavromataki 1997: 191 tradução nossa). Acontece de outra forma e ele é criado na corte do rei de Corinto por Pólipo e Mérope que ele considera serem seus pais, sendo-lhe revelado depois por um jovem sua falsa identidade. Na dúvida ele busca o oráculo de Delfos e a profecia de uma eminente tragédia lhe é revelada, ele mataria seu pai e se casaria com sua mãe. Tentando impedir a profecia abandona seu lar, indo na direção de Tebas, acontece que:

Em algum caminho em Fócide, na chamada “encruzilhada de Megas” encontrou-se com o carro que viajava Laio. O Rei Tebano estava a caminho de Delfos para consultar o oráculo sobre a sorte de seu filho. Como neste ponto o

⁵ Sin embargo, el destino de lo niño con los pies hinchados, donde su nombre de Édipo (Oidema = edema).

caminho se estreitava, os dois carros, o de Édipo e o de Laio, não podiam passar e discutiram sobre quem havia de ceder o espaço. Se produziu assim uma disputa e nela Laio resultou morto pelas mãos de Édipo, cumprindo-se assim a profecia. A morte de Laio não foi à única calamidade que assombrou a Tebas. Um pouco fora da cidade, em um passo da montanha Ficio, se encontrava a Esfinge, um monstro metade leão e metade mulher que disseminava morte entre os habitantes da cidade. A Esfinge formulava enigmas aos viajantes, entre eles o seguinte: “Qual é o ser que no princípio de sua vida caminha com quatro patas, mais tarde com duas e ao final com três?” e se não respondiam os matava. Já que durante muito tempo nenhuma pessoa havia decifrado o enigma, o irmão de Jocasta, Creonte, quem, entretanto, havia subido ao poder de Tebas, determinou que quem consegue-se resolver os enigmas e expulsa-se a Esfinge tomara a sua irmã Jocasta por mulher. Édipo, que era famoso por sua sabedoria, quis medir suas capacidades com a Esfinge e foi ao seu encontro. Enquanto a Esfinge, segura do fracasso de Édipo, lhe formulou o enigma, o herói trágico respondeu com serenidade: “o homem, porque quando criança caminha a “quatro patas”, logo com duas e, ao final de sua vida, com três, pois utiliza a bengala como apoio”. Pela primeira vez alguém respondeu corretamente e a Esfinge caiu no precipício e morreu. Édipo foi coroado rei de Tebas e se casou com Jocasta sem saber que ela era sua mãe. Da união de Édipo e Jocasta nasceu Antígona, Ismene, Polínicos e Eteocles. ⁶ (Mavromataki 1997: 191- 194, tradução nossa).

⁶ En algún camino en Fócide, en la llamada “encrucijada de Megas”, se encontro un carro en el que viajaba Layo. El rey tebano iba camino de Delfos para consultar el oráculo sobre la suerte de su hijo. Como en esse punto el camino se estrechaba, los dos carros, el de Édipo y el Layo, no podían pasar y discutieron sobre quién había de ceder el paso. Se generó así una disputa y en ella Layo resulto muerto a manos de Édipo, cumpliéndose así, sin saberlo Édipo, la profecia. La muerte de Layo no fue la única calamidad que azoto a Tebas. Un poço fuera de la ciudad, en un paso de la montaña Ficio, se encontraba la Esfinge, un monstruo mitad leon y mitad mujer que sembraba la muerte entre los habitantes de la ciudad. La Esfinge planteaba enigmas a los viajeros, entre otros el siguiente: “¿Cuál es el ser que al principio de su vida camina con cuatro patas, más tarde con dos y al final con tres?” Y si no contestaban los mataba. Ya que durante mucho tiempo nadie había descifrado el enigma, el hermano de Yocasta, Creonte, quien entretanto había

Édipo, ao vencer a esfinge, quebra um dos ciclos de mortes, assume a *Polis*. Depois, em decorrência de uma peste, Édipo consulta o oráculo de Apolo e fica sabendo que ela não cessaria enquanto a morte de Laio não fosse vingada. Édipo investiga o autor e manda chamar o adivinho Tirésias que acaba lhe revelando que ele era o autor. Um mensageiro que vem a Tebas anunciar a Édipo a morte de seu pai Pólibo revela lhe que este não era seu pai verdadeiro. Édipo consulta agora um pastor para saber quem era seu verdadeiro pai e este revela para ele e Jocasta toda verdade. Ela se enforca e Édipo, com um prendedor de Jocasta perfura seus próprios olhos. Despede-se dos filhos, abandona a cidade e vive como errante, pois em nenhum lugar sua presença era aceita por causa da maldição. Os filhos passam a disputar o trono. Édipo é aceito no santuário das Eumênides e escolhe a zona de Colono para morrer. E assim, Sófocles transpõe os fatos em tragédia grega, onde cada verso de sua peça expõe a potencialidade de sua premiada arte estética que retrata - dentre outros pertinentes assuntos - o engrandecimento do temor de Édipo diante do incesto, como relatado no verso onde Jocasta lhe responde: “Não deve amendrontrar-te, então, o pensamento dessa união com tua mãe; muitos mortais em sonhos já subiram ao leito materno” (Sófocles 2004: 67).

Ao ler esta tragédia, Freud tece analogias aos processos inconscientes clinicamente por ele já observados. De acordo com sua análise a criança passa por uma fase no seu desenvolvimento, onde ela apresenta sentimentos ambivalentes em relação a seus pais, então um conjunto de desejos amorosos e hostis faz com que ela deseje a morte de seu rival que é a pessoa do mesmo sexo

subido al poder de Tebas, determino que quien pudiera resolver los enigmas y espulsar a la Esfinge tomaria a su hermana Yocosta por mujer. Édipo, que era famoso por su sabiduría, quiso medir sus capacidades con la Esfinge y fue a su encuentro. En cuanto la Esfinge, segura del fracaso de Édipo, le planteó el enigma, el héroe trágico respondió con aplomo: “el hombre, porque cuando niño camina a “cuatro patas”, luego con dos y, al final de su vida, con tres, pues utiliza el bastón como apoyo”. Por primera vez alguien respondia correctamente y la Esfinge cayó al precipicio y murió. Édipo fue coronado rey de Tebas y se caso con Yocasta sin saber que era su madre. De la unión de Édipo y Yocasta nació Antígona, Ismene, Polinices y Eteocles.

(pai/mãe), pois nutre desejos sexuais pela pessoa do sexo oposto (pai/mãe). A evidência universal destes desejos no desenvolvimento sexual infantil é nomeada por Freud de complexo de Édipo. O que confere que a mentalidade humana possui uma força infinita de interpretações e ampliações e isso ao mesmo tempo pode ser positivo e negativo. Para o estudioso em mitologia e religião comparativa Joseph Campbell:

Os mitos têm basicamente quatro funções. A primeira é a função mística [...] abrem o mundo para a dimensão do mistério [...]. A segunda é a dimensão cosmológica, a dimensão da qual a ciência se ocupa [...]. A terceira função é a sociológica – suporte de validação de determinada ordem social. [...]. Mas existe uma quarta função do mito, aquela, segundo penso, com que todas as pessoas deviam tentar relacionar – a função pedagógica, como viver uma vida humana sob qualquer circunstância. (Campbell 2009: 31-32).

É neste sentido que várias interpretações surgem através das trajetórias de Édipo encontradas em Sófocles e até mesmo bem antes desta peça teatral, já que a trama exhibe fatos psicológicos. Para citar uma importante contraposição ao modelo interpretativo apresentado pela psicanálise - que retira desta tragédia analogias ao dinamismo inconsciente - a ideia apresentada por Michel Foucault exemplifica: “Se existe complexo de Édipo, ele se dá não no nível individual e coletivo; não a propósito de desejo e inconsciente, mas de poder e de saber” (Foucault 2003: 31). James Hillman também põe em destaque a seguinte observação: “Freud preocupa-se pouco com as relações entre a tragédia de Édipo e a tragédia da cidade. Para Sófocles, a *polis* é central na peça. A peça está permeada de um desejo de encontrar o pai e curar a cidade. Os mistérios do parricídio e os da *polis* são inseparáveis” (Hillman 1995: 75). Isto confirma que o poder do mito, lendas, contos e representações está relacionado a inesgotáveis possibilidades de manifestações da mente humana, onde apesar de suas limitações, o ser busca incessantemente dar significado ao seu universo, contribuindo assim para instauração de uma nova hermenêutica. Porém, estas

novas interpretações de um mesmo mito são perpassadas pelo princípio de conservação da matéria mítica como pontua Lévi-Strauss (1985), pois mesmo que nos pareça que a originalidade tenha se perdido no processo de difusão do pensar - que às vezes tenta encontrar a sua verdade - a ideia original permanece. É então, através destas limitações humanas encontradas na linguagem e na metalinguagem, que: “[...] assentado nessa nova perspectiva sobre a problemática edipiana, Freud acredita haver encontrado a chave para o estabelecimento de uma identidade de origem entre a conduta do neurótico e a do homem religioso” (Morano 2003: 38). Mezan também ressalta que estas associações retomam em *Totem e tabu* onde: “[...] o resultado deste trabalho consiste em ancorar o complexo de Édipo não apenas nas fantasias dos neuróticos, mas no ponto de origem da civilização, fundando assim de modo mais amplo e seguro a afirmação de sua universalidade” (Mezan 2006: 360).

São estes constructos teóricos que levam Freud à afirmação de ser a origem totêmica o ponto inicial da religião e o complexo de Édipo acaba ganhando uma força que para psicanálise mobiliza a psique e para outras teorias a aprisiona. Vários argumentos são então elencados por Freud para se chegar a sua hipótese universal sobre o aparelho psíquico, porém Jung ressalta que: “*Os materiais de Freud não prestam ainda à formulação de teorias universalmente válidas. Por ora, trata-se apenas da questão: existem ou não as conexões associativas defendidas por Freud?*” (Jung 2011: 27a). Esta indagação de Jung será retomada nos capítulos posteriores, já que no presente capítulo torna-se necessário retomarmos as correlações de Freud, demonstrando que sua pesquisa sobre os eventos externos foram se efetivando com o propósito de transcrevê-las em linguagem psicológica individual e o mesmo caminho foi seguido em suas conclusões sobre o fenômeno religioso na psique.

2.3.2 Interdições sexuais como mecanismo de controle ao incesto

Através do seu foco de pesquisa - a libido sexual - Freud busca adentrar-se na historicidade do desenvolvimento humano,

sem perder seu foco central, que é a análise dos eventos inconscientes. Esta linha temporal tecida pelo comportamento humano vai constituindo através da arte do pensar pilares para sua teoria psicanalítica, pois Freud percebe que várias das atividades mentais pesquisadas pela antropologia social (psicologia dos povos primitivos) apresentavam similaridades aos comportamentos identificados nos processos de neurose, o que o leva, posteriormente, a fazer novas analogias com o fenômeno religioso. Segundo seus estudos:

O homem pré-histórico, nas várias etapas de seu desenvolvimento, nos é conhecido através dos monumentos e implementos inanimados que restaram dele, através das informações sobre sua arte, religião e atitude para com a vida - que nos chegaram diretamente ou por meio de tradição transmitida pelas lendas, mitos e contos de fadas -, e através das relíquias de seu modo de pensar que sobrevivem em nossas maneiras e costumes. À parte disso, porém, num certo sentido, ele ainda é nosso contemporâneo. (Freud 1996: 21d).

Em vista disso, é na escavação arqueológica do inconsciente que Freud chega à investigação das tradições transmitidas e encontra nela pontos de concordância entre as hipóteses etnológicas apresentadas por teóricos de sua época e sua antropologia psicanalítica. Em seu primeiro ensaio de *Totem e tabu - O Horror ao Incesto* – ele menciona: “Tanto por razões externas como internas, escolherei como base dessa comparação as tribos que foram descritas pelos antropólogos como sendo dos selvagens mais atrasados e miseráveis” (Freud 1996: 21d). Neste caminho analítico, faz também associações entre o totemismo e a exogamia, para tentar corroborar universalmente sua teoria do complexo de Édipo, pois percebe a existência de uma linha tênue entre as manifestações dos povos primitivos estudados - os aborígenes da Austrália - e as manifestações do homem moderno. Segundo Freud era de se esperar que estes povos aborígenes tivessem uma forma de lidar com o instinto sexual bem primitiva, porém ao constatar que: “[...] eles estabelecem para si próprios, com o maior escrúpulo

e o mais severo rigor, o propósito de evitar relações sexuais incestuosas” (Freud 1996: 22d). Um traço moral é apresentado, mas não se trata de uma interdição religiosa já que eles não adoram seres superiores, nem uma interdição social com instituição definida, mas sim de um sistema totêmico herdado, que Freud irá interpretar como um sistema que proporcionará a origem da religião. O que seria então, na visão de Freud o totem?

Em primeiro lugar, o totem é o antepassado comum ao clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos, e embora perigoso para os outros, reconhece e poupa os seus próprios filhos. Em compensações, os integrantes do clã estão na obrigação sagrada (sujeita a sanções automáticas) de não matar nem destruir seu totem e evitar comer sua carne (ou tirar proveito dele de outras maneiras). O caráter totêmico é inerente, não apenas a algum animal ou entidade individual, mas a todos os indivíduos de uma determinada classe. (Freud 1996: 22d).

Estes grupos de clãs que se subdividem em outros grupos, consolidam através de seus ritos e costumes esta instituição totêmica, onde a exogamia pode ser tida como sinônimo de uma obrigação Sagrada, que se violada recebe severas punições, podendo levar o transgressor à morte, já que tal transgressão é tida como algo que afeta toda a comunidade. É assim que o totem cumpre uma função de guardião, pois preserva seu grupo de relações sexuais entre filhos e mães, filhas e pais, filhos e irmãs. Como exemplo, Freud destaca que se um homem de determinado clã se casa com uma mulher de outro clã todos os filhos pertencerão ao clã da mulher, pois assim as relações sexuais incestuosas ficam impedidas, porque os homens nascidos desta relação não se unem com mulheres de sua própria descendência, pois: “Todos os que descendem do mesmo totem são parentes consanguíneos” (Freud 1996: 25d), ou seja, parentes totêmicos, já que este vínculo ultrapassa o modelo de família nuclear, pois consideram todo o clã como membros em união, portanto, impedidos também de um incesto grupal. Observa-se que esta

relação proibitiva acontece em todos os povos e em todas as épocas e põe em evidência a existência de um duplo caráter, já que é determinada por aspectos culturais e psíquicos coercitivos, portanto:

O incesto é um fenômeno social que permite o desvelar do estudo das relações entre existência biológica e social do homem, e que conseqüentemente comprovou que a sua proibição pertence exclusivamente nem a um nem a outra enquanto que efetivamente esta regra se constitui na união de uma existência com outra. (Pontes 2004: 10).

Este caráter dual do incesto, que tem como funcionabilidade regular as relações sexuais, é reconhecido por Lévi-Strauss como a única regra pré-social e social que pode ser considerada universal, logo indica um fator fundamental para com o nosso processo de humanização. Para Freud esta universalidade/transmissibilidade do incesto é retro-alimentada pelo desejo inconsciente e este possui ambivalências que afetam o desenvolvimento humano, pois está em atuação uma luta de implicações morais, mas também libidinais que objetivam todas as relações grupais. Como exemplo, mostra-se que este sistema classificatório que previne o incesto proibindo casamentos entre grupos com algum tipo de parentesco: “[...] assemelha-se à Igreja Católica, que estendeu a antiga proibição contra o matrimônio entre irmãos e irmãs ao casamento entre os que são meramente parentes espirituais [padrinhos, madrinhas e afilhados]” (Freud 1996: 28d). Em se tratando da libido sexual e de suas expressões entre o primitivo e o moderno, entre ambivalências reforçadas pelo caráter funcional de instituições a opção celibatária que mantém em si formas de evitação, também cumprem seu papel diante do ser de desejos. Em termos psicológicos, este fenômeno de evitação que perpassa ou perpassou diversificadamente várias comunidades civilizadas ou tribais, religiosas ou não, são formas de interdição aos impulsos mentais ocultos ou não, a situações emocionais que não devem aflorar, porque em certas circunstâncias causam repugnância e horror. Outra característica a ser observada é que todo sentimento ambivalente possui forças atuando o que pode

levar os indivíduos a comportamentos neuróticos e infantis, como enfatizado:

A psicanálise nos ensinou que a primeira escolha de objetos para amar feita por um menino é incestuosa e que esses são objetos proibidos: a mãe e a irmã. Estudamos também a maneira pela qual, à medida que cresce, ele se liberta dessa atração incestuosa. Um neurótico, por outro lado, apresenta invariavelmente um certo grau de infantilismo psíquico, ou falhou em libertar-se das condições psicosexuais que predominavam em sua infância ou a elas retornou; duas possibilidades que podem ser resumidas como inibição e regressão no desenvolvimento. (Freud 1996: 35d).

Para tanto, os primitivos desejos incestuosos sofrem então rejeição e são reprimidos. A convivência com estes impulsos - que na maioria das vezes se mantêm ocultos - é encarada de forma aversiva, porém como se trata de desejos manifestos ou não, estes permanecem e os mecanismos de evitação encontrados irão sinalizar o horror e o perigo. Fatos já percebidos pela humanidade, mas que mesmo consciente continua guardando em si manifestações inconscientes que podem ou não serem vividas de forma neurótica quando se fixam apenas na desenvoltura dos desejos incestuosos da infância, pois: “Para Freud, a ética da psicanálise consiste em parar de ter saudades do pai protetor e, desse modo, deixar de depender dele. Isso pressupõe fazer o luto da imagem infantil da autoridade” (Julien 2010: 23). O que não acontece nas relações de dependência afetiva que o homem mantém com o pai, seja ele do plano terreno ou celeste. No caso dos povos selvagens, a defesa aplicada para um desenvolvimento não desordenado dos desejos é o sistema totêmico, onde a teoria psicanalítica encontra através de seus estudos sobre as doenças neuróticas, paralelos associativos, que reforçam a teoria do complexo de Édipo. Cujas fixação regride o desenvolvimento psíquico e possui fontes provenientes não só do complexo nuclear das neuroses, mas também conteúdos antropológicos de ordem cultural e universal retratados no caráter protetor dos tabus, na

representatividade paterna do totem que gera ambivalências e dependências como já especificado. Sendo assim, estas formas de interdição ao incesto já evidenciam a repressão dos instintos, o recalque diante do que é proibido e vergonhoso e enfatizam uma identidade cuja origem merece ser analisada.

2.3.3 Tabu e neurose: determinantes psicológicos entre o proibido e o desejável

No segundo ensaio de *Totem e tabu*, Freud aborda o tema *Tabu e ambivalência* e nele inicia seu pensamento evidenciando que várias são as definições que podem caracterizar o tabu, enfatizando que estas são inesgotáveis e não possuem fundamentos lógicos. Pois se por um lado ele pode significar algo sagrado, pode também significar algo impuro, tendo sempre um sentido inexplorável, já que perpassam contextos mágicos e misteriosos que se relacionam as superstições, crenças em espíritos, etc. Monique Augras menciona que alguns antropólogos mais antigos pensavam que o tabu estava relacionado apenas às raças morenas e negras, localizadas no Pacífico. E que através dos estudos de Frazer (1854-1941) - que primeiro chegou a acreditar nesta hipótese para depois apresentar novas ideias - o tabu passou a ser considerado como:

[...] apenas um dos numerosos análogos de superstições que, em muitas raças humanas, senão em todas, contribuíram, sob nomes diversos e com muitas diferenças de detalhes, para construir o complexo edifício da sociedade, com os vários elementos que chamamos de religiosos, sociais, políticos, morais e econômicos. (Frazer *apud* Augras 1989: 17).

É então, diante da dinâmica institucional do mundo ocidental, que se observa que o tabu possui um papel de complexas representações na vida humana. E por isso, ele acaba criando: “[...] um conjunto de meios, mecanismos e estratégias para lidar com a natureza desde um ponto de vista amplo, ou seja, sua relação como o meio ambiente, até a sua dimensão mais individual” (PONTES 2004: 8). Foi à observação destas ambivalências que levaram Freud

a constatar que os tabus podem até ter lugares definidos para sua atuação, mas é nas fantasias humanas o seu campo de criação, por isso envolve aspectos também inconscientes que devem ser analisados na dinâmica psíquica. Wundt citado por Freud (1996: 37d) irá: “descreve o tabu como o código de leis não escrito mais antigo que o homem. É suposição geral que o tabu é mais antigo que os deuses e remonta a um período anterior à existência de qualquer espécie de religião”. Podendo o tabu ser considerado:

[...] uma proibição primeva forçadamente imposta (por alguma autoridade) de fora, e dirigida contra os anseios mais poderosos a que estão sujeitos os seres humanos. O desejo de violá-lo persiste no inconsciente; aqueles que obedecem ao tabu têm uma atitude ambivalente quanto ao que o tabu proíbe. (Freud 1996: 51d).

Sendo então o tabu algo que possui vida própria na história da humanidade e tendo origem, até certo ponto, desconhecida e de caráter ambivalente e hostil, se percebe que o mesmo atua de forma atrativa e conflituosa sobre o desejo humano que por si só é também ambivalente. Tal fato acaba proporcionando uma mediação do sujeito no social, mas sempre interpelado por conteúdos inconscientes. Também há de se afirmar que o tabu faz junção entre conteúdos do mundo interno e do mundo externo, onde se encontra o ser dotado de desejos. Por isso, este caráter restritivo do tabu gera no sujeito o cumprimento dos deveres e rituais impostos, mas também o desejo de não cumpri-los e o medo das consequências advindas deste não cumprimento, que normalmente são interpeladas por restrições repletas de formas de controles punitivos o que reforça ser inadmissível a violação de um tabu. Pois se constata que tal comportamento pode induzir os demais membros do clã ao incesto, a manifestações de tendências inconscientes, ou seja, a uma passagem ao ato proibitivo do próprio tabu, já que: “O poder mágico atribuído ao tabu baseia-se na capacidade de provocar a tentação e atua como um contágio porque os exemplos são contagiosos e porque o desejo proibido no inconsciente desloca-se de uma coisa para outra” (Freud 1996: 51d).

Neste sentido, Freud reconhece nos povos Australianos três classes de tabu: *os animais* relacionados ao totemismo (não se deve matá-los, nem comê-los); *os humanos* (com seus ritos de iniciação, com seus costumes herdados e com sua forma de internalizá-los) e os tabus *impostos a locais*, como por exemplo, árvores, plantas, lugares, etc., que envolve certo temor no seu contato. Verifica-se que as fontes do tabu apresentam uma natureza mais profunda, relacionada aos instintos humanos, a criações da mente humana e é assim que Freud vai buscar analogias entre o tabu e as neuroses, entre as manifestações inconscientes. Enfatizando que: “Qualquer coisa que dirija os pensamentos do paciente para o objeto proibido, qualquer coisa que o coloque em contato intelectual com ele, é tão proibida quanto o contato direto. Essa mesma extensão também ocorre no caso do tabu” (Freud 1996: 45d). Isso reforça a existência de similaridades entre pacientes obsessivos e tabus, que tem formas relacionais de expressão entre o proibido e o renunciado, pois a libido reprimida se desloca na tentativa de encontrar objetos de substituição ao proibido e de reduzir a tensão. Porém, pode encontrar como saída à realização de atos obsessivos e/ou a transgressão ao negado, ao que para ele é tabu. “Esta transmissibilidade do tabu é um reflexo da tendência, já comentada por nós, de o instinto inconsciente da neurose deslocar-se constantemente por meios associativos para novos objetos” (Freud 1996: 50-51d). É assim, que renúncia e obediência a algo desejado pode se propagar como um contágio, ao mesmo modo a transgressão se não for punida, também pode se tornar contagiosa. Em termos psicológicos, fica claro que nos impulsos ambivalentes: “[...] tanto a um desejo como a um contra desejo” (Freud 1996: 52d). E que na linguagem psicanalítica estes opostos encontrados também nos tabus estabelecem similitudes entre a neurose obsessiva e a religião, aspecto já sinalizado por Freud em *Atos obsessivos e práticas religiosas*, mas só posteriormente aprofundado e amplificado na análise das crenças.

Em virtude disso, o tabu acaba tornando-se então, um método de proteção, de serviço a objetivos sociais, sendo estes posteriores a religião. Freud observa os tabus vinculados aos inimigos, aos chefes e aos mortos, enfatizando a ambivalência

emocional e reforçando o papel do pai. Referente aos inimigos observa-se que, tanto sentimentos hostis quanto sentimentos de remorsos estão em jogo; quanto aos chefes podem gozar daquilo que ao outro é proibido, porém, também não podem gozar do que aos seus súditos é permitido porque tem um papel social, com isto: “O tabu não somente escolhe o rei e o exalta acima do comum dos mortais, mas também torna a sua existência um tormento e um fardo insuportável, reduzindo-o a uma servidão muito pior que a de seus súditos” (Freud 1996: 65d). Importante salientar que para Freud, esta forma relacional entre reis e súditos pode ter influenciado os mitos encontrados na cristandade; já nos tabus referentes à morte observam-se diversos ritos, diversas proibições, diversas superstições que enfatizam formas compensatórias nas atividades mentais inconscientes, onde para os povos primitivos a morte do ser ocorre através da magia e se assim não for a morte quando provocada faz com que esta alma desencarnada retorne para vingar. Perturbações neuróticas diante da morte de um ente querido também são evidenciadas por Freud, sendo a autocensura obsessiva uma das reações observadas, pois a pessoa a nível consciente sente que fracassou diante desta morte, mas a nível inconsciente o que a perturba é ter desejado esta morte. Vários são os exemplos citados que demonstram atitudes emocionais ambivalentes e que permite em termos psicanalíticos prosseguir afirmando que:

Torna-se fácil então compreender como, após uma penosa aflição, os selvagens são obrigados a produzir uma reação contra a hostilidade latente no seu inconsciente semelhante à que é expressa como autocensura obsessiva no caso dos neuróticos. Mas essa hostilidade, aflitivamente sentida no inconsciente como satisfação pela morte, é tratada de forma diferente pelos povos primitivos. A defesa contra ela assume a forma de deslocá-la para o objeto da hostilidade, ou seja, para os próprios mortos. Esse procedimento defensivo, comum tanto na vida mental normal quanto na patológica, é conhecido como ‘projeção’. (Freud 1996: 74d).

Como todos os demais tabus, o da morte apresenta hostilidades, autodefesas e remorsos, enfim, sentimentos que demonstram atitudes de ambivalência emocional e evidenciam temor. Wundt citado por Freud (1996: 75d) relata que: “A essência do tabu era o medo dos demônios”. Já para a psicanálise é ao explicar o que se encontra implícito nas projeções de sentimentos hostis - manifestação em grande parte inconsciente - que se explica o que são os demônios. Fato já observado por ele no início de sua carreira profissional, quando estudava o fenômeno da histeria e revigorado em *Totem e tabu* onde Deus e o demônio são considerados representações deformadas da figura paterna. O que eleva a problemática edipiana a eventos não só neuróticos, mas também culturais e universais e coloca a paternidade Divina como uma projeção neurótica da humanidade, portanto, merece ser tratada. É assim que sentimentos contrários encontram movimentos na junção das percepções entre estado consciente e inconsciente, entre o subjetivo e o social, entre o religioso e não religioso que projetam sua forma de expressão no mundo. Freud mostra que nos povos primitivos a junção das ambivalências emocionais entre mundo interno e mundo externo foi representada de tal forma que pode se observar que houve através dos tempos um decréscimo, este fato merece ser decodificado em termos psicológicos, pois caracteriza uma diminuição dos tabus. Outro fator importante é que Freud considera que: “A consciência tabu é provavelmente a forma mais remota em que o fenômeno da consciência é encontrado” (Freud 1996: 80d). Podendo ela ter surgido também das ambivalências emocionais, já que nos neuróticos obsessivos observa-se: “[...] uma escrupulosa conscienciosidade que é um sintoma reagindo contra a tentação a espreitar no inconsciente. Se a doença se torna mais aguda, desenvolvem um senso de culpa do mais intenso grau” (Freud 1996: 81d). Este não querer tornar consciente reprime o desejo e gera ansiedades que acentuam a sensação de culpa, fato também observado na meticulosidade do ser religioso.

Se hoje as proibições dos tabus não estão mais presentes como nos povos primitivos, algum fator interveio na ambivalência emocional ao longo dos tempos e provavelmente outros tabus

foram criados, com intensidades de atuação diferentes e não correlacionadas somente às proibições edípicas. Sendo importante observar que o tabu é uma instituição social, uma criação cultural com finalidades de contenção aos sentimentos de hostilidade e por isso, se difere da neurose. Se no tabu a violação sempre é seguida de punições para o transgressor, na neurose obsessiva o receio é que o castigo caia sobre o outro, normalmente alguém querido por ele, este comportamento não é algo altruísta, mas sim compensatório. O contato com o proibido tem então origens diferentes, demonstra uma dança entre o proibido e a transgressão do proibido, ou seja, aqui: “[...] o proibido é outro nome para desejado” (Augras 1989: 28). Em linguagem psicanalítica, os tabus relacionam-se a elementos implicados no instinto social e na neurose, mais precisamente a elementos relacionados ao instinto sexual, porém os processos psíquicos inconscientes sofrem deslocamentos, pois:

As neuroses, por um lado, apresentam pontos de concordância notáveis e de longo alcance com as grandes instituições sociais, a arte, a religião e a filosofia. Mas, por outro lado, parecem como se fossem distorções delas. Poder-se-ia sustentar que um caso de histeria é a caricatura de uma obra de arte, que uma neurose obsessiva é a caricatura de uma religião e que um delírio paranóico é a caricatura de um sistema filosófico. (Freud 1996: 85d).

Verifica-se que, se no tabu as manifestações são coletivas e as proibições revestem-se de controles sociais, na neurose obsessiva as manifestações são privadas, subjetivas, associadas, inconscientes e conflituosas, mas em ambos os casos as projeções se manifestam e a melhor forma de contato é a análise das ideias que tanto o tabu como a neurose produz. Enfim, é percorrendo esta análise das crenças projetadas que Freud apresenta analogias que corroboram sua hipótese de que a religião possui mútua relação com a neurose obsessiva compulsiva. Porém, como nos relata Mezan é importante perceber que nestas analogias tecidas por Freud sobre o tabu e a neurose, ele não aboliu totalmente o caráter social e primitivo, mas:

[...] o que falta é a dimensão positiva do tabu, isto é, o fato de que ele institui entre o indivíduo e o objeto ou ação-tabu uma *mediação social*; da mesma forma que no caso da exogamia. (Mezan 2006: 363).

Já Monique Augras considera que as diversidades dos tabus não se esgotam na hermenêutica ambivalente afetiva apresentada por Freud, pois observar-se que o tabu: “Remete a uma articulação muito mais fina e complexa, que constitui uma das bases do pensamento humano: a capacidade de interpretar o mundo, de isolar semelhanças e diferenças, de elaborar categorias e jogar com símbolos” (Augras 1989: 32).

2.3.4 Das representações do universo a criação da religião

Em seu terceiro ensaio - *Animismo, magia e a onipotência de pensamentos* - Freud influenciado pelo pensamento de Edward Tylor que considerava o animismo o fundamento de todas as religiões, analisa a onipotência de pensamentos diante dos fatos reais, ou seja, de que forma este sistema primitivo de pensamento, que não é uma forma de religião, acabou por influenciar o surgimento das religiões. Conforme observado no ensaio anterior, acontece no tabu uma ambivalência entre a obediência (evitação) e a violação (punição), o que leva Freud a intuir que existe um nexo causal que leva o sujeito a crer em algo que se interpõe na realidade. Este vínculo para Freud é explicado pela atuação da *onipotência dos pensamentos*, expressão que foi utilizada pelo seu paciente Ernest Lanzer - caso clínico mais conhecido como “Homem dos ratos” - na tentativa de descrever o que se passava em si, quando possuído por uma neurose obsessiva incontrolável, onde ele ritualizava, tinha premonições e compulsões na tentativa de proteger o pai, morto havia oito anos e uma jovem que ele admirava.⁷ É através desta expressão usada pelo seu paciente, que Freud vai fazer um

⁷ Devido à estruturação seguida nesse estudo não temos como adentrar detalhadamente nas especificidades deste clássico caso de neurose obsessiva apresentado por Freud, sendo possível acompanhá-lo no volume X das obras completas editada pela Imago.

link sobre a ação da neurose obsessiva - já cunhada como caricatura da religião - que através do curso dos pensamentos encontra evasão para manipular a realidade, onde se observa que a humanidade:

[...] desenvolveu, no decurso das eras, três desses sistemas de pensamento – três grandes representações do universo: animista (ou mitológica), religiosa e científica. Destas, o animismo, o primeiro a ser criado, é talvez o mais coerente e completo e o que dá uma explicação verdadeiramente total da natureza do universo. (Freud 1996: 89d).

Este sistema de pensamento primitivo denominado animismo, ou seja, doutrina das almas atribui aos espíritos o poder de interferir na natureza do universo, no animado e inanimado, onde inicialmente a partir da necessidade de controlar o mundo o homem descobre como campo de atuação as instruções da magia e da feitiçaria. Porém: “[...] pode-se dizer que o animismo em si mesmo não é ainda uma religião, mas contém os fundamentos sobre os quais as religiões posteriormente foram criadas” (Freud 1996: 89d). Já com relação à magia considera-se que ela:

[...] é o ramo mais primitivo e mais importante da técnica animista, porque, entre outros, os métodos mágicos podem ser utilizados para tratar os espíritos e a magia pode ser aplicada também a casos onde, segundo nos parece, o processo de espiritualização da natureza ainda não foi realizado. (Freud 1996: 90d).

Ela também apresenta técnicas duais que podem estar a favor do bem, com fins piedosos e do mal, com fins destrutivos. De cada ato mágico espera-se um resultado, o que faz com que a magia ocupe no imaginário da humanidade diversas formas ritualísticas com a finalidade de cumprir uma realização advinda do desejo humano, do princípio da onipotência do pensamento que é permeada por projeções que são internalizadas e externalizadas. Nos atos oriundos da neurose obsessiva, o componente mágico pode ser também observado, existe um curso inconsciente se

manifestando. Sendo assim, é analisando as três grandes representações do universo que Freud ressalta que:

Na fase animista, os homens atribuem a onipotência do pensamento em si mesmos. Na fase religiosa, transferem-na para os deuses, mas eles próprios não desistem dela totalmente, porque se reservam o poder de influenciar os deuses através de uma variedade de maneiras, de acordo com os seus desejos. A visão científica do universo já não dá lugar à onipotência humana; os homens reconheceram a sua pequenez na natureza. Não obstante, um pouco da crença primitiva na onipotência ainda sobrevive na fé dos homens no poder da mente humana, que entra com as leis da realidade. (Freud 1996: 98d).

Constata-se então, que, na fase animista existe certo grau de narcisismo em seu sistema de pensamento, certo controle mental para que realidades insatisfatórias possam ser transformadas pela fantasia. Este afastamento da realidade se efetiva através das projeções e tais aspectos também são características encontradas na religião, que herda do animismo a crença em espíritos. Atuações que pertencem a um campo imagético perpassado por superstições e atos mágicos, mas que ultrapassa a fase do narcisismo se voltando para uma relação de objeto, que transpõe a onipotência do pensamento para os deuses e encontra-se vinculada a fase edipiana de fixação libidinal nos pais. Já nas representações do campo científico, acredita-se que ocorre um ajustamento da realidade, uma renúncia ao princípio de prazer o que proporciona ao homem um amadurecimento na sua visão de mundo, já que destitui o ilusório para que o real seja desvelado. Assim, pode se inferir que existe uma linearidade mediante estas três grandes representações do universo, sendo que é através da representação do animismo considerado doutrina da alma que a tarefa de preparar o advento do fenômeno religioso vai se efetivando.

2.3.5 O retorno do totemismo na infância

Em seu último ensaio de *Totem e tabu*, Freud procura fazer uma síntese dos conceitos já evidenciados nos demais ensaios, onde buscou encontrar uma identidade de origem para a religião relacionando-a ao conflito edípiano que tem componentes neuróticos e antropológicos. Pode-se então perguntar de que forma a atitude religiosa se efetiva na humanidade? Como demonstrado: “Aprendemos que o totemismo é um sistema que ocupa o lugar da religião entre os povos primitivos da Austrália, da América e da África e provê a base de sua organização social” (Freud 1996: 109d). Mas este sistema não é a religião em si. Porém, são estas estruturas sociais que ao serem analisadas por vários pesquisadores da cultura totêmica, possibilitaram perceber que o clã estabelecia entre si fortes laços, sustentados por hábitos e crenças não hereditários, mas com força suficiente para preservar através do tabu a exogamia, o horror ao incesto, o animal totêmico e a ancestralidade. Tais comportamentos que tinham também componentes ambivalentes atuando, foram preparando a introdução da religião nas futuras civilizações. Seguindo estas linhas de um debate teórico extenso e considerado por alguns teóricos contraditórios, como já evidenciados. Freud enfatiza sobre o incesto que:

[...] as descobertas da psicanálise tornam a hipótese de uma aversão inata à relação sexual incestuosa totalmente insustentável. Demonstram, pelo contrário, que as mais precoces excitações sexuais dos seres humanos muito novos são invariavelmente de caráter incestuoso e que tais impulsos, quando reprimidos, desempenham um papel que pode ser seguramente considerado - sem que isso implique uma superestima - como forças motivadoras de neuroses, na vida posterior. (Freud 1996: 129-130d).

Portanto, considerar que o horror ao incesto é algo imaginário é errôneo, pois são os instintos humanos que possuem por si só, forças atuantes e por isso necessitam de evitações, pois para certas propensões tornam-se necessárias intervenções que

auxiliem a preservação social. Sendo assim, a exogamia cumpre seu papel social através do horror ao incesto, mas este horror não deve ser considerado como algo simplesmente adquirido, mas sim algo que vem ganhando vida através da transmissibilidade. Observa-se também que práticas de sacrifício de animais, onde carne e sangue - em certas ocasiões - eram desfrutados por todos, como forma de adquirirem santidade reforçavam os laços do totem. É reunindo as hipóteses da exogamia, da horda primeva de Darwin e à celebração do banquete totêmico, teorias já posteriormente melhor especificadas, que Freud chega a sua hipótese, psicanalítica:

[...] o animal totêmico é, na realidade, um substituto do pai e isto entra em acordo com o fato contraditório de que, embora a morte do animal seja em regra proibida, sua matança, no entanto, é uma ocasião festiva - com o fato de que ele é morto e, entretanto, pranteado. (Freud 1996: 144-145d).

Segundo Freud esta atitude emocional ambivalente provoca o sentimento festivo por liberar através do ato da matança o material até então reprimido, sendo assim, este animal totêmico reflete o complexo-pai, ou seja, é o substituto do pai que através da união de um grupo insatisfeito é morto colocando assim, fim a horda. Freud continua suas associações exemplificando que:

O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião. (Freud 1996: 145d).

Porém, nesta polifonia de discursos, a passagem ao ato influenciada pela ambivalência dos sentimentos não gerou uma satisfação, não liberou as mulheres para o grupo, mas sim criou um sentimento de culpa que os tornou incapazes de assumir a posição

de poder do pai, o que resultou num reforço a exogamia. Já que, segundo Freud o motivo original do assassinato do pai transpassado pelo sentimento de culpa, criou um substituto do pai na forma do totem, onde a ritualização da refeição totêmica passa a ser uma forma solene de reviver o crime original, de resgatar simbolicamente a proteção do pai perdido. Por isso, Freud considera que: “[...] a religião totêmica surgiu do sentimento de culpa, num esforço para mitigar esse sentimento e apaziguar o pai por uma obediência a ele que fora adiada. Todas as religiões posteriores são vistas como tentativas de solucionar o mesmo problema” (Freud 1996: 148d). É assim que, no desenvolvimento posterior das religiões, a rebeldia e o sentimento de culpa persistem na própria lei psicológica da ambivalência, presente em toda humanidade. Entretanto, Lévi-Strauss nos alerta sobre o perigo de se buscar uma definição universal para o totemismo, já que ele pertence a um conjunto de ideias reflexivas, portanto, estas jamais serão concluídas, bem como também a tentativa de objetivar a religião nas ambivalências afetivas. Todavia, é mediante estas hipóteses, que Freud prossegue analisando o mito cristão e enfatiza que através do pecado original o homem cometeu um crime contra o Deus-pai, mas Cristo ao sacrificar sua própria vida redimiu a humanidade em um ato de expiação, desta forma: “[...] os homens estavam reconhecendo da maneira mais indisfarçada o ato primevo culpado, uma vez que encontraram a mais plena expiação para ele no sacrifício desse filho único” (Freud 1996: 156d). Observa-se que, ao renunciar as mulheres, pensa-se excluir o fato que gerou a rebeldia fundando a religião do filho, onde como substituição a refeição totêmica o cristianismo apresenta a comunhão.

Assim podemos acompanhar, através das idades, a identidade da refeição totêmica com o sacrifício animal, com o sacrifício humano teantrópico e com a eucaristia cristã, podendo identificar em todos esses rituais o efeito do crime pelo qual os homens se encontravam tão profundamente abatidos, mas no qual, não obstante, devem sentir-se tão orgulhosos. A comunhão cristã, no entanto, constitui essencialmente uma nova eliminação do pai, uma repetição do ato culposo. Podemos perceber inteira justiça

da declaração de Frazer de que ‘a comunhão cristã absorveu um sacramento que é sem dúvida muito mais antigo que o cristianismo’. (Freud 1996: 156-157d).

Através destas explicações, Freud tenta demonstrar que o remorso sentido pelo assassinato do pai tem uma evolução histórica, perpassa diversas manifestações da humanidade demonstrando que o início da religião, da sociedade e da arte se encontra associados ao complexo de Édipo, a figura do pai, desde sua eliminação e ao sentimento de culpa que se gerou. Isto não é encontrado somente no cristianismo, já que percorrendo a historicidade constata-se que o material extinto retorna de outra forma, como exemplo deste retorno Freud menciona a tragédia grega com suas representações do sofrimento do bode divino em analogia com a Paixão de Cristo que: “[...] voltou a brilhar com nova vida na Idade Média” (Freud 1996: 158d). Evidências que comprovam que estes processos mentais encontram-se na mente coletiva e individual e ultrapassam gerações, o que remete Freud a seguinte pergunta: “Quais são as maneiras e meios empregados por determinada geração para transmitir seus estados mentais à geração seguinte?” (Freud 1996: 159d). Poderiam ser advindos da ambivalência emocional? O que Freud tenta demonstrar é que os meios de transmissibilidade das disposições psíquicas são advindos de conteúdos relacionados à mente coletiva e individual onde nesta misteriosa continuidade de pensamentos, o desejo e o inconsciente atuam incessantemente. Desejo que revela o oculto desejo da morte do pai, fato demonstrado pelo pensamento psicanalítico como uma forma: “[...] adquirida pela raça humana em conexão com o complexo-pai” (Freud 1996: 158d). Ou seja, não matar o pai e não manter relações incestuosas faz parte de desejos que são e continuam sendo reprimidos como relatado no complexo de Édipo, que funda a transmissibilidade de uma estrutura básica universal, sustentada pela neurose e pela lembrança do assassinato do pai. A psicogênese do fenômeno religioso adveio então do complexo de Édipo e está fundada na força dos desejos instintuais, nas projeções e por isso, não pode ser separado dos aspectos inconscientes e culturais como vem demonstrando Freud em seus escritos psicanalíticos. Em oposição, Jung destaca que este

complexo de pai apresentado por Freud demonstra certa rigidez e fanatismo, ou seja: “[...] é uma função religiosa mal compreendida, um misticismo que se apoderou do biológico e do familiar. Com seu conceito de “superego”, Freud tenta introduzir furtivamente sua antiga imagem de Jeová na teoria psicológica” (Jung 2011: 334a).

2.4 Ilusões que reavivam as ideias religiosas

A interpretação Freudiana procura demonstrar que a humanidade, através dos seus sentimentos ambivalentes, de seus desejos mais profundos vem buscando efetivar suas projeções no processo civilizatório, campo vasto de várias contradições e proposições demonstradas através dos atos políticos, artísticos, eróticos e religiosos. Para exemplificar esta dinâmica de ilusões Freud evidencia em seu ensaio *O futuro de uma ilusão* escrito em 1927 que a crença religiosa é a mais poderosa criação fantasiosa do desejo humano, ou seja, provoca derivações dos desejos que distanciam acentuadamente a humanidade da realidade. Nesta nova forma de analisar o fenômeno religioso, Freud descentra-se da averiguação sobre o totemismo, onde acaba por enfatizar a origem da religião apresentada em *Totem e tabu* e passa a aprofundar as ideias religiosas na perspectiva delas se efetivarem através dos fenômenos culturais com capacidades de transmissibilidade na história da humanidade. Considera que a civilização é uma: “[...] expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou de sua condição animal e difere da vida dos animais” (Freud 1996: 15i). Neste processo de inserção no mundo, a civilização sempre buscou meios para controlar a natureza, extrair bens que mantenham suas necessidades e é claro, se encontrou também com seu desejo instintual, que exige regulamentos, renúncias, coerções necessárias para sua própria preservação. Mediante esta riqueza disponível na natureza, Freud enfatiza que: “[...] toda civilização repousa numa compulsão a trabalhar e numa renúncia ao instinto” (Freud 1996: 20i). Isto torna possível a relação humana com a natureza, porém este encontro entre o material (realidade objetiva) e o mental (realidade subjetiva)

demonstra uma força de atuação também ambivalente que à sua maneira coíbe e exigem da humanidade sacrifícios instintuais. Pois segundo Freud é justamente devido a esta força indomável e superior da natureza - que ameaça a humanidade de diferentes maneiras - que o impulso humano cria a civilização como mecanismo de defesa aos perigos apresentados, ao desamparo total, originando assim, às ideias religiosas que:

[...] surgiram da mesma necessidade de que se originaram todas as outras realizações da civilização, ou seja, da necessidade de defesa contra a força esmagadoramente superior da natureza. A isso acrescentou-se um segundo motivo: o impulso a retificar as deficiências da civilização, que se fazem sentir penosamente. Ademais, é especialmente apropriado dizer que a civilização fornece ao indivíduo essas idéias, porque ele já as encontra lá; são-lhe apresentadas já prontas, e ele não seria capaz de descobri-las por si mesmo. (Freud 1996: 30i).

Mediante estas e outras afirmativas, observa-se que o fenômeno religioso na psique é analisado pela psicanálise como uma projeção neurótica, ou seja, as pessoas não possuem uma natureza religiosa como aponta as pesquisas de Jung, que serão analisadas no próximo capítulo. Mas elas se fazem religiosas através de sua inserção na cultura, de uma herança de gerações que projeta exteriormente para o mundo o seu desamparo, a sua necessidade de crer em algo acima de si mesmo, que a protege da dinâmica ambivalente da vida. Freud não está aqui substituindo o complexo paterno pelo desamparo, mas apenas amplificando seu discurso demonstrando que a libido segue um percurso buscando satisfazer as necessidades narcísicas bem exemplificadas no complexo de Édipo. Onde a criança desamparada vincula-se a mãe como primeiro objeto de proteção, depois a substitui pelo pai que mantém esta posição ao longo de toda sua infância, mas também com relação a ele, mantém sentimentos ambivalentes de admiração e temor que estão destinados a permanecer também na fase adulta. Existindo assim, uma: “[...] defesa contra o desamparo infantil que empresta suas afeições características à reação do adulto ao

desamparo que ele tem de reconhecer – reação que é, exatamente, a formação da religião” (Freud 1996: 33i). Daí a necessidade de uma vinculação a um pai ainda mais poderoso, pois: “Há então, diz Freud, saudade do pai, não da mãe, mas daquele a quem se atribui a onipotência, ou seja, o Pai com maiúscula, o Pai divino” (Julien 2010: 15).

As ideias religiosas são então ensinamentos passados por gerações que já acreditavam nelas em tempos primévos, portanto, pertencem a um patrimônio cultural, a uma atividade mental e também a vivências interiores que as testemunham e produzem sua manutenção na sociedade humana. Como então questionar sua veracidade? Em termos psicanalíticos observa-se que as ideias religiosas: “[...] são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos” (Freud 1996: 39i). Por isso, Freud alerta que ilusão não é sinônimo de erro, de falsidades, mas sim derivações do desejo humano. O que nos leva a pensar que crer e descreer são como uma moeda de duas faces cunhada em uma mesma moeda, onde posso fazer uma escolha, mas devido à propriedade do material, ou seja, à complexidade da questão uma não anula a existência da outra. Em se tratando de desejo humano, ilusão e projeção mesmo quando derivada de uma suposta cisão do eu, tem sua natureza psicológica transcorrendo nas diferenças internas em junção com as diferenças externas, naquilo que é crença subjetiva e naquilo que é crença coletiva; fato que pode ser observado até mesmo nos delírios religiosos. Porém, para Freud: “Avaliar o valor de verdade das doutrinas religiosas não se acha no escopo da presente investigação. Basta-nos que as tenhamos reconhecido como sendo, em sua natureza psicológica, ilusões” (Freud 1996: 41i). Jung concorda que não cabe ao psicólogo investigar a verdade do fenômeno religioso, mas analisá-lo somente como uma ilusão de ordem patológica reduz o fenômeno da experiência religiosa. Mediante esta divergência enfatiza:

Sua psicologia é a psicologia de um estado neurótico de determinado cunho e, por isso, Freud é verdadeiro e válido, mesmo quando diz uma inverdade, pois também isto faz parte do quadro geral e traz a verdade de uma confissão.

Mas não é uma psicologia sã – e isto é sintoma de morbidade – baseada numa cosmovisão acrítica e inconsciente, capaz de estreitar muito o horizonte da visão da experiência. (Jung 2011: 330a).

Pois diante dos fenômenos religiosos existentes, a compreensão pode surgir *a posteriori* nas diferentes formas de se manifestar. Por isso, se a manutenção da sociedade é e continuará sendo perpassada pelas doutrinas religiosas que ajudam a humanidade através de ilusões a domar os instintos sociais e a suportar as ambivalências da vida - apesar deste lado aparentemente benéfico prestado pela religião - um novo despertar é possível, ou melhor, necessário, tendo em conta que: “Freud acusa a religião de rebaixar os valores da vida e da inteligência e, portanto, de falsificar a imagem do mundo ao impor por força esses critérios e de manter deste modo os homens em um infantilismo psíquico” (Plé 1970: 138, tradução nossa).⁸ E mediante esta ilusão provocada pela vivência religiosa, conclui: somente a ciência pode proporcionar o ensinamento necessário para desmistificar os pseudos benefícios da religião, pois ela não é ilusão, e, portanto, cabe a ela interpelar este fenômeno na tentativa de: “[...] encontrar um novo argumento contra as verdades da religião” (Freud 1996: 45i). Estes novos argumentos que objetivam trazer a consciência o que não se nota, foi apresentado também pelas ciências naturais, pelas pesquisas comparativas dos estados mentais dos povos primitivos o que gera um impacto na relação entre civilização e religião, pois a pergunta central passa a ser se a natureza humana tem necessidade das projeções religiosas? Indicar um passo à frente, onde a educação religiosa - já imposta na infância - será substituída pela *educação para a realidade* é o objetivo da psicanálise, já que os homens não devem ser eternas crianças, por isso a primazia do intelecto se faz necessária, pois: “[...] ela estabelecerá para si os mesmos objetivos que aqueles cuja realização você espera de seu Deus” (Freud 1996: 61i). Porém,

⁸ Freud acusa a la religión de rebajar los valores de la vida y de la inteligencia y por lo tanto a forjar la imagen del mundo al imponer por fuerza esos criterios y de mantener de este modo a los hombres en un infantilismo psíquico.

como a ciência não esgota a si mesma - diante das diversas manifestações ocasionadas pelo fenômeno religioso na psique - resta a ela também se perguntar se a forma de amplificação da tragédia do Édipo Rei apresentada por Freud, que admite o assassinato do pai da horda primitiva e a universalidade do complexo de Édipo. Pode ser ou não um explicativo contundente e definitivo da relação do homem com Deus, pois se:

A religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade; tal como a neurose obsessiva das crianças, ela surgiu do complexo de Édipo. A ser correta essa conceituação, o afastamento da religião está fadado a ocorrer com a fatal inevitabilidade de um processo de crescimento. (Freud 1996: 52i).

Então, se esta analogia do fenômeno religioso realmente se define na dinâmica implícita das neuroses obsessivas e do complexo de Édipo, será que esta compreensão decifra todos os fatores e causas do fenômeno religioso? Como alerta Renato Mezan: “[...] o social não se reduz, de forma alguma, a um terreno privilegiado de projeções dos conteúdos inconscientes” (Mezan 2006: 366). Mas para Freud: “Esses resíduos históricos nos auxiliaram a encarar os ensinamentos religiosos como relíquias neuróticas” (Freud 1996: 53i). Tornando-se assim, necessário: “[...] substituir os efeitos da repressão pelos resultados da operação racional” (Freud 1996: 53i). Resta então saber se a razão conseguirá responder a todos os fenômenos religiosos através do intelecto e se ao responder ela estaria promovendo um crescimento civilizatório ou se nesta tentativa ela não cairia em uma espécie de pseudoverdades sobre a experiência do *numinoso*. Como destaca Jaspers o fato de:

Freud, após descrever muitos desses fenômenos “compreendidos como se, ou pseudo-compreendidos, comparou sua atividade com a de um arqueólogo, que interpreta certas obras humanas a partir de fragmentos. A grande diferença está, apenas, em que o arqueólogo interpreta o que já existiu de fato, ao passo que a pseudo-

compreensão abstrai completamente a existência real daquilo que se compreende. (Jaspers 2000: 368).

Por isso, os limites da consciência não se esgotam, pois nela sempre persistem conteúdos desconhecidos que nos levam a constatar que pensar ou não a existência da religião, já demonstra que neste ato de pensar, de reavivar as ideias religiosas pode estar implícito sua negação e o seu reverso, o vivido e o objetivo que mesmo constelado em diversas analogias encontradas nos resíduos históricos e subjetivos da civilização - que pode apresentar a primeira consciência - apenas abarcam uma parte de sua compreensão, deixando sempre um ponto cego a ser continuamente pesquisado, não só por um determinado saber, mas pelas diversas formas de se fazer ciência, no esforço de uma compreensão intelectual que leva em conta que: “Não são só conteúdos racionais que se compreendem, sem qualquer psicologia, como significado objetivo, mas todos os outros conteúdos que se estão sempre pensando, as configurações, imagens, símbolos, obrigações e ideais” (Jaspers 2000: 369). Pensamento que também se apresenta na análise que Jung faz sobre as manifestações do fenômeno religioso na psique e que acaba retomando antigas questões sobre a natureza da psicologia, como explicitado na introdução deste livro.

2.5 Contrapontos entre o sentimento religioso e a religião

A análise de Freud de que existe uma motivação para acreditar nas ideias religiosas e esta se faz devido ao desamparo da humanidade diante da figura do pai, não foi bem aceita por vários críticos e por alguns amigos de sua época. Dentre eles, Romain Rolland após ter recebido de Freud o ensaio *O futuro de uma ilusão*, responde para Freud deixando transparecer o sentimento de que ele poderia ter avançado mais em sua análise sobre a religião. Para exemplificar sua afirmativa, Rolland primeiramente elabora o tema do *Sentimento Oceânico*, que corresponde ao sentimento religioso espontâneo e sem ilusão, porém, Freud responderá dois anos depois, em 1930 em seu ensaio *O mal-estar na civilização*, os contrapontos existentes entre suas ideias. Como já especificado

por ele as doutrinas religiosas carecem de convicções racionais, pois as ideias derivam de ilusões internas que não buscam questionar correlatos que para a humanidade já são considerados inadmissíveis. Por isso, a origem das ideias religiosas é psíquica, ela se funda nas derivações do desejo humano que em sua maioria não buscam explicações evidentes, apesar de elas influenciarem o desenvolvimento do eu. Sobre o nascimento deste frutífero diálogo Freud exemplifica:

Enviei-lhe o meu livro que trata a religião como sendo uma ilusão, e ele me respondeu que concordava inteiramente com esse juízo, lamentando, porém, que eu não tivesse apreciado corretamente a verdadeira fonte da religiosidade. Esta, diz ele, consiste num sentimento peculiar, que ele mesmo jamais deixou de ter presente em si, que encontra confirmado por muitos outros e que pode imaginar atuante em milhões de pessoas. Trata-se de um sentimento que ele gostaria de designar como a sensação de ‘eternidade’, um sentimento de algo ilimitado, sem fronteiras – ‘oceânico’, por assim dizer. (Freud 1996: 73i).

Para Freud essa forte sensação oceânica que acontece para além da religião, em uma fronteira que se encontra entre o eu e o mundo externo, merece uma explicação psicanalítica, pois está relacionada ao desenvolvimento da identidade do eu, ao sentimento de desamparo que sempre se remete a figura do pai e não ao tipo de sentimento apresentado que para Romain Rolland: “[...] configura um fato puramente subjetivo, e não um artigo de fé; não traz consigo qualquer garantia de imortalidade pessoal, mas constitui a fonte da energia religiosa de que se apoderam as diversas Igrejas e sistemas religiosos” (Freud 1996: 73i). Fatos que Freud ignora por estar convicto de que o homem religioso devido a suas crenças encontra-se em um aprisionamento psíquico que o regride sempre à infância, portanto, este sentimento oceânico apenas reforça sua teoria sobre o complexo de Édipo, ele não consegue compreender por que: “Acredita ele que uma pessoa, embora rejeite toda crença e toda ilusão, pode corretamente chamar-se a si mesma religiosa com fundamento apenas nesse sentimento

oceânico” (Freud 1996: 73i). Já que o intercuro estabelecido entre o ego e o mundo externo: “[...] é proporcionado pelas frequentes, múltiplas e inevitáveis sensações de sofrimento e desprazer, cujo afastamento e cuja fuga são impostos pelo princípio do prazer, no exercício de seu irrestrito domínio” (Freud 1996: 76i). Sabe-se que na análise do autor o ego evita o desprazer, expulsando para fora o que ameaça e causa sofrimento, em um conflito dialético entre o princípio de realidade e o princípio de prazer. Por isso, a civilização em busca da felicidade cria seus mecanismos de defesa e estes podem gerar sublimações, neuroses e até mesmo distúrbios patológicos. Deste modo: “[...] a origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, até o sentimento de desamparo infantil” (Freud 1996: 81i). Não existe para Freud uma conotação oceânica que acontece na experiência do vivido, numa perspectiva intercultural, mas sim existe uma conotação psíquica, onde o crente está fadado a uma regressão que o remete a fases primitivas do eu, ou seja, ao desamparo infantil relacionado à nostalgia do pai, portanto, se encontra na esfera do explicativo associado a uma vida mental de dependências afetivas.

2.6 Visão psicanalítica sobre o monoteísmo

Freud busca argumentos para provar que o desenvolvimento da religião advém das projeções da humanidade e que estas estão implicitamente relacionadas à figura do pai, ou seja, ao complexo de Édipo que é dotado de um dinamismo psíquico onde o inconsciente e a repressão exercem papéis fundamentais. Ao reduzir a dimensão da religião a uma ilusão Freud vai realizando - como já demonstrado nos outros ensaios onde aborda o fenômeno religioso - um trajeto associativo e em *Moisés e o Monoteísmo* lançado na íntegra em 1939, à trama teórica apesar de ser considerada por Freud como seu filho não analítico segue o mesmo curso de pensamento: encontrar argumentos para defender sua ideia sobre a representatividade da figura do pai no psiquismo humano. Como exemplificado:

Moisés e o monoteísmo extrai da tese sobre o assassinato de Moisés um argumento em favor da redução social ao

psíquico, a saber, a suposta prova de que os traços mnésicos do crime primordial são transmitidos hereditariamente em virtude de “leis” filogenéticas. Sem retomar aqui a crítica feita nas seções precedentes a essas “leis”, convém assinalar que *Moisés e o monoteísmo* não traz contribuição alguma à teoria propriamente psicanalítica, confirmando ao contrário os limites desta última em seu esforço para pensar o sócio histórico. O valor da obra não reside, portanto, na veracidade mais do que discutível da reconstituição histórica proposta, mas no fato de que nos permite ler nas entrelinhas o final do grande debate de Freud com a questão do pai – debate que não concerne à psicanálise como disciplina autônoma, mas é de extrema importância para compreender em que parâmetros se inscreve sua invenção por Freud. (Mezan 2006: 692).

Observa-se então que, em *Totem e tabu* o apoio teórico de Freud se efetivou no seu mito científico, mas nestes novos ensaios sobre *Moisés e o monoteísmo* apesar de Freud enfatizar Moisés como mais um dos mitos da humanidade, ele propõe também um debate construído através de desfechos históricos já apresentados por outros autores. Porém, o mesmo fio condutor continua sendo tecido, o crime primordial, aqui representado na construção psicanalítica do assassinato de Moisés, desfecho não apresentado na Bíblia, mas abordado por Ernst Sellin que afirma: “Moisés, como Akhenaten, defrontou-se com o mesmo destino que espera todos os déspotas esclarecidos” (Sellin *apud* Freud 1996: 60j). Fato considerado como bastante provável, pois: “[...] o período durante o qual Moisés governou, descreve uma sucessão de sérias revoltas contra sua autoridade, as quais também foram, por ordem de Javé, suprimidas mediante sangrentos castigos” (Freud 1996: 60j). Se tais reflexões apresentadas por Freud estão realmente imunes ao imaginário, será a psicanálise capaz de explicar por que a religião foi se desenvolvendo através do monoteísmo? Assim, Freud começa perguntando se Moisés foi um: “[...] personagem histórico ou criatura de lenda. [...] Não possuímos informações sobre ele, exceto as oriundas dos livros sagrados dos judeus e de suas tradições, tal como registradas por escrito” (Freud 1996: 19j). Questiona sua origem hebraica, pois seu nome tem origem egípcia

Mosheb, onde provavelmente com o tempo foi simplificado para *mose*, ou seja, criança, para Freud pesquisar esta nacionalidade é de grande importância para o pensamento psicanalítico que está sendo tecido. Após este questionamento recorre ao Mito do Nascimento do Herói exemplificando que o herói é aquele que nasce contra a vontade do pai, é rejeitado e criado por outro pai de família mais humilde e que ao descobrir seu próprio desfecho é capaz de rebelar-se contra o pai que o rejeitou. Porém, com Moisés foi diferente, nasceu em família humilde, foi criado na casa real do Egito, o que leva Freud a seguinte conclusão:

[...] algum posterior e canhestro adaptador do material da lenda teve oportunidade para introduzir na história de seu herói, Moisés, algo que se assemelhava às clássicas lendas de abandono que assinalam um herói, mas que, devido às circunstâncias especiais do caso, não era aplicável a Moisés. (Freud 1996: 26j).

É através deste sistema de ideias que Freud deseja abrir novas perspectivas para chegar a suas probabilidades objetivas e psicológicas. Será ele um mito ou apenas um homem enviado por Deus para criar uma nova religião e que religião é esta já que existem contrastes entre o que Moisés ensina e a religião egípcia? Porém, acredita-se que Moisés mesmo sendo egípcio transmitiu sua religião aos judeus, supondo que esta foi à religião de Aten propagada por: “[...] um Faraó que não tinha interesse mais alto do que o desenvolvimento dessa idéia de um deus” (Freud 1996: 73j). E que para propagá-la comportava-se com bastante inflexibilidade, aspecto também encontrado na personalidade de Moisés na tentativa de impor o monoteísmo e que pode ter ocorrido de forma até mais inflexível do que o apreendido na religião de Aten. Freud constata que: “[...] se Moisés deu aos judeus não apenas uma nova religião, como também o mandamento da circuncisão, ele não foi um judeu, mas um egípcio, e, nesse caso, a religião mosaica foi provavelmente uma religião egípcia” (Freud 1996: 40j). Sendo egípcia ou não, é fato que se Moisés existiu ele impôs a religião monoteísta ao povo judeu, enfrentou revolta e desmandos como no episódio do bezerro de ouro, que rompe com as tábuas da lei,

fatos que contribuíram para que historiadores elaborassem suas hipóteses e entre elas a hipótese do assassinato de Moisés. Através deste assassinato o monoteísmo passou por um período onde: “[...] suas ideias não pereceram inteiramente, mas estiveram silentemente em ação, aqui e ali, sobre crenças e costumes, até que mais, cedo ou mais tarde, [...] elas mais uma vez irromperam” (Freud 1996: 64j).

É assim que Freud introduz um Moisés egípcio no judaísmo e afirma que desde seus ensaios apresentados em *Totem e tabu* a compreensão do fenômeno religioso só pode ser pensada articulada a processos neuróticos, com caráter compulsivo. Portanto, é analisando o mito do homem Moisés que uma interpretação analítica se torna possível, pois através da hipótese do assassinato de Moisés apresentada por Sellin antigas e novas analogias psicanalíticas são remontadas por Freud, pois, se após a morte de Moisés, sua religião não desvaneceu, mas apenas ficou obscurecida durante séculos, o que ocorreu nas lacunas da mente humana? A analogia proposta por Freud retoma pontos da sua descrição do aparelho psíquico, do fenômeno de latência, do reprimido, das instâncias ego e id, pois: “[...] leva tempo para a atividade raciocinante do ego superar as objeções sustentadas por intensas catexias afetivas” (Freud 1996: 82j). Nem tudo que penetra no ego é consciente, o pré-consciente tem uma atuação preponderante, com partes também inconscientes e ele se desenvolveu a partir do id, considerado outra instância com atuação totalmente do inconsciente. No id o reprimido opera e os instintos primários nele residem, portanto, quando Freud fala de traumas primitivos e herança arcaica ele está falando de disposição, de resíduos mnêmicos inconscientes. Seguindo este sistema de ideias Freud considera o recalque como a pedra angular da psicanálise, pois ele atua afastando determinadas representações do sistema pré-consciente-consciente na tentativa de evitar o desprazer, ele não atua no interior do sistema inconsciente e é sempre um material submetido à deformação, por isso, considera-se que:

O retorno do recalado é um processo que tem seu suporte na hipótese freudiana da indestrutibilidade dos conteúdos

inconscientes. Os representantes recalcados não somente mantêm sua indestrutibilidade como também lutam permanentemente pelo acesso ao sistema pré-consciente-consciente, obrigando este último a um dispêndio constante de energia para fazer face à ameaça que tais conteúdos representam. (Garcia-Roza 2009: 167).

Funcionando como uma regressão ao ponto de inscrição que retoma de forma deformada, demonstra que cada sistema: pré-consciente, consciente e inconsciente, funciona com estrutura própria. Portanto, o inconsciente é um lugar psíquico, onde se encontra as representações de coisas, ultrapassa as imagens mentais e é atemporal; já no pré-consciente-consciente as representações estão relacionadas ao afeto e a palavra é temporal. Por isso, considera-se que o que ocorre nestes sistemas é a transferência da representação da energia e não a energia propriamente dita. Ao exemplificar parte da funcionabilidade do aparelho psíquico em *Moisés e o monoteísmo* o que Freud deseja é demonstrar que o percurso do processo neurótico ocorre também no fenômeno religioso: o trauma, a latência como mecanismo de defesa, a neurose e o retorno do que foi reprimido. Sendo assim, com relação à religião judaica o percurso não foi diferente: o traço de memória que retorna é o do deus-pai único que fora esquecido, ou melhor, reprimido e que ressurgiu através do sentimento de culpa com a força em potencial que tem o reprimido. Nos argumentos apresentados:

Paulo, um judeu romano de Tarso, apoderou-se desse sentimento de culpa e o fez remontar corretamente à sua fonte original. Chamou essa fonte de ‘pecado original’; fora um crime contra Deus, e só podia ser expiado pela morte. Com o pecado original, a morte fora o assassinato do pai primevo posteriormente deificado. Mas o assassinato não era lembrado; ao invés, havia uma fantasia de sua expiação, e, por essa razão, essa fantasia podia ser saudada como uma mensagem de redenção (*evangelium*). Um filho de Deus se permitiria ser morto sem culpa e assim tomara sobre si próprio a culpa de todos os homens. (Freud 1996: 100-101j).

Freud já demonstrou ao criar o complexo de Édipo que seus sistemas de ideias sofreram influências do pensamento de Darwin com sua hipótese de que os seres humanos viviam em hordas, onde o macho mais velho tinha posse de todas as fêmeas; a hipótese de Atkinson de que tal imposição do pai gerou uma rebelião com os filhos e a hipótese de Robertson Smith que definiu a exogamia como uma forma de instaurar a paz perdida pelo assassinato do pai, formulações já exemplificadas anteriormente. Tais teorias demonstraram a onipotência do pai e sua agressividade para manter a horda primeva. É então, daí que o totemismo e a exogamia ganham expressão, demonstrando o sentimento ambivalente que permeia a relação com o pai que eclode no sentimento de culpa. Para Freud, Paulo de Tarso, através de sua disposição religiosa, retoma o conteúdo reprimido através da mensagem da redenção, mas acha pouco provável que um redentor venha se sacrificar sem culpa, sem ser o rebelde da história. Argumenta que: “[...] se não houve tal cabeça, então Cristo foi o herdeiro de uma fantasia de desejo que permaneceu irrealizada; se houve, então ele foi seu sucessor e sua reencarnação” (Freud 1996: 101j). Como ateu e fundador do discurso psicanalítico Freud se fixa em apenas um ponto, na origem do herói que de uma forma ou outra se rebela contra o pai, portanto, considera o judaísmo a religião do pai e o cristianismo a do filho, pois:

O antigo Deus pai tombou para trás de Cristo; Cristo, o Filho, tomou seu lugar, tal como todo filho tivera esperanças de fazê-lo, nos tempos primevos. Paulo, conduziu o judaísmo à frente, também o destruiu. Fora de dúvida, ele deveu seu sucesso, no primeiro caso, ao fato de, através da idéia do redentor, exorcizar o sentimento de culpa da humanidade, mas deveu-o também à circunstância de ter abandonado o caráter ‘escolhido’ de seu povo e seu sinal visível – a circuncisão –, de maneira que a nova religião podia ser uma religião universal, a abranger os homens. (Freud 1996: 102j).

Freud percebe esta nova religião, que exalta um Messias filho colocado no lugar do pai como uma regressão catastrófica

para a humanidade, pois o judaísmo através do monoteísmo mantinha a mente em um nível mais elevado. Excluía conteúdos mágicos e místicos, marcava seu povo através da circuncisão, ao afastar a deusa-mãe um triunfo intelectual sobre a sensualidade era mantido e também conseguiu embutir na mente do povo judeu um sentimento de superioridade através da ideia de povo escolhido. Por isso, Freud considerava que Moisés: “[...] impôs ao povo um avanço em intelectualidade que, bastante importante em si mesmo, lhe abriu caminho, em acréscimo, à apreciação do trabalho intelectual e a novas renúncias aos instintos” (Freud 1996: 138j). Já o cristianismo abriu espaço para o simbolismo aflorar, ressuscitou figuras do politeísmo, introduziu a deusa-mãe e fundou a Sagrada Comunhão repetindo a refeição do animal totêmico, ou seja, a agressividade. Enfim, para psicanálise esta nova religião abre espaço para uma atrofia no desenvolvimento intelectual da humanidade o que acaba demonstrando que a força do inconsciente para abrir-se a consciência não segue os caminhos da lógica. Sendo assim, na tentativa de reafirmar sua tese, Freud observa que o mais relevante a ser analisado - se estas lendas realmente existiram - é que o trauma original sempre retorna, ou seja, existe uma repetição da morte primitiva do pai que vai sendo aplicada com substitutos, por isso, o que liga o judaísmo com a nova religião que dele surgiu, o cristianismo, é o sentimento de culpa pelo assassinato de Moisés, pois este sentimento acaba estimulando o desejo de um novo Messias, para redimir o pecado primitivo original demonstrando que com o surgimento de Cristo a culpa foi expiada - o que pode ser um avanço para o retorno do reprimido - porém a ambivalência sobre o pai continua, por que o filho é quem toma seu lugar. É assim, que Freud vai repetindo as ideias já apresentadas em seus outros ensaios onde se põe a examinar as interfaces do fenômeno religioso na psique humana. Afirma que desde que escreveu *Totem e tabu*, jamais sua opinião se alterou:

Desde aquela época nunca duvidei de que os fenômenos religiosos só podem ser compreendidos segundo o padrão dos sintomas neuróticos individuais que nos são familiares - como o retorno de acontecimentos importantes, há muito

tempo esquecidos, na história primeva da família humana - e de que eles têm de agradecer exatamente a essa origem por seu caráter compulsivo, e de que, por conseguinte, são eficazes sobre os seres humanos por força da verdade histórica de seu conteúdo. (Freud 1996: 72j).

Na realidade, a ideia do assassinato de Moisés acaba sendo a hipótese que vai de encontro ao sistema de reflexões já apresentados pela psicanálise ao analisar o fenômeno religioso, pois toda análise é para comprovar a existência do complexo de Édipo, onde o desamparo infantil suscita uma nostalgia do pai. Portanto: “[...] não há de se esperar deste livro nenhuma ratificação de Totem e tabu, mas sim um perfeccionismo e fortalecimento de sua teoria repetitiva e regressiva” (Ricoeur 1973: 210, tradução nossa).⁹

2.7 O fenômeno religioso envolto ao pai primevo

A lógica apresentada por Freud, para exemplificar a religião apenas como uma projeção neurótica da psique acaba deixando lacunas que servem de argumentos críticos para a aceitação de sua interpretação. Através de um tom provocativo a fé é associada a manifestações de pessoas com inferioridade intelectual, exaltando assim o intelectualismo consolidado nos caminhos da razão e do ateísmo, como se nestes caminhos não existissem desrazões. Buscando teorizar cientificamente o discurso da psicanálise fundamenta-se em bases etnológicas, biológicas, sociológicas, antropológicas e mitológicas, onde certos reducionismos podem ser evidenciados através da unilateralidade que seu sistema de ideias - que tudo contorce para se chegar ao argumento do pai primevo - vai apresentando. Segundo Morano:

A hipótese darwiniana concernente à existência da “horda primitiva” – na qual, segundo Freud, teve lugar o assassinato do pai primitivo, acontecimento em que teve

⁹ [...] no se puede esperar de este libro ninguna ratificación de Tótem y tabú, sino un perfeccionismo y el fortalecimiento de su teoría repetitiva y regresiva.

origem a religião – parece-nos hoje insustentável. Igualmente, a hipótese do “banquete totêmico” como cerimônia fundamental do totemismo, com todas as significações religiosas que Robert Smith lhe atribuiu, é mais difícil de demonstrar. A própria idéia do totemismo como estágio primeiro e necessário da evolução humana é atualmente indefensável, e a hipótese da “herança dos caracteres adquiridos”, requerida por Freud para conceber um estatuto de acontecimento real ao assassinato do protopai, foi recusada desde o início pelos próprios psicanalistas e desprezada com unanimidade por toda a biologia contemporânea. (Morano 2003: 85-86).

Na busca pelas hipóteses apresentadas por vários autores de sua época é que Freud vai compondo seu mosaico psicanalítico sobre a religião e são estes forçosos descaminhos que abrem margem para questioná-lo a partir de si mesmo, ou seja, com argumentos encontrados na criação de sua própria teoria apresentada na problemática edípiana. Já que o debate de Freud com a figura do pai é considerado por alguns autores como uma catarse da sua própria imagem paterna. Como afirma Jung: “Com seu conceito de “superego”, Freud tenta introduzir furtivamente sua antiga imagem de Jeová na teoria psicológica” (Jung 2011: 334a). Ricoeur elucida que: “[...] Moisés representava para o próprio Freud uma imagem do pai” (Ricoeur 1973: 210, tradução nossa)¹⁰. O psicanalista Renato Mezan afirma: “Que a relação com Moisés se inscreve no complexo paterno de Freud” (Mezan 2006: 690). Também, Morano ressalta que na própria psicanálise existem argumentos analíticos de uma imagem de pai transpassada por conteúdos subjetivos:

[...] o próprio Freud parecia ter sido levado pelo seu inconsciente e por sua história pessoal a adotar suas posições anti-religiosas: ele não poderia, como já foi dito, por exemplo, admitir a existência de Deus porque isso mobilizava nele uma ameaça de punição originada dos sentimentos de culpa pela morte de seu irmão Júlio quando

¹⁰ [...] Moisés representaba para el propio Freud una imagen del padre.

este contava dezoito meses de vida. Com isso a crítica freudiana da religião foi despojada de todo ou quase todo seu valor. Tratava-se apenas, em definitivo – como tão frequentemente se disse –, de uma “questão pessoal de Freud”. (Morano 2004: 84).

Tal redução da religião se encontra na grandeza dada a uma forma de se pensar o dinamismo psíquico, que, diante dos fenômenos sociais e diante dos fatos subjetivos, vem sendo associado a descobertas psicológicas consideradas universais, o que transporta a religião para uma libido sexual apresentada neste contexto de forma unilateral. Para Jung esta unilateralidade de Freud em sua teoria da libido, advém de um conteúdo neurótico, pois: “[...] um forte complexo absorve a força ativa do indivíduo; sua energia diminui, tornando superficial a atenção para o que não pertence propriamente ao complexo” (Jung 2011: 79c). Por consequência analítica a teoria freudiana vai remetendo o leitor a outros questionamentos: se o psiquismo está nas relações e esta não se efetiva apenas através da figura paterna, o que se passa com a psicanálise freudiana ao renegar a representatividade da figura materna no fenômeno religioso? Será que as problemáticas relacionais existentes entre homem-instituições-família, podem encontrar respostas fragmentado as manifestações da história da humanidade e/ou do dinamismo do inconsciente apenas na figura do pai primevo? Sabe-se que a memória humana tem capacidade para reorganizar os objetos com os quais se relacionou a nível cognitivo e afetivo, consciente e inconsciente, então o que acontece quando Freud relaciona todos os fenômenos religiosos às representações de Deus na figura de um pai castrador? Será que tais evidências sinalizam também o mecanismo da projeção diante da diversidade simbólica em atuação no dinamismo psíquico, já que a criança desamparada normalmente vincula o pai a Deus ou aos Deuses e em Freud o vínculo se efetiva apenas na descrença total de Deus? Estas são as suspeitas e como já inicialmente enfatizadas, vários teóricos apontam suas análises.

Segundo a psicanalista Ana-Maria Rizzuto Freud em seus escritos não menciona ter tido uma ligação próxima com a mãe, ela ficou grávida de Julius e a atenção se dispersou ainda mais, quando

presente era uma mãe de comportamentos possessivos. O que evidência uma lacuna e uma ambigüidade afetiva a ser explorada, pois pesquisas apontam que: “[...] distúrbios profundos no vínculo entre mãe e filho interferem na capacidade de se entregar a outras pessoas e na posterior formação de uma representação de Deus egossintônica que mereça crença” (Rizzuto 2001: 225). No entanto, enveredando-se pelo caminho destas análises é que se pode constatar que a interpretação de Freud a respeito do fenômeno religioso na psique apresenta sim o esquecimento do elemento feminino deixando um ponto cego no conjunto de suas interpretações, onde tudo é remetido ao desamparo infantil gerado pela nostalgia do pai. A mãe acolhedora que normalmente exerce a primeira função de nutrição é ignorada. Segundo Morano, ele não suscita uma hipótese materna, nem mesmo para o *Sentimento Oceânico* que: “[...] remete à situação de um estado primitivo fusional do eu, tão claramente marcado pela primeira relação com a mãe” (Morano 2002: 68). Jung em seu livro *Freud e a Psicanálise* também considera o complexo de Édipo como uma fantasia do inconsciente, faz questão de evidenciar que no desenvolvimento humano a libido sexual tem caráter genital indiferenciado, onde na puberdade ela alcança o patamar da sua diferenciação e com relação à função materna ressalta que:

O primeiro amor sempre se dirige à mãe, seja a criança do sexo masculino ou feminino. Neste estágio, quando o amor à mãe é intenso, o pai é mantido à distância como um rival. Naturalmente a mãe não tem nenhum significado sexual para a criança nesta idade; e por isso o termo *complexo de Édipo* é inadequado. Nesta idade, a mãe ainda tem o sentido de um ser protetor, acolhedor e nutriente e, como tal, fonte de prazer. (Jung 2007: 156a).

Nos seus relatos de auto-análise, Freud acaba demonstrando que a mãe que nutre e protege esteve pouco presente em sua vida, sendo sua ama a figura feminina mais marcante em sua infância, matizando também outros aspectos de sua vida, onde constata-se que: “Ela era o “primeiro originador”, que o iniciara em “questões sexuais”, lavara-o “em água

avermelhada”, na qual havia previamente se lavado. [...] também contou a ele sobre Deus, o céu e o inferno” (Rizzuto 2001: 226). São duas mães bem diferentes que provavelmente o ajudaram a criar mecanismos de proteção diante dos poderes superiores da natureza, já que Freud passa por várias perdas ainda na infância inclusive da sua ama que vinculava os cuidados corporais, a sua relação com Deus nas visitas a igreja e nas conversas sobre religião e o deixa abruptamente desamparado. Para Rizzuto este desamparo experienciado por Freud o leva a procurar segurança na figura do pai, mas encontra outros percalços, ou seja, não encontra no nível psíquico os pais que buscava, o amparo que precisava. Assim: “[...] o pai rebaixado suscitou um Deus rebaixado” (Rizzuto 2001: 237). Esta experiência de um Deus não-correspondente encontra-se vinculada a necessidade de não-crer, o que justifica a projeção negativa, o intelecto auto-suficiente e a coleção de objetos transicionais (antiguidades em miniaturas) como formas relacionais escolhidas para continuar lidando com o fenômeno da religião. Invocando sempre o complexo paterno, ou seja, o fantasma do pai primevo racionalizado em cada ensaio onde ele analisa a religião, mas tecido mesmo na manifestação imposta pelo dinamismo inconsciente. Enfim, estas são leituras que só podem ser realizadas através da forma com que a libido, o inconsciente e o complexo de Édipo são concebidos pela própria teoria psicanalítica de Freud.

Como nos alerta James: “Há maneiras de estar cego: como Édipo cujos olhos estão abertos, mas que não podem ver; como Tíresias cujos olhos estão fechados, mas é um vidente. Ainda assim, ambos são cegos. A linguagem da luz, da visão e dos olhos permeia a peça” (Hillman 1995: 195). E se perpetua na história da humanidade e da ciência devido a nossa própria condição humana, que diante das manifestações intelectuais, biológicas, históricas, culturais e psíquicas se encontra com o que o estimula a fazer parte neste eterno processo de desvelamento. Portanto, não podemos nos cegar também ao fato de que a subjetividade de um pesquisador possa invalidar toda a sua construção teórica, isto seria diante da magnitude da obra Freudiana - principalmente em relação aos seus escritos sobre a interpretação dos sonhos -

também, uma cegueira por demais perigosa para quem se dispõe a estudar a psicologia profunda, como ressalta Jung toda unilateralidade é perigosa.

CONSIDERAÇÕES DE CARL GUSTAV JUNG SOBRE O FENÔMENO RELIGIOSO NA PSIQUE

3.1. Caminhos de compreensão sobre a natureza da psique

A teoria Analítica de Jung apresenta uma compreensão sobre o dinamismo psíquico estruturada didaticamente em três instâncias que se interagem: a consciência, o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo¹¹. Neste funcionamento, a análise das imagens simbólicas pode ser considerada o fio condutor primordial de toda a interpretação autorreguladora da psique, onde o homem através de suas decodificações e criações busca compreender as imagens de seu mundo interno em interação com o mundo externo. Em sua obra Jung aborda a influência do fenômeno religioso na psique, em praticamente toda sua extensão¹². Pois é através de seus estudos sobre filosofia, literatura, mitologia, alquimia, física moderna, religiões comparadas que abrangem conteúdos da cultura religiosa ocidental e oriental, casos clínicos e sua autoexperimentação que Jung tenta transpor os fenômenos observados em linguagem psicológica, criando assim pressupostos para fundamentar suas observações sobre as diversas facetas da experiência humana. Na estrutura dessa pesquisa, não abordar-se-á todos os estudos de Jung a respeito do fenômeno religioso, mas vamos procurar tecer alguns dos aspectos relevantes que o levaram a concluir que a alma é *Naturaliter religiosa*, hipótese negada na articulação da linguagem psicanalítica que restringe a religião a

¹¹ Considerado um processo mais profundo que não depende da experiência pessoal por se tratar de categorias *a priori* comuns a toda humanidade.

¹² Sua obra comporta na edição Alemã dezoito volumes, já na obra brasileira reeditada neste ano de 2011 ela está disposta em 35 volumes. Segundo os editores nesta nova edição buscou-se uma melhor relação dos volumes entre si e com a edição original, motivo pelo qual optamos por citá-la.

projeções neuróticas universais, o que reduz a análise do fenômeno religioso na psique, como já enfatizado no primeiro capítulo.

Em virtude disso, para compreensão deste caminho teórico, que dá ênfase ao fenômeno religioso na psique torna-se importante destacar alguns pontos relevantes da trajetória profissional de Jung. Em 1900, aos 25 anos, Jung gradua-se em medicina e posteriormente interessa-se pela psiquiatria: “[...] ingressa como assistente de E. Bleuler no Hospital Psiquiátrico de Zurique quando lê a interpretação dos sonhos de Freud, que acaba de ser publicada” (Ávila 2007: 39). Conhece Freud pessoalmente em 1907 e ambos iniciam um processo de grande empatia intelectual, onde o estudo do inconsciente ganha novos aprofundamentos, nesta época Jung já tinha mais de seis anos de experiência psiquiátrica. Participa durante alguns anos da Associação Psicanalítica Internacional chegando a exercer em 1910 o cargo de primeiro presidente, porém, ao decorrer de suas pesquisas e de seu convívio com o dogmatismo de Freud para com a construção de sua teoria psicanalítica a admiração pessoal ganha novo tônus afetivo e as trocas intelectuais cessam devido às perspectivas científicas retomadas por Jung. São estas fortes divergências teóricas - principalmente a respeito dos elementos relacionais que envolvem a energia psíquica - que direcionam Jung ao seu próprio enfoque analítico, onde as dimensões da vida simbólica manifestas no inconsciente o impulsionam a pesquisas cada vez mais diversificadas sobre a psicologia do ser humano. Constata-se que seu livro *Transformações e símbolos da libido* lançado em 1912¹³ acabou sendo o registro definitivo desta ruptura que internamente já vinha se consolidando há mais tempo. Jung percebia certo reducionismo na interpretação Freudiana, pois em suas observações, a existência de um estágio pré-sexual e de outras pulsões ativas na vida humana ficou evidente, portanto, a libido não poderia continuar aprisionada a um conceito somente sexual. Como por ele pontuado:

Creio não estar errado se acho que o valor do conceito de libido não está em sua definição sexual, mas no seu *ponto de*

¹³ Mais tarde revisado e intitulado como *Símbolos da transformação*.

vista energético, graças ao qual estamos de posse de uma concepção heurística extremamente valiosa. Graças também à concepção energética, temos a possibilidade de imagens dinâmicas e relações que são de valor incalculável no caos do mundo psíquico. (Jung 2011: 130a).

Sendo assim, ao abrir-se para analisar a concepção energética da vida psíquica Jung foi acusado de transformar o conceito de libido sexual em um conceito de libido de misticismo. O que o leva a ressaltar que: “A crítica tem razão em suas acusações, pois atribuiu-se ao conceito até agora vigente de libido um desempenho que ele não podia realizar. Isto dá realmente a impressão de que operamos com grandeza mística” (Jung 2011: 130-131a). Será então, mediante esta forma de perceber a energia psíquica que a definição freudiana de religião tecida com analogias ao caráter neurótico obsessivo de cunho puramente sexual, relacionado a sentimentos de culpa edipiana em relação ao pai, se torna uma equação equivocada. Pois para Jung o impulso sexual é apenas um dos exemplos de transformação da libido e não o exemplo universal. Como salienta Shamdasani:

Em 23 de outubro de 1906, Jung perguntou a Freud: “Mas você não acredita que possam ter alguns pontos vizinhos como subespécies do outro impulso básico [Grundtriebes] fome, por exemplo, como comer, sugar (predominantemente na fome), beijar (predominante na sexualidade)?” (*FJL* 7, trad. Mod). No mês de março seguinte, ele escreveu para Freud que a amplitude de seu conceito de libido tornara-o aberto a equívocos. (Shamdasani 2005: 231).

Constata-se que Jung continuou tentando por em diálogo com Freud o conceito de libido, pois para ele sua terminologia sexual mantinha a libido em sua formatação psicanalítica. Sem êxito e discriminado, Jung prosseguiu com sua pesquisa sobre as transformações da energia psíquica o que abriu margem para estudos tão diversos, onde até o presente momento, sabe-se que em grande parte eles continuam sendo enquadrados como místicos, quando na realidade o que acontece é que a libido

percorre também caminhos místicos a serem analisados, pois eles pertencem ao mundo psíquico.

Tal fato desafia a psicologia profunda e acaba exigindo que suas pesquisas sejam desvendadas por mentes capazes de ampliações contundentes, por sujeitos que buscam incansavelmente trilhar com autenticidade os caminhos do autoconhecimento, como demonstra Jung em sua autoexperimentação. Portanto, a partir de Jung novas hipóteses sobre as influências do fenômeno religioso na psique merecem ser averiguadas, até mesmo como tentativa de desmistificar a conotação pejorativa atribuída às suas pesquisas que normalmente são descartadas no campo científico, mas que ao retirar a experiência religiosa do aprisionamento de uma projeção relacionada somente a eventos neuróticos obsessivos amplia o campo a ser pesquisado, demonstrando que: “[...] toda teoria são hipóteses de trabalho que podem mudar quando expostas a mais informações. Fomos ensinados a não fechar questão, e sim a continuar abertos. A psique consegue lidar com isso?” (Campbell 2008: 47). Jung tinha esta consciência sobre a abrangência do dinamismo psíquico e por isso sem preconceitos escolheu se servir de um verdadeiro banquete de ideias na tentativa de demonstrar que a psique exhibe aspectos que são universais e que mesmo fora da questão do espaço (fenômeno externo) e do tempo (fenômeno interno) possuem pontos de averiguação, como demonstrado no seu conceito de sincronicidade¹⁴. Nesta trajetória, realiza junções teóricas encontradas no pensamento médico (psiquiátrico), psicológico (psicologia profunda), concepções filosóficas sobre a origem da vida e da consciência e autoexperimentação, pois: “Jung experimenta diariamente sobre si mesmo e sobre os pacientes as repercussões psíquicas e psicofisiológicas das suas concepções” (Cahen 1975: 23). Como ele afirma em seu livro *O Livro Vermelho: Liber Novus*,¹⁵ mais precisamente na parte *Liber Secundus*:

¹⁴ A sincronicidade para Jung é considerada uma *coincidência significativa* de dois ou mais acontecimentos não determinados por uma causalidade entre estado psíquico e mundo externo.

¹⁵ *O Livro Vermelho* foi intitulado por Jung como *Liber Novus*. A partir deste ponto vamos citá-lo utilizando o título *Liber Novus*.

Assim como tendes parte na natureza multiforme do mundo através de vosso corpo, assim tendes parte na natureza multiforme do mundo interior através de vossa alma. Esse mundo interior é realmente infinito e em nada mais pobre do que exterior. O ser humano vive em dois mundos. Um demente vive aqui ou lá, mas nunca aqui e lá. Tu pensas talvez que uma pessoa, que dedica sua vida à pesquisa, leve uma vida espiritual e viva sua alma em maior medida do que qualquer outra pessoa. Mas também esta vida é externa, tão externa como a vida de uma pessoa que vive as coisas externas. Um tal pesquisador não vive as coisas externas, mas os pensamentos externos, portanto não a si mesmo, porém seu objeto. Se dizes de uma pessoa que ela se perdeu totalmente na exterioridade e desperdiça em devassidão seus anos, deves dizer o mesmo desse velho. Ele aviltou-se em todos os livros e em todos os pensamentos de outros. Por isso sua alma passa por necessidade, precisa humilhar-se e correr ao quarto de todos os estranhos, para mendigar aquele reconhecimento que lhe nega. (Jung 2010: 264).

Portanto, o intelecto também precisa de senso crítico, de solidão e luta com os contrários para ultrapassar proposições onde o saber construído e a prática do vivido se encontram ainda em vida. Caso contrário, o que se vê são sujeitos que em busca de reconhecimento se perdem na extensão de sua obra sem se abrir para a extensão do mundo. Sendo assim, é em contato com a evolução dos pensamentos apresentados por Jung que se torna perceptível os dois lados da sua psicologia: “[...] um que era inteiramente prático, e outro que era inteiramente teórico. De um lado, constituía um método de tratamento ou educação e, de outro, era uma teoria científica, relacionada com outras ciências” (Shamdasani 2005: 89). Por consequência é também mediante esta característica apresentada em sua forma de relacionar, pensar e dar importância a todos os fatos psíquicos que Jung procura observar e anotar os fenômenos manifestos (delírios, alucinações, gesticulações, etc.) dos pacientes psiquiátricos do hospital Burghölzli onde ele trabalhava. Como por ele relatado:

Por volta de 1906 deparei com a curiosa fantasia de um indivíduo internado há muitos anos. O paciente sofria de uma esquizofrenia incurável desde a juventude. Freqüentava a escola pública e trabalhara como empregado de escritório. Ele não era especialmente bem-dotado e nessa época eu mesmo não tinha conhecimento algum de mitologia ou arqueologia; a situação, portanto, não era suspeita. Certo dia encontrei-o junto à janela, movendo a cabeça de um lado para o outro, piscando para o Sol. Pedi-me que fizesse o mesmo, prometendo que eu veria algo muito importante. Ao perguntar-lhe o que estava vendo, ele espantou-se porque eu nada via, e disse: “O senhor está vendo o pênis do Sol – quando movo a cabeça de um lado para outro ele também se move e esta é a origem do vento”. Naturalmente não compreendi esta estranha ideia, mas anotei-a. (Jung 2011: 59-60b).

Passado quatro anos deste fato clínico, cujo conteúdo delirante Jung não compreendeu, ele descobre no livro do filólogo Albrecht Dieterich, conteúdos que lhe esclarecem fatos sobre esta fantasia relatando que: “Esta obra, publicada em 1910, trata de um papiro grego da *Bibliothèque Nationale* de Paris. [...] é sem dúvida uma prescrição religiosa para a realização de certas invocações nas quais Mitra é chamado” (Jung 2011: 60b)¹⁶. O conteúdo relacional específica que:

O caminho dos deuses visíveis aparecerá através do Sol, o Deus, meu pai; do mesmo modo, tornar-se-á visível também o assim chamado tubo, a origem do vento propiciatório. Pois verás pendente do disco solar algo semelhante a um tubo. E rumo às regiões do oeste, um contínuo vento leste; se o outro vento prevalecer em direção ao leste, verás, de modo semelhante, a face movendo-se nas direções do vento. (*Mithraliturgie apud* Jung 2011: 60b).

¹⁶ Importante salientar que depois Jung descobre que o livro foi publicado em 1903, portanto, a edição de 1910 pertencia a uma segunda edição.

Esta descoberta, em conjunto com os elementos simbólicos de seus próprios sonhos e com os estudos sobre arqueologia e mitologia que vinha realizando, leva Jung a fazer suas associações e a fantasia apresentada pelo paciente é considerada por ele como uma: “*représentation collective*” (Jung 2011: 60b). Pois ele não teve contato com tais conhecimentos lhe restando então a seguinte pergunta: será que a psique apresenta em seu dinamismo vestígios pertencentes à história da humanidade? Diante desta metodologia investigatória, se depara com outros exemplos, com ideias de outros autores, como se vê adiante e tece desta trajetória a hipótese da existência de um inconsciente coletivo, demonstrando assim, que há no nível mental algo mais profundo que as manifestações de repressão e traumas de infância. Importante salientar que os delírios são avaliados por Jung como fenômenos psíquicos que revelam externamente eventos internos, onde: “O que, na verdade, acontece é uma irrupção anormal da atividade regular do inconsciente para a consciência, perturbando assim o ajustamento do indivíduo com o meio” (Jung 2011: 230c). E tem função compensatória,¹⁷ assim como tem a neurose, pois apesar do esquizofrênico se isolar em seu mundo de ideias delirantes, da sociedade estranhar seu discurso e também o isolar, outros aspectos relevantes têm de ser levados em consideração, já que: “[...] isso não significa que os sistemas delirantes não possam ser esforços abortivos para descobrir novas adaptações; e não há razão alguma para rejeitá-los como simples bobagens, apenas porque não são verdadeiros na acepção convencional do termo” (Storr 1973: 33). Como menciona Jung (2011d) os cristãos também acreditam no mito do Parto da Virgem Maria e são considerados pessoas normais, porém quando retiramos o conteúdo da crença e nos adentramos no conteúdo científico esta constatação torna-se inverídica, mas não elimina a ideia psicológica que continuará existindo sem, portanto, se enquadrar nas descrições dos fenômenos psicopatológicos. Como explicita Jaspers:

¹⁷ Para Jung a função compensatória atua na confrontação de elementos diferentes, desta interação podem surgir pontos de equilíbrio e/ou de retificações, por isso não deve ser confundida com o conceito de complementação.

Só chamamos idéias delirantes autênticas aquelas que remontam, na fonte, a uma vivência patológica primária ou exigem, como pressuposição de sua explicação, a transformação da personalidade. Nelas apreendemos um grupo de sintomas elementares. Ao contrário, chamamos de idéias deliróides as idéias delirantes que nasceram de modo compreensível de outros processos psíquicos, que, portanto, podemos seguir psicologicamente em afetos, impulsos, desejos e temores, para cuja explicação não necessitamos transformação da personalidade e sim as entendemos pela disposição constante da personalidade. (Jaspers 2000: 130-131).

A partir dessa premissa, psicologicamente, ideias supervaloradas acontecem em todos os seguimentos: na política, na religião e no campo científico. Para Jung, temas como este já apresentado, sobre a concepção virginal e/ou sobre a ressurreição, reencarnação, os mistérios da morte, enfim apontamentos de diversificadas doutrinas religiosas, devem ser analisados como fenômenos da psique, onde o simples fato da existência de uma ideia que perpassa o coletivo, já é um fator que merece averiguação. Observa-se também que:

Em suma, estas narrativas sagradas e suas imagens são para a mente consciente, vindas de regiões do espírito desconhecidas da consciência normal cotidiana e, se forem lidas como se referissem a eventos do domínio do espaço e do tempo - sejam do presente, do futuro ou do passado - terão sido mal-interpretadas e suas forças desviadas, alguma coisa secundária e externa tomando então para si a referência do símbolo, algum bastão, pedra, animal, pessoas, evento, cidade ou grupo social santificados. (Campbell 1972: 28).

Sabe-se então que é na força dos símbolos que reside certo mistério e este ultrapassa a precisão de datas e lugares, até mesmo ultrapassa convicções científicas, como no caso já citado da concepção virginal, que, biologicamente, é um fato inadmissível, mas continua persistindo no campo das ideias consolidado pela

crença. Sendo assim, mediante tais conjecturas analíticas constata-se que nem todas as formas de expressão religiosa podem ser consideradas mitos pessoais, estados alterados de consciência e/ou estado neurótico obsessivo compulsivo, pois pessoas normais, neuróticas ou psicóticas criam imagens, ideias religiosas e mitos pessoais e são também influenciadas pelos mitos coletivos que atravessam fatores culturais, modificando assim a forma de pensar e experienciar o mundo, o que demonstra que: “A existência psicológica é subjetiva, porquanto uma ideia só pode ocorrer num indivíduo. Mas é objetiva, na medida em que mediante um *consensus gentium* é partilhada por um grupo maior” (Jung 2011: 18d). Com ocorrências semelhantes em vários lugares a participação do humano prossegue como ser de existência interior, capaz de simbolizar, de criar mediações que fornecem uma determinada orientação universal à energia psíquica, portanto:

A psique é a experiência interior do corpo humano, que é essencialmente o mesmo para todos os seres humanos, com os mesmos órgãos, os mesmos instintos, os mesmos impulsos, os mesmos conflitos, os mesmos medos. A partir desse solo comum, constitui-se o que Jung chama de arquétipos, que são idéias em comum nos mitos. (Campbell 2009: 53).

Estes eventos idênticos e similares compõem os fatores históricos e psicológicos implícitos na forma do homem retratar sua experiência de mundo e suas vivências religiosas. E é mediante estas diversidades de mundos existentes em cada ser humano que Jung alerta enfaticamente seus leitores para o fato de que pesquisar as ideias psicológicas da humanidade não é pesquisar sua veracidade, mas sim sua forma de atuar na vida psíquica, cujas manifestações normalmente ultrapassam o plano subjetivo e se inserem num plano partilhado no coletivo, onde certa objetividade é atingida mesmo que esta esbarre no desconhecido, revelando que neste campo a ser pesquisado a dinâmica da vida consciente, inconsciente e inconsciente coletivo deve ser analisada, pois como por ele mencionado:

Teoricamente, é impossível dizer até onde vão os limites do campo da consciência, porque este pode estender-se de modo indeterminado. Empiricamente, porém, ele alcança sempre o seu limite, todas as vezes que toca o âmbito do *desconhecido*. Este desconhecido é constituído por tudo quanto ignoramos, por tudo aquilo que não possui qualquer relação com o eu enquanto centro da consciência. (Jung 2011: 13e).

Observa-se que, apesar de Jung conviver com as influências predominantes da era da razão, o mesmo percebia que muitos fenômenos não poderiam ser pesquisados somente com o enfoque científico predominante em sua época. Isto porque existe um mundo exterior e interior atuando no desenvolvimento psíquico e toda função tem sua parte inferior que quando negada precisa ser integrada, pois na atuação das diversas expressões humanas não são poucas as manifestações que não conseguem encaixes e decodificações totalmente racionais e materiais, principalmente os fenômenos religiosos com sua função psíquica natural. O que requer do pesquisador métodos que lhe abram frentes de pesquisa e que exigirão do mesmo a consideração de uma condição humana não estanque e simplesmente causal, portanto, perpassada não só pela forma do pensar racionalista, mas pelo profundo de si que lhe impõe algo mais. Mas o que seria este algo a mais na Psicologia Analítica Junguiana? Primeiramente reconhecer que: “Cada um elabora para si seu próprio segmento de mundo e com ele constrói seu sistema privado. [...] muitas vezes cercado de paredes estanques, de modo que, algum tempo depois, parece-lhe ter apreendido o sentido e a estrutura do mundo” (Jung 2011: 83f). Porém, diante do caos apresentado nos fenômenos psíquicos esta forma estruturante do pensar se torna impraticável, pois: “[...] a alma é o único fenômeno imediato deste mundo percebido por nós, e por isto mesmo a condição indispensável de toda experiência em relação ao mundo” (Jung 2011: 83f)¹⁸.

¹⁸ Torna-se relevante destacar que para Jung a alma não está relacionada aos conceitos teológicos. No livro citado *A Natureza da Psique* ele a define como a desenvoltura dos processos psíquicos interiores (Consciente, Inconsciente e Inconsciente Coletivo). Depois em seu outro livro *Tipos Psicológicos* onde apresenta definições de alguns conceitos

Segundo o reconhecimento de que a ciência precisa ainda aprender a pensar o fenômeno humano, para sair de unilateralidades que continuam para ela ainda imperceptível, diante das multiplicidades do ser racional, emocional e social. É neste sentido que Jung de certa forma irá discordar do positivismo científico vigente no final do século XIX, bem como também da forma intelectualizada e rígida com que a religião lida com o fenômeno religioso. Fato observado por ele desde sua infância e que com certeza posteriormente o ajudou a construir suas próprias convicções teóricas, que desde suas primeiras conferências apresentam ideias sobre um dinamismo psíquico cujas representações têm relações *a priori*. Como afirma Nagy:

É de fato possível, pensa Jung, provar a existência de fenômenos espirituais ou psíquicos independentes das contingências de espaço e tempo dos fenômenos materiais. Como aliados a sua causa, cita o livro de David Strauss sobre Justinus Kener e a vidente de Prevorst, Arthur Schopenhauer e Imanuel Kant. O ensaio de Kant, *Sonhos de um vidente de espíritos* (1766), pode muito bem ser tomado como diretriz para este período de vida de Jung. (Nagy 2003: 26).

Percebe-se então que há um período produtivo para o curso de suas ideias, mas que de certa forma estas serão *esquecidas* por um determinado tempo em sua caminhada profissional. Porém, mais tarde, este nível de desenvolvimento advindos da sua consciência e de seus estudos sobre o inconsciente é retomado; e a ênfase na experiência passa novamente a ser exaustivamente pesquisada por ele, levando sempre em consideração a primazia da experiência da lei moral interior, onde Jung averigua a existência de condições que impulsionam o ser a voltar-se para si mesmo, pois

difere alma de psique. A psique é conceituada como a totalidade dos processos psíquicos, tanto conscientes quanto inconscientes e a alma como “um complexo determinado e limitado de funções que poderíamos caracterizar melhor como “personalidade” (2011: 424h). Destaca uma pesquisa de franceses que aponta a existência de mais de uma personalidade em um mesmo sujeito. Adotaremos o entendimento de que a alma é a personalidade interior que mobiliza atitudes internas conscientes e inconscientes.

para ele: “O ser humano é suficientemente dotado para preocupar-se consigo mesmo, uma vez que possui na própria alma o germe da transformação. Vale a pena observar o que acontece no silêncio da alma” (Jung 2011: 112g). Mediante esta realidade do mundo interior o nível simbólico - perpassado pelas manifestações da dinâmica inconsciente que chamais é dominado em sua totalidade, mas que quando analisado hermeneuticamente proporciona caminhos de averiguação e quando experienciado pode proporcionar maior inteireza - torna-se o veículo primordial de suas pesquisas sobre a dinâmica da experiência psíquica. Como ele mesmo definiu no prólogo do seu livro - considerado por Sonu Shamdasani (1985) parcialmente autobiográfico - *Memórias, Sonhos, Reflexões*:

Minha vida é a história de um inconsciente que se realizou. Tudo o que nele repousa aspira a tornar-se acontecimento, e a personalidade, por seu lado, quer evoluir a partir de suas condições inconscientes e experimentar-se como totalidade. (Jung 1961: 19).¹⁹

Totalidade esta inesgotável, pois se constitui das fases dinâmicas de seu próprio desenvolvimento o que pode ser constatado nas obras quase autobiográficas que foram escritas em forma de confissão literária extraída de uma profunda autoanálise. Onde Jung sempre se pergunta sobre o sentido da vida, tentando esclarecer primeiro para si este vir a ser que vai se efetivando a partir do que se é, ou seja, influenciado pela efervescência de seus mitos pessoais e coletivos, construídos e posteriormente decodificados em linguagem teórica. E isto até hoje causa certa incompreensão no mundo científico, pois este desqualifica as valiosas concepções e intuições apresentadas na psicologia analítica, apesar delas muito ajudarem na compreensão do desenvolvimento psíquico em constante interação com o mundo

¹⁹ Observa-se que na edição inglesa a frase inicial desta citação é “My life is a story of the self-realization of the unconscious” (Jung 1965: 3). Portanto, a tradução correta é: “Minha vida é a história da autorrealização do inconsciente”, (tradução nossa). Pois a interação entre consciência e inconsciente não atinge um final, mas sim faz parte do processo de individuação que se dá ao longo de toda existência do sujeito.

interno e externo. Por isso, para compreender e fazer justiça ao pensamento de Jung:

[...] temos de desprender o seu imenso valor desse antepiano quase metafísico. Ele é um empirista que, por temperamento e por princípio, se mantém fiel aos factos, como a maior salvaguarda do pensador. Significa isto que Jung vai continuar simplesmente a linha empirista? Precisamente o contrário! E é isso que lhe assinalará um lugar de honra na história das idéias. Por força do seu empirismo rigoroso, Jung tornou-se “racionalista” e encontrou-se preso a consequências, como por exemplo, a sua idéia dos arquétipos, que o aproximam muito da construção platônica. (Cahen 1975: 31).

Então, a discussão de Jung sobre a influência dos arquétipos e o fenômeno religioso deixa o discurso filosófico e teológico, pois ele: “[...] estudou as Idéias como fatores psicológicos e não como formas ou abstrações” (Stein 2006: 82). Fato que será analisado mais adiante. Cabe aqui, especificar que é seguindo este raciocínio atrelado a sua autoexperimentação que a experiência religiosa na qualidade de processo psíquico é considerada um dos aspectos mais relevantes que sempre interpõe anteparos relacionais entre o Divino e o humano, pois nunca é uma relação direta. Jung ressalta que esta proteção evita o contato direto, pois é perpassada pelos eventos simbólicos, mitológicos, ritualísticos e dogmáticos implícitos na energia psíquica e são estes fenômenos que fornecem caminhos de averiguação e não de substituição como proposto na psicanálise que adota a posição de que se deveria substituir a religião pela ciência. Isto para Jung é algo totalmente impossível, pois seria como tentar colocar na sombra²⁰ algo que também tem luz própria.

Portanto, para a Psicologia Analítica, o fenômeno religioso leva o homem a experienciar seu mundo interno que pode ou não

²⁰ Conceito utilizado por Jung para especificar que o ser humano não tem em si somente o lado luminoso, mas possui também aspectos sombrios na sua personalidade e estes atuam também no coletivo. Essa parte inferior e primitiva normalmente é desconhecida e/ou rejeitada o que desafia os caminhos do saber e do autoconhecimento.

conter aspectos patológicos e infantis como evidenciados pela psicanálise, mas mesmo que os contenha o cerne da questão não é o de pré-fixar pressupostos para dinâmica psíquica - até o estado psicótico contém metamorfoses - mas sim o de levar o homem à compreensão de que a dinâmica dos opostos deve ser integrada em sua própria personalidade, para que sua inteireza seja atingida, levando em consideração que nem tudo é experiência aprendida, pois em diferentes partes do mundo sonhos, visões, mitos e ideias religiosas se repetem e tampouco se alteram. É assim, em contato com estas manifestações psíquicas que Jung em 1913 - em meio ao seu rompimento com o movimento psicanalítico - se percebe aos 38 anos em uma grande crise existencial. Que foi identificada por ele de crise de meia idade, onde mesmo diante dos temores vivenciados foi atravessada com grande abertura para com a experiência manifesta e com a coragem necessária para esclarecer através de sua autoexperimentação os processos inconscientes tão bem descritos no seu livro *Liber novus*. Que apesar de só ter sido recentemente publicado demonstra ser uma laboração de base para seus demais escritos, pois descreve a seiva de suas vivências interiores e nela sua ânsia por compreender o fenômeno do *numinoso*. Como mencionado em *Memórias, Sonhos e Reflexões* foi uma elaboração que lhe causou irritações, dificuldades e temores, mas que manteve uma estética necessária ao seu próprio processo de individuação,²¹ onde através da imaginação ativa²² Jung tenta religar-se a natureza da alma, recompondo os eventos pessoais e coletivos em uma hermenêutica artística e literária exigente e imposta, como ele mesmo menciona:

Foi naturalmente uma ironia do destino o fato de eu ter encontrado, como psiquiatra, passo a passo, no curso de minha existência esse material psíquico que fornece as

²¹ Termo utilizado por Jung para definir a circunvolução que conduz o homem a um novo centro psíquico que não destitui a experiência anterior, nem é um estágio de perfeição, mas de busca pela inteireza onde os componentes conscientes e inconscientes da psique humana atuam resultando em um funcionamento aprimorado pela dimensão dos opostos.

²² Método terapêutico onde se busca proporcionar por meio de imagens expressão aos conteúdos internos.

pedras com que se constrói uma psicose e que consequentemente se encontra nos manicômios. Refiro-me ao mundo de imagens inconscientes que mergulham o doente mental numa confusão funesta, mas que também é a matriz da imaginação criadora de mitos. Imaginação com que a nossa época racionalista parece ter “perdido” contacto. (Jung 1961: 167).

Jung resgata isto como uma das forças psíquicas de maior intensidade, pois no mundo da subjetividade: “[...] a liberdade do ego é limitada. Ele é facilmente influenciado por estímulos psíquicos internos e ambientais externos” (Stein 2006: 27). O que demonstra a existência de um material não perceptível, onde por mais descrito que fosse o eu: “[...] isto nada mais nos proporcionaria do que uma imagem da personalidade consciente, à qual faltariam traços que o sujeito desconhece ou de que não tem consciência” (Jung 2011: 15e). Por isso, quando conteúdos do inconsciente agem sobre o ego a realidade interna emerge e nem sempre é bem integrada. Como afirma Jung, a imaginação mítica encontra-se em toda parte, apesar de ser temida, pois:

Parece mesmo ser uma experiência arriscada ou uma aventura duvidosa confiar-se ao caminho incerto que conduz à profundidade do inconsciente. Tal caminho passa a ser o do erro, da ambigüidade e do equívoco. Lembro-me das palavras de Goethe: “Empurra ousadamente a porta diante da qual todos procuram esquivar-se!” Para mim o segundo Fausto é mais do que uma experiência literária. É um elo da *Aurea Catena*, que desde os primórdios da alquimia filosófica e do gnosticismo até a Zaratustra de Nietzsche representa uma viagem de descobertas - frequentemente impopular, ambígua e perigosa - ao outro pólo do mundo. (Jung 1961: 167-168).

É então, neste experienciar do pensamento mítico, que Jung teme estar entrando em um quadro psicótico, mas não detém a experiência, utilizando em si mesmo técnicas meditativas, lúdicas e de imaginação ativa como já mencionado, tudo: “[...] para manter estável a sua própria consciência de ego, em meio a esse caudal de

material proveniente do inconsciente” (Stein 2006: 139). Relata que, em outubro de 1913, ao realizar sozinho e em horário diurno uma viagem, acabou sendo surpreendido por uma duradoura visão de um grande dilúvio: “[...] que encobriu todos os países nórdicos e baixos entre o Mar do Norte e os Alpes. Estendia-se da Inglaterra até a Rússia, das costas do Mar do Norte até quase os Alpes. Eu via as ondas amarelas, os destroços flutuando e a morte de incontáveis milhares” (Jung 2010: 231). Depois teve outra visão onde ao olhar por uma janela vê um brilho vermelho sangue, no mesmo momento alguém pergunta-o sobre o que achava do futuro da humanidade e ele não deixa sua opinião, apenas menciona que via rios de sangue. Essas imagens foram primeiramente interpretadas por Jung como uma ameaça ao seu próprio mundo psíquico, só nos anos precedentes com a chegada da segunda guerra mundial, a compreensão sobre esta parte da investigação psicológica de si mesmo tornaram-se amplificadas, sendo a laboração do *Liber novus* mais uma das formas encontradas para representar suas realidades internas, enfrentando o material emergente. Como ele menciona: “Os anos durante os quais me detive nessas imagens interiores constituíram a época mais importante da minha vida e neles todas as coisas essenciais se decidiram” (Jung 1961: 176). Este período de máxima amplificação de seus conteúdos inconscientes o afasta do pensamento científico (ativo, verbal e lógico) e o faz adentrar-se no pensamento mítico (passivo, associativo e imagético) e com certeza influenciam sua forma de investigar os fenômenos religiosos inerentes a psique. Como ele relata também no *Liber novus*, especificamente na primeira parte *Liber primus* intitulada *O caminho daquele que virá* (grifo meu) cuja primeira citação é a de Isaías, retirada da Bíblia de Lutero:

Eu aprendi que, além do espírito dessa época, ainda está em ação outro espírito, isto é, aquele que governa a profundidade de todo o presente. O espírito dessa época gostaria de ouvir sobre lucros e valor. Também eu pensava assim e meu humano ainda pensa assim. Mas aquele outro espírito me força a falar apesar disso para além da justificação, de lucros e de sentido. Cheio de vaidade humana e cego pelo ousado

espírito dessa época, procurei por muito tempo manter afastado de mim aquele outro espírito. Mas não me dei conta de que o espírito da profundidade possui, desde sempre e pelo futuro afora, maior poder do que o espírito dessa época que muda com as gerações. (Jung 2010: 229).

É assim que o caminho racional se depara com a força de sua equação interior e Jung vive esta intensa experiência sem deixar se sucumbir pelos eventos inconscientes. Como ele afirma: “Circunstâncias externas e disposição interna favorecem muitas vezes um dos mecanismos e limitam ou estorvam o outro. Com isto temos, naturalmente, uma predominância de um dos mecanismos” (Jung 2011: 20h). Porém, nesta atividade psíquica um não elimina a existência do outro e Jung tinha plena consciência de que nesta época estava experienciando uma predominância excessiva dos eventos internos, relata que: “O espírito da profundidade submeteu toda vaidade e todo orgulho ao juízo. Ele tirou de mim a fé na ciência, ele me roubou a alegria da explicação e do ordenamento, e fez com que se extinguisse em mim a dedicação aos ideais dessa época” (Jung 2010: 229). Esta intensa vivência que o leva a dar atenção às coisas que muitos não davam, são transcritas e partilhadas com pessoas íntimas pertencentes ao seu convívio intelectual. O que demonstra que para Jung, a compreensão dos opostos e do dinamismo simbólico era um contínuo exercício de apreender o mundo não como um simples expectador, mas como alguém aberto ao seu próprio processo de individuação construído na dinâmica do mundo interno e externo. Tais concepções influenciaram profundamente suas hipóteses sobre a natureza da psique e nela o aspecto do *numinoso* é retratado de forma investigatória como se verá mais adiante.

3.1.1 Personalidades e ideias que influenciaram sua concepção sobre o fenômeno religioso

É nos escritos de *Memórias, Sonhos e Reflexões* (1961) e do *Liber novus* (2010) que se pode averiguar que Jung sempre se preocupou em manter a junção de suas experiências internas e externas seja no ambiente acadêmico, seja no ambiente familiar que

muito contribuiu para influenciar sua percepção de mundo e sua visão sobre o fenômeno religioso. Em sua convivência familiar o avô paterno, também chamado Carl Gustav foi um médico, reitor de Universidade e pesquisador de doenças mentais; o avô materno um vigário de Kesswil; sua mãe tinha dons literários, manejo hospitaleiro e era considerada por Jung como uma pessoa boa para ele, de profundidade, amorosa, mas também expressava as duas personalidades que Jung percebia em todos tendo um lado que ele temia; já seu pai era um pastor protestante em Lufen com quem Jung na adolescência estabeleceu diálogos conflituosos sobre as convicções religiosas que ele apresentava. Segundo Nagy (2003) Jung percebia que o pai ao procurar viver conforme uma *tradição religiosa profissionalizada* deixava de vivenciar uma experiência religiosa vitalizante. Já que mediante aos problemas que interpelavam sua fé, adotava como mecanismo de defesa o *não pensar*, o que de certa forma lhe trazia adoecimentos e explosões emocionais como elabora Jung:

Eu achava que a razão dessas dúvidas era a falta de uma vivência indispensável delas. As tentativas de discussão confirmaram essa impressão, pois todas as minhas perguntas eram seguidas de respostas teológicas sem vigor e que eu conhecia bem, ou de um alçar de ombros resignado que excitava meu espírito de contradição. [...] percebia que minhas perguntas críticas o entristeciam, mas esperava chegar a um diálogo construtivo; parecia-me inconcebível que ele não tivesse a experiência de Deus, a mais evidente de todas. Eu estava suficientemente informado sobre a teoria do conhecimento para saber que é impossível provar a existência de Deus; mas esta se afigura tão evidente, que não havia necessidade de provas, da mesma forma que não é necessário provar a beleza de um alvorecer ou as angústias do mundo noturno. (Jung 1961: 89).

Estes debates com o pai foram considerados por Jung diálogos puramente teológicos, sem maiores aprofundamentos e movidos por grandes resistências emocionais. Enfim, até certo ponto uma discussão estéril, já que o pensamento do pai se prendia

ao dogmatismo e o seu desaprovava esta manifestação da religião teológica, ou seja, algumas crenças fortificadas pela Igreja, que em sua opinião, impedem a fluidez do dinamismo psíquico. Este dogmatismo Jung também o encontrou na psiquiatria clássica o que o leva a fazer os seguintes questionamentos: “Como sabiam os teólogos que Deus arranjava intencionalmente certos fatos e “abandonara” outros a si mesmos, e como sabiam os psiquiatras que a matéria possuía as propriedades do espírito humano?” (Jung 1961: 90). Para não cair em pensamentos materialistas e dogmáticos, Jung desde novo buscava interpelar seus pensamentos com conhecimentos extraídos também do saber literário e filosófico, por isso sua teoria possui ecos de vários autores, foi leitor de: Platão, Goethe, Schiller, Nietzsche, Kant, Schopenhauer, dentre outros. Deste contato encontrou locuções similares e contrárias as suas ideias, o que o ajudou a compor seu diversificado debate teórico, abordando em linguagem psicológica suas observações. Específica que em contato com o pensamento de Kant se deparou com categorias que lhe mostraram uma saída para questionamentos inquietantes como, por exemplo, para o caminho das deduções lógicas, onde razão e realidade objetiva podem estar distantes, pois para Jung na divisão apresentada para o *in intellectu* e o *in re*, a visão de Kant é a mais clara:

Como sempre, não existe, entre o lógico ou-ou, um *tertium*, sobretudo do ponto de vista da lógica. Mas entre *intellectus et res* ainda existe *anima* e este *esse in anima* torna supérflua toda a argumentação ontológica. O próprio Kant, em sua Crítica da razão prática, fez uma grandiosa tentativa de valorizar o *esse in anima* em termos filosóficos. Introduz Deus como postulado da razão prática que resulta do reconhecimento *a priori* do “respeito à lei moral necessariamente voltada para o bem supremo e a conseqüente suposição de sua realidade objetiva”. O *esse in anima* é, então, um fato psicológico, e a única coisa a saber é se ocorre uma vez apenas, mais vezes ou universalmente na psicologia humana. (Jung 2011: 59-60h).

É mediante esta pluralidade dos princípios psicológicos que Jung percebe que os argumentos ontológicos tradicionais -

apesar de apresentarem seus valores - não são absolutos e não constituem provas. Se em determinados grupos um argumento tem eficácia, em outros não terá, um terceiro ponto de vista torna-se importante, porque entre o mundo das ideias e das coisas é necessário haver uma combinação que possibilite o estado de criação na atividade psíquica. “Afim o que seria da ideia se a psique não lhe concedesse um valor vivo? E o que seria da coisa objetiva se a psique lhe tirasse a força determinante da impressão sensível? O que é a realidade se não for uma realidade em nós, um esse *in anima*?” (Jung 2011: 66h). Não seria nada, pois é exatamente da combinação destas realidades que o ato criativo emerge da psique, nele atua a fantasia e os sonhos cuja essência é involuntária e vai além da consciência, sendo então capaz de criar símbolos. Kant em sua segunda Crítica expôs critérios de valor, pois o que é valioso pode estar oculto na consciência, nos argumentos racionalistas. É assim que: “1) Esse *in anima* significa afirmar valores interiores contra posições nominalistas ou puramente racionalistas. 2) Esse *in anima* significa também que a própria realidade equivale ao valor interior do sujeito” (Nagy 2003: 112). Para Jung através da energia psíquica explícita e implícita no dinamismo da consciência, das emoções, das fantasias e dos sonhos, onde o inconsciente atua, existe um contínuo diálogo onde o ser pode se desvelar, destituindo assim a primazia da razão sobre os instintos e vice-versa. Pois ao ser humano não é dada a capacidade de conhecer sua interioridade se seu intelecto estiver manuseando seus sentimentos e denegando valores cruciais para o desenvolvimento de sua vida psíquica. Nesta busca pela compreensão de si mesmo e de um ser supremo, a razão se depara com uma diversidade de caminhos, é assim que Jung descreve que Deus pode ser para o homem o dinheiro, o poder, um objeto externo qualquer, mas estes são os erros especulativos da compreensão humana sobre uma inteligência superior a ela. Observa-se então que: “A opinião de Jung coincide com a de Kant na segunda Crítica, que faz dos valores morais o equivalente ao conhecimento de Deus. Esta opinião se encontra mais especialmente, entretanto, em linha com a epistemologia cética de Schopenhauer” (Nagy 2003: 112). O que se passa na vida interior

é então valorizado, mas como descrever epistemologicamente esta experiência? Para Jung encontrar um caminho metodológico para descrever os fenômenos profundos da psique torna-se sua tarefa primordial, pois reconhece que:

A “coisa em si” escapa à nossa apreensão. O “número” permanece fora de alcance. Apenas o trabalho dos fatos, sobre os fenômenos, é da nossa competência. Até o fim de seus dias, Jung perseguirá e denunciará toda hipótese que consista em atribuir a qualquer realidade na qual fosse postulada, a existência transcendente das qualidades induzidas pela experiência ou deduzidas por argumentação. (Gaillard 2003: 28).

É assim que Jung, a partir de suas observações sobre o dinamismo da psique, procurou adotar uma linguagem teórica não determinista, não redutível a um Deus aprisionado em um complexo paterno e a uma libido puramente relacionada à parte sexual, percebendo que o fenômeno observado não se reduzia à apreensão direta da consciência e tão somente às ciências naturais. Portanto, a definição epistemológica para seu objeto de estudo o direcionava a intuir que no fim, a psicologia se vê diante de uma possibilidade advinda da descrição fenomenológica, ou seja, uma fenomenologia da experiência interna, pois a incognoscibilidade da psique se depara com manifestações da ordem do inconsciente pessoal e do inconsciente coletivo. Sendo este último conceito considerado por Jung um conceito análogo ao que: “Kant disse da coisa em si, isto é, que ele é simplesmente um conceito-limitrofe negativo, o que, no entanto, não pode impedir-nos de formular sobre isso (...) hipóteses, como poderia acontecer se se tratasse de um objeto da experiência humana” (Jung *Cartas I* 08/04/1932: 107h). Esta terminologia da coisa-em-si-mesma tem um caráter reduzido quando tenta limitar conteúdos intuitivos a um entendimento da razão. Como mencionado por Bennett, para Kant: “[...] não temos outros conceitos para aplicar ao mundo espacial que aqueles que estão ligados aos sentidos. [...] as únicas doutrinas possíveis - o si se quer as únicas que merece a pena deter - concernem ao mundo dos fenômenos” (Bennett 1974: 68-69,

tradução nossa)²³. E para Jung o discurso empírico não alcança a totalidade dos discursos, pois os fenômenos possuem realidades transcendentais e estas ultrapassam a coisa em si, pois não sabemos: “Se o inconsciente, ilimitado em si, seja experimentável em parte ou em geral. Ele poderia ser absoluto, isto é, inexperimentável” (Jung *Cartas I* 08/04/1932: 107h). Podemos então nos perguntar em que patamar se encontra a psique? É claro que ela não é uma coisa em si, mas também não deve ser considerada: “[...] um simples epifenômeno, um produto secundário do processo orgânico do cérebro” (Jung 2011: 23d). Ela não tem um objeto exterior a ela, portanto, seu objeto encontra-se na fenomenologia da experiência. Dessa maneira:

A psique é o eixo do mundo; e não é só uma das grandes condições para a existência do mundo, em geral, mas constitui uma interferência na ordem natural existente, e ninguém saberia dizer com certeza onde esta interferência termina afinal. É quase desnecessário acentuar a dignidade da alma como objeto de uma ciência. Em vez disto, devemos ressaltar, com tanto maior ênfase, que uma alteração, por menor que seja, em um fator psíquico, se é uma alteração de princípio, é da maior importância para o conhecimento do mundo da imagem que temos dele. A integração de conteúdos inconscientes na consciência, que é a operação principal da psicologia complexa, é justamente uma dessas alterações de princípio, porque elimina a supremacia da consciência subjetiva do eu, confrontando-a com os conteúdos coletivos inconscientes. (Jung 2011: 167-168f).

Com estas argumentações Jung formula sua concepção psicológica, admitindo dois níveis de observação para dinâmica psíquica, a consciência coletiva do eu e o inconsciente coletivo com sua parte instintiva e *a priori*, portanto, analisa o mundo não fenomênico e numênico. Os eventos psíquicos são então

²³ No tenemos otros conceptos que se aplican al mundo espacial que aquellos que están conectados a los sentidos. [...] las únicas doctrinas posibles - o si se quiere las únicas que vale la pena tener - conciernen al mundo de los fenómenos.

considerados ora causais e ora prospectivos, a natureza do símbolo retrata o segundo evento, pois não é considerada apenas como material reprimido. O incesto, por exemplo, é compreendido por Jung como um símbolo e como tal deve ser analisado, portanto ele não é um desejo sexual concreto como postula Freud, que: “[...] viu no incesto um desejo inconsciente de possuir sexualmente a mãe real, num sentido literal. Jung, por outro lado, interpretou simbolicamente o incesto como um anseio geral de permanência no paraíso da infância” (Stein 2006: 66). As relações de dependência materna acentuam a falta de adaptações mais positivas, tem relação com a vontade e não com o biologicamente desejado que extirpa as outras funções. A evidência de que existem processos que realmente não tem sentido simbólico e que, portanto, podem ser interpretados semioticamente existe, mas existem também processos onde os símbolos são vivos e podem ser considerados: “[...] uma *vivência na imagem e da imagem*. Seu desenvolvimento apresenta geralmente uma estrutura enantiodrômica” (Jung 2011: 48b). Podemos inferir que devido a esta natureza, cumpre-se então a função empregada pelo próprio significado do termo símbolo que deriva do grego *sybállo* (colocar junto), que em contato com a diversidade de possibilidades existentes no dinamismo psíquico os torna vivo. Pois:

Um símbolo é vivo só quando é para o observador a expressão melhor e mais plena possível do pressentido e ainda não consciente. Nestas condições operacionaliza a participação do inconsciente. Tem efeito gerador e promotor de vida. Como diz Fausto: “Quão diferente é a atuação deste sinal sobre mim [...]”. O símbolo vivo formula um fator essencialmente inconsciente e, quanto mais difundido este fator, tanto mais geral o efeito do símbolo, pois faz vibrar em cada um a corda afim. (Jung 2011: 489h).

Isso porque a energia psíquica sempre concentra em si mesma esta função reguladora contra vivências unilaterais que inflacionam a organização da psique, portanto, procura compensações onde a negação do estado anterior possibilita o

favorecimento do contrário, o que gera certo equilíbrio na dinâmica psíquica desde que o sujeito tenha consciência de que: “Só escapa à crueldade da lei da enantiodromia quem é capaz de diferenciar-se do inconsciente” (Jung 2011: 85i). Portanto, este contexto de pares de opostos se estrutura como uma dança onde: “O receptáculo da sabedoria desconhece pares de opostos. O receptáculo da bem-aventurança contém todos os opostos. O receptáculo da sabedoria provém exatamente disso e mais tarde se transforma em pares de oposto” (Campbell 2008: 23). De forma a expressar uma unidade no experienciar consciente e inconsciente do sujeito. Para Jung: “A vida de Paulo é bom exemplo disso: sua conversão a fé cristã correspondeu a uma aceitação de seu ponto de vista até então inconsciente e a uma repressão do ponto de vista até então anticristão que se manifestava em seus ataques histéricos” (Jung 2011: 447h). Por isso, o mundo simbólico é inesgotável, ele não extirpa de si o que é prospectivo. Como afirma Jung:

O velho Heráclito, que era realmente um grande sábio, descobriu a mais fantástica de todas as leis da psicologia: a função reguladora dos contrários. Deu-lhe o nome de *enantiodromia* (correr em direção contrária), advertindo que um dia tudo reverte em seu contrário. (Jung 2011: 83i).

Sendo assim, na história primordial da vida humana, Jung corrobora que a sexualidade não foge deste viés prospectivo, onde um determinado contexto sempre ganha outra representação na atividade simbólica implícita na dinâmica psíquica, perpassada por fatos do inconsciente pessoal e inconsciente coletivo. Portanto, ela não está fixada no complexo de Édipo, somente na regressão de dependência a figura do pai, porque: “[...] a regressão da energia psíquica ultrapassa o próprio tempo da primeira infância, penetrando nas pegadas ou na herança da vida ancestral, aí despertam os quadros mitológicos: os arquétipos” (Jung 2011: 89i). Realidades interiores surgem aflorando conteúdos que abalam as convicções aprendidas culturalmente, disseminadas pelos dogmas religiosos, pois isso: “É uma espécie de experiência primordial do não eu da alma, de um confronto interior, um verdadeiro desafio”

(Jung 2011: 90i). Mediante esta característica multiforme encontrada na energia psíquica Jung ressaltada que:

Se quisermos trabalhar de forma realmente psicológica, deveremos conhecer o *significado* dos fenômenos psicológicos. (...) É impossível considerar a psique apenas do ponto de vista causal; temos que considerá-la também do ponto de vista final. (...) Kant mostrou claramente que os pontos de vista mecanicista e teleológico não são princípios *constitutivos* (objetivos), isto é, qualidades do objeto, mas apenas princípios *regulativos* (subjetivos) de nosso pensamento e, como tais, não se contradizem, pois posso conceber, sem dificuldade, a seguinte tese e antítese. Tese: Todas as coisas nasceram segundo leis mecanicistas. Antítese: Algumas coisas não nasceram de puras leis mecanicistas. E Kant acrescenta: A razão não consegue demonstrar nem um nem outro desses princípios porque a possibilidade das coisas não pode dar *a priori* um princípio determinante, seguindo apenas as leis empíricas da natureza. (Jung 2011: 297a).

Neste sentido, nos processos psíquicos tese e antítese se relacionam porque exercem função compensatória na dinâmica dos opostos que abrange fatores conscientes e inconscientes e estão também relacionados a uma unidade superior onde a natureza verdadeira daquilo que se apresenta na consciência, advém da interioridade da experiência subjetiva, das manifestações da alma que ganha expressão e sentido quando entra em contato com a vida simbólica, considerada por Jung como a formulação mais possível do desconhecido, já que: “[...] todo fenômeno psicológico é um símbolo, na suposição que enuncie ou signifique algo mais e algo diferente que escape ao conhecimento atual. Esta suposição é absolutamente possível onde há uma consciência que procura outras possibilidades de sentido das coisas” (Jung 2011: 488h). Assim sendo, é também mediante algumas das categorias Kantianas que Jung modela até certo ponto sua forma de teorizar o fenômeno psíquico e as influências religiosas, sempre levando em consideração que a coisa em si depende da atitude da consciência do observador que é interpelada por fatores

inconscientes e que por isso, pode emanar coisas além do que a princípio aparenta ser. Podemos então nos perguntar se Jung realmente se manteve totalmente cético diante da metafísica e se o conceito da coisa em si se distanciou ou não das formulações apresentadas por Kant? Em várias passagens de seus escritos Jung faz críticas à metafísica e menções valorosas ao método hermenêutico, enfatizando que a noção de símbolo será analisada com este último enfoque. A hermenêutica é então, o caminho investigatório para se chegar às proposições apresentadas em sua teoria analítica, ela possibilita um pensamento sistêmico, em espiral. Para estudiosos desta obra:

Jung assume o primado da realidade humana na *episteme* moderna, mas, pretendendo seguir Kant e ampliar sua epistemologia, ele na verdade dela diverge ceticamente. Constrói assim uma psicologia cética que formula hipóteses e modelos sobre a coisa-em-si. Mas, ao contrário do cético tradicional, antigo ou moderno, Jung não deixa de lado as “impressões” ou imagens que fornecem o material para a razão metafísica. Ele as toma, de acordo com sua premissa fundamental, como realidades psíquicas efetivas, e propõe um modo concreto de vida e ação a partir da sua interpretação. (Barreto 2006: 298).

O problema talvez seja identificado através da compreensão de que: “A psicologia não tem outro meio onde se refletir, a não ser em si mesma” (Jung 2011: 167f). Portanto, ela é susceptível a equações pessoais do seu observador, pois os processos de simbolização são evidenciados a partir da fenomenologia da experiência interior, onde a atividade imaginativa acaba conferindo expressão e vivacidade para com o dinamismo da psique, existindo nestas vivências simbólicas conteúdos objetivos e subjetivos, ideias pessoais e universais. Por isso, para Jung, a partir do momento que a coisa é conhecida ela está designada a ser apenas um sinal, mas quando nela ainda se mantém diversos significados o símbolo continua vivo, possuindo assim, uma hermenêutica própria provocada também pela enantiodromia, ou seja: “*Tudo o que é humano é relativo, porque repousa*

numa oposição interior de contrários, constituindo um fenômeno energético” (Jung 2011: 87i). Jung exemplifica que diante do símbolo da cruz podem ser encontradas descrições semióticas que a relacionam ao símbolo do amor divino, porém a cruz tem ainda muitos outros significados e os mesmos não esgotam a coisa em si. Como observado por ele: “A maneira como Paulo e a especulação mística mais antiga tratam a cruz mostra que para eles era um símbolo vivo que representava o indizível de *forma insuperável*” (Jung 2011: 487h). É então o símbolo vivo considerado a melhor expressão de alguma coisa, pois não o insere somente no sentido histórico e/ou em interpretações fechadas, mas sim na possibilidade inesgotável do sentido que gera sentidos à vida.

3.2 Os arquétipos e sua influência na vida psíquica

Jung apresenta uma hermenêutica da natureza psíquica que põe em evidência um percurso multifacetado, onde as imagens arquetípicas presentes nos sonhos, nas fantasias, no delírio, etc. ressignificam as manifestações conscientes e inconscientes. E assim ele relativiza o excesso do racionalismo na tentativa de despertar o homem moderno para dimensões adormecidas na relação homem-mundo, homem-simbólico, homem-função transcendente (conceito que abordaremos mais adiante). Para tanto, o conceito de inconsciente coletivo caracterizado como:

[...] parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo, portanto, uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto, desaparecem da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e, portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de complexos, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos. (Jung 2011: 51b)

Portanto, formula a possibilidade de manifestações que colocam o homem com suas funções psicológicas conscientes e/ou inconscientes diante de uma natureza *a priori*, ou seja, diante de possibilidades universais da vida simbólica, além da experiência pessoal. Sendo assim, podemos inferir que conhecemos o arquétipo não de forma direta, mas a partir das experiências simbólicas, das imagens arquetípicas que podem ser cristãs, budistas, misteriosas, intuitivas, etc., mas que trazem conteúdos capazes de serem internalizados e conscientizados. Como explicitado por Jung:

O conceito de *archetypus* só se aplica indiretamente às *representations collectives*, na medida em que designar apenas aqueles conteúdos psíquicos que ainda não foram submetidos a qualquer elaboração consciente. Neste sentido, representam, portanto, um dado anímico imediato. Como tal, o arquétipo difere sensivelmente da fórmula historicamente elaborada. Especialmente em níveis mais altos dos ensinamentos secretos, os arquétipos aparecem sob uma forma que revela seguramente a influência da elaboração consciente, a qual julga e avalia. Sua manifestação imediata, como a encontramos em sonhos e visões, é muito mais individual, incompreensível e ingênua do que nos mitos, por exemplo. O arquétipo representa essencialmente um conteúdo inconsciente, o qual se modifica através de sua conscientização e percepção, assumindo matizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se manifesta. (Jung 2011: 13-14b).

A Psicologia Analítica investiga enfaticamente as possibilidades arquetípicas, estas imagens que encontram variações na consciência individual na qual se manifestam, mas que tem um caráter também universal, um princípio inteligente. Isto sempre na tentativa de fundamentar psicologicamente estes eventos, porém ela encontra nestas investigações sérios problemas epistemológicos, mas como já evidenciado desde a introdução dessa pesquisa, apesar das diversas críticas apresentadas ao pensamento de Jung este problema abrange mesmo o próprio

objeto de estudo desta nova ciência denominada psicologia. Já que: “[...] a Psicologia se acha em uma situação incomoda, se comparada com outras ciências naturais, porque lhe falta uma base fora do seu objeto” (Jung 2011: 173f). Talvez porque até mesmo a ciência psicológica ainda se recusa a lidar com fatos inerentes no dinamismo da psique, com o que de certa forma é incognoscível em si mesmo, faltando-lhe assim o reconhecimento de que: “Quanto mais ela amplia o seu campo de investigação, e quanto mais complexo este último se torna, tanto mais lhe faz um ponto de vista distinto de seu objeto” (Jung 2011: 173f). Para Jung (2011b), isso se deve ao fato da investigação das imagens eternas do inconsciente ainda ser pouco exploradas apesar do fascínio que elas exercem e de serem parte integrante da dinâmica psíquica. É assim que o fenômeno religioso como parte implícita na psique manifesta processos parecidos, pois fica evidente que apesar das fórmulas religiosas tentarem uma sobreposição para com a própria multiplicidade da experiência interior a elaboração do símbolo vivo não se esgota, pois como afirma Jung: “[...] as ideias religiosas na realidade psicológica não se apóiam unicamente na fé, mas se originam também dos arquétipos, cuja “cuidadosa consideração” (*religere!*) constitui a natureza da religião” (Jung 2011: 172f). Porém, Jung chama atenção para o fato das imagens religiosas possuírem uma capacidade de organização e afirma que:

Graças ao labor do espírito humano através dos séculos, tais imagens foram depositadas num sistema abrangente de pensamentos ordenadores do mundo, e ao mesmo tempo são representadas por uma instituição poderosa e venerável que se expandiu, chamada Igreja. (Jung 2011: 17b).

Esta seria a grande contribuição das instituições religiosas, pois ao organizarem padrões para que a ascese espiritual se efetive, elas acabam propiciando espaços externos e internos que ajudam na emergência dos símbolos vivos. Exerce assim, um domínio positivo sobre a consciência coletiva, o que gera certo equilíbrio, mas não se deve esquecer que tem também seu lado negativo, ou seja, o poder de prender os homens aos signos e de promover inflações ao eu. Como o positivo e o negativo se somam para o

surgimento do novo, ela também preserva como patrimônio a experiência de muitos místicos e santos que se propuseram a enfrentar seu estado consciente e inconsciente, e que, portanto, demonstraram que: “O interior do homem é um campo de batalha para dois eus, que ele sente mortalmente hostis um ao outro, um real e outro ideal” (James 1935: 114). Enfim, estes sistemas internos, perpassados pelo mundo externo e vice-versa, são fenômenos de difícil análise, mas de importância ímpar para a psicologia da religião por apresentar: “[...] um caráter pronunciadamente *numinoso*, que poderíamos definir como “espiritual”, para não dizer “mágico” (Jung 2011: 154f). No entanto, como afirma William James em algumas pessoas as ideias religiosas não se tornam o centro da energia espiritual e este centro fica de certa forma inativo, o que pode ser proveniente de uma origem intelectualizada ou de uma inaptidão, mas como constata Jung, a enantiodromia vem de alguma forma mobilizar o que está negligenciado. Por isso: “A psicologia e a religião estão, assim, em perfeita harmonia até este ponto, pois ambas admitem a existência de forças aparentemente fora do indivíduo consciente, que lhe redimem a vida” (James 1935: 138). Em linguagem analítica essa é a forma de atuação dos arquétipos na vida psíquica, pois:

Eles têm uma existência dupla, que Jung apresentou de diversas formas: (1) são cheios de oposições internas, pólos positivo e negativo; (2) são incognoscíveis e conhecíveis através de imagens; (3) são instinto e espírito; (4) são congênitos, ainda que não herdados; (5) são estruturas puramente formais e conteúdos (6) são psíquicos e extrapsíquicos (psicoide). (Hillman 2010: 304).

É com este enfoque analítico tecido durante longos anos, que Jung esforçou-se por compreender os efeitos das representações religiosas na psique buscando averiguar aspectos universais e particulares, encontrados tanto nas religiões orientais, quanto nas religiões ocidentais e fora de ambas, pois sendo a manifestação da alma naturalmente religiosa ela ultrapassa segmentos e crenças, podendo o fenômeno *numinoso* ser observado até mesmo no ateísmo. É então, entre o instinto e o espírito que

os processos energéticos tentam equilibrar os opostos presentes na psique, pois: “Da mesma forma como o arquétipo é, sob certos aspectos, um fator espiritual e, sob outros aspectos, como que um sentido oculto, imanente ao instinto, também o espírito é, como demonstrei bipolar e paradoxal” (Jung 2011: 172f). Por isso, apesar dos perigos, o conhecimento de si mesmo torna-se a tarefa fundamental, ele abre espaço para assimilar conteúdos advindos também do inconsciente coletivo, ampliando assim o nível dos conteúdos consciente, pois: “Os arquétipos só adquirem expressão quando se tenta descobrir, pacientemente, porque e de que maneira eles têm significação para um determinado indivíduo vivo” (Jung 1977: 96). Porém, Jung percebe que a humanidade vem se distanciando deste labor ofertado pela experiência interna, para ele:

O homem moderno não entende o quanto o seu “racionalismo” (que lhe destruiu a capacidade para reagir a idéias e símbolos numinosos) o deixou à mercê do “submundo” psíquico. Libertou-se das “superstições” (ou pelo menos pensa tê-lo feito), mas neste processo perdeu seus valores espirituais em escala positivamente alarmante. Suas tradições morais e espirituais desintegraram-se e, por isto, paga agora um alto preço em termos de desorientação e dissociações universais. (Jung 1977: 94).

Observa-se que sociedades primitivas sofreram este impacto imposto pelo homem moderno, pela era da razão, porém, o próprio homem moderno não consegue perceber que ao negar suas dimensões simbólicas e/ou os fenômenos ditos irracionais e os mitos pertencentes à humanidade a intervenção dos mesmos ressurgem de outra forma. Porque uma unilateralidade foi imposta e a natureza do que se perdeu, ou seja, as forças psíquicas numinosas de alguma forma irão encontrar caminhos de escoamento. Pois como afirma Jung: “O homem contém em si as correspondências do vasto mundo, graças à sua atividade consciente e reflexiva, de um lado, e do outro, graças à natureza instintiva, hereditária, arquetípica que o insere no ambiente” (Jung 2011: 41m). Por isso, símbolos vivos surgem em lugares singulares, mas também universais e devido à experiência subjetiva podem ser

vivenciados superficialmente, já que: “[...] uma das grandes calamidades da vida contemporânea está em as religiões que herdamos insistirem na historicidade concreta dos símbolos” (Campbell 2008: 112). Todavia, como enfatizado por Jung e por Campbell as imagens arquetípicas e/ou o imaginário dos mitos não se enquadram na verdade dos fatos e devido a esta característica, aparecem em todas as religiões do mundo colocando o homem consciente em contato com o inconsciente coletivo. O que demonstra que o arquétipo possui formas *a priori* que atuam na energia psíquica, onde querendo ou não o humano se depara com as multifacetadas manifestações simbólicas, ou seja, com possibilidades de imagens arquetípicas que emergem espontaneamente neste dinamismo desde os primórdios da humanidade. Portanto:

Uma vez que tudo que é psíquico é pré-formado, cada uma de suas funções também o é, especialmente as que derivam diretamente das disposições inconscientes. A esta pertence a *fantasia criativa*. Nos produtos da fantasia tornam-se visíveis as “imagens primordiais” e é aqui que o conceito de arquétipo encontra sua aplicação específica. Não é de modo algum mérito meu ter observado esse fato pela primeira vez. As honras pertencem a Platão. (Jung 2011 86b).

A partir destas premissas até então elucidadas que a psicologia analítica demonstra que a coisa em si não pode ser percebida, o que vem de encontro com a categoria kantiana. Segundo Jung: “O arquétipo é um elemento vazio e formal em si, nada mais sendo do que uma *facultas praeformandi*, uma possibilidade dada *a priori* da forma da sua representação” (Jung 2011: 87b). Os arquétipos não fazem parte da categoria da aprendizagem, eles são energias autônomas, como consegue descrever Jung através deste exemplo comparativo o arquétipo é como o: “[...] sistema axial de um cristal, que pré-forma, de certo modo, sua estrutura no líquido-mãe, apesar de ele próprio não possuir uma existência material” (Jung 2011: 87b). É com este entendimento que a psicologia analítica parte para a análise das imagens arquetípicas na dinâmica psíquica, onde novos estados de organização se tornam possíveis

e estas são perpassadas por fatores das experiências individuais e culturais, mas também se depara com estruturas comuns a humanidade que: “[...] ressurgem espontaneamente em qualquer tempo e lugar, sem a influência de uma transmissão externa” (Jung 2011: 86b). Já que são disposições vivas, não representáveis, o que reforça o caráter *numinoso* no sentido apresentado por Otto e resgatado por Jung, onde o ser em contato com as imagens arquetípicas as experiencia mesmo sem as decodificar racionalmente.

3.3 O processo de individuação em contato com os símbolos

Na teoria Analítica Junguiana, o processo de tornar-se si mesmo pode ser considerado uma dinâmica central que vai se entrelaçando aos outros conceitos com a finalidade de buscar esclarecimentos sobre o fenômeno psíquico. Para especificar o processo do desenvolvimento psicológico do homem, que é influenciado tanto pela vida do inconsciente pessoal quanto do inconsciente coletivo, o que possibilita a construção do seu vir a ser, Jung utiliza o termo individuação, relacionando-o a este contínuo movimento interior que pode levar o homem - juntamente com as influências do mundo externo - a uma profundidade em si mesmo. O sentido é então, fazer seu próprio caminho de forma relacional, buscando tornar-se o que realmente se é neste mundo de infinitas possibilidades. Este caminho pode ser fecundo e profundo como o foi na vida de vários místicos(as), como por exemplo: na vida de Siddharta Gautama, popularmente dito Buda (1997) que viveu no século VI a.C. e só aos 29 anos sai de seu luxuoso castelo descobrindo um mundo de outras realidades, de dor e miséria. Esta outra percepção da vida lhe abre novas possibilidades, estas dão início a uma trajetória existencial voltada para o alcance da iluminação e na vida da Cristã Santa Teresa de Jesus (2001), que viveu no século XVI d.C. deixando a partir de seus escritos, um contato com seu vir a ser, com sua ascese espiritual relatada de forma simbólica, no que ela denominou de moradas, de “Castelo interior”. Como ressalta Otto:

Quem não tiver a sensibilidade interior para a linguagem dos mistérios e para os ideogramas ou termos sugestivos da mística terá a impressão de que essa busca dos budistas pelo “vazio” e pelo “esvaziar-se” da mesma forma como a busca dos nossos místicos pelo nada e pela auto-anulação devem ser uma espécie de loucura, ou seja, o próprio budismo seria um “nihilismo” de mente. Mas, na verdade, o “nada” tanto quanto o “vazio” são ideogramas numinosos do “totalmente outro”. (Otto 2007: 61).

Constata-se que o caminho espiritual passa por uma evolução onde aspectos conscientes e inconscientes, pessoais e coletivos, interagem e muitas vezes a linguagem distinta de ambos gera certa estranheza. Por isso, a lucidez da consciência tem que ser exaltada, pois este contato com o mistério também pode ser trilhado por sérias projeções que acabam acarretando danos irreversíveis ao ser, o que demonstra que a relação do homem com o fenômeno religioso possui tantas facetas quantas são os seres existentes nos diversos continentes. Por isso, a individuação é um caminho árduo: de transformações, de descidas e subidas, um encontrar-se com algo além de si porque abrange aspectos arquetípicos, onde a influência da natureza simbólica é considerada uma interação que ressignificada manifesta uma tendência prospectiva, reforçando assim, a função compensatória existente na vida consciente e inconsciente, porém devido a sua complexidade, Jung afirma que: “o símbolo vivo não pode surgir num espírito obtuso e pouco desenvolvido, pois este se contentará com o símbolo já existente conforme lhe é oferecido” (Jung 2011: 491h). No entanto, como também ressaltado por ele, mesmo que a representação do mundo simbólico tenha uma representatividade empobrecida por parte do sujeito que a vivência, a enantiodromia cumprirá em alguma etapa desta existência seu papel, pois o homem é um ser simbólico por natureza, e: “Só através do símbolo o inconsciente pode ser atingido e expresso; este é o motivo pelo qual a individuação não pode, de forma alguma, prescindir do símbolo” (Jung 2001: 44). Podemos então inferir em linguagem analítica que negar a força do símbolo vivo é tentar recusar uma parte que não fica adormecida, porque independe da vontade

humana para se manifestar. Como afirma Jung: “[...] a numinosidade situa-se inteiramente fora do âmbito da volição, pois transporta o sujeito para o estado de arrebatamento, numa entrega em que a vontade está inteiramente ausente” (Jung 2011: 134f). Portanto, o aspecto numinoso negado ou não está presente e ganha expressão através dos sonhos, das fantasias e das formas de representação religiosa, etc. Ainda reforçando esta ideia:

Religião é - como diz o vocábulo latino *religere* – uma *acurada e conscienciosa observação* daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade. De qualquer modo, tal como o *consensus gentium*, a doutrina religiosa mostra-nos invariavelmente e em toda a parte que esta condição deve estar ligada a uma causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência. Tal é, pelo menos, a regra universal. (Jung 2011: 19d).

Por isso, as convicções religiosas impostas ao processo de individuação acabam se deparando com manifestações inconscientes. Mesmo nos atos repetitivos, na expressão dos sinais, na cultura repassada, na atuação dos complexos que geram projeções diversificadas e na negação da relação com o fenômeno do *numinoso* na psique, de certa forma que a consciência pode ser tomada por manifestações que não consegue decodificar, nem encontrar sentido. E a antinomia existente entre a razão e o irracional, entre os sinais e o símbolo, entre a religião e a religiosidade, entre o mundo físico e o psíquico, acaba sofrendo uma atualização por parte daquilo que o sujeito negou: recalcou como cita Freud não encontrou sentido como fala Viktor Frankl colocou na sombra como menciona Jung. Diante desta multiplicidade, a Psicologia Analítica Junguiana define sistematicamente que a terminologia individuação é:

[...] considerada não apenas por seus méritos práticos como uma teoria de processos psíquicos, mas também em seu contexto histórico, uma espécie de tentativa de resolução do dilema entre ciência e religião que representava a questão maior dos intelectuais da passagem do século. [...] Jung nunca tentou uma prova indutiva do propósito na natureza usando o cálculo estatístico. [...] empregando uma base epistemológica subjetivista ele reivindicou uma evidência empírica indutiva (a evidência do sentimento pessoal) para sua teoria dos arquétipos e para sua teoria da individuação. (Nagy 2003: 254)

Seguindo o pensamento de Kant, sobre a crítica da razão pura, Jung observa que as atividades da psique sempre se deparam com causas materiais e com causas não materiais, cujas representações se enquadram no nível das ideias, onde a aplicação da razão não nos é permitida porque ultrapassa a experiência; ultrapassa a questão de tempo e espaço como evidenciado nas categorias Kantianas e no conceito de sincronicidade apresentado por Jung. É então, observando ideias psicológicas e teleológicas que Jung busca entender o envolvimento delas no fenômeno subjacente a psique, descobrindo que é na compreensão do sentimento subjetivo que se encontra toda gama de símbolos possíveis emergentes no processo de individuação, por isso: “O que devemos fazer é seguir o fluxo natural da energia vital de modo a realizar os objetivos já existentes como “potenciais prospectivos”, em forma *a priori*, porém nascente” (Nagy 2003: 227). E é esta capacidade que o ser tem de estabelecer um diálogo interior a partir da junção do contato estabelecido com o mundo externo e com o oculto de si mesmo, que revela que os processos psicofisiológicos (percepções sensoriais, mecanismos reflexo, etc.) sempre vão se deparar com processos psíquicos mais abrangentes que o remetem a experiências ilimitadas de forma autônoma. Como por exemplo, quando o símbolo vivo transporta o ser para algo além dele mesmo, além do que a sua consciência pode apreender de seu conteúdo, porque nele sempre resta algo de novo a ser emanado. O que demonstra que: “[...] a tentativa de entender

símbolos não se confronta só com o símbolo em si mas com a totalidade de um indivíduo que gera símbolos” (Jung 2011: 270n).

Porém, é preciso estar atento ao fato de que, devido à complexidade da própria forma do homem experienciar o mundo e nele os fenômenos religiosos, o contato com o mundo simbólico pode levá-lo também a uma relação de ações sintomáticas, como evidenciou Freud. Portanto, são derivados de complexos²⁴ emergentes e não da invocação do vir a ser que os símbolos vivos podem invocar, como analisados por Jung que não descarta a primeira hipótese, mas acrescenta novos dados que influenciam a vida simbólica. Estamos então, diante de paradoxos aparentes no processo de individuação, que podemos classificar como símbolo-morto, símbolo-sintoma e símbolo-autoregulador. Sendo que, o símbolo só é morto quando ele não evoca uma ressonância em determinado sujeito, mas pode sair deste estado a qualquer momento quando um complexo é ativado e/ou quando ele é experienciado de forma plena. Por isso, salienta-se que:

[...] na medida que o símbolo é mero sintoma, também falta o efeito libertador, pois não exprime o pleno direito à existência de todas as partes da psique, mas lembra a opressão da antítese, mesmo que a consciência não se dê conta disso. (Jung 2011: 491n).

Em contraparte, através da ação reguladora, a psique pode aflorar os conteúdos conscientes e inconscientes de forma prospectiva - nesta maneira a atuação dos opostos se faz presente, portanto existem fatos positivos e negativos se interagindo - levando o homem a uma mediação que o retira dos sintomas de causa e efeito e o transporta para uma vivência transformadora. Sentido totalmente construtivo para o dinamismo do processo de individuação que sofre influências genéticas, culturais, educacionais e religiosas, mas sempre apresenta algo que em meio a tudo transcende. Segundo Jung, esta capacidade de dar vida ao símbolo exerce na psique uma ação libertadora que integra os opostos em um movimento dialético entre a razão e o irracional,

²⁴ Cabe aqui recordar que para Jung os complexos possuem vida autônoma.

dinamizando assim, a relação do homem com seu centro mais profundo, pois: “[...] quanto maior for o número de conteúdos assimilados ao eu e quanto mais significativos forem, tanto mais o eu se aproximará do si-mesmo, mesmo que esta aproximação nunca possa chegar ao fim” (Jung 2011: 36e). Dessa maneira a “morte” do mundo simbólico representa também um desenvolvimento em estagnação, um processo de individuação não paralisado, porque isto não acontece, mas superficial, sem maiores plasticidades, o que requer um retorno aos eventos internos. Como afirma Wilhelm:

Quando o sentimento é tocado e se exterioriza diretamente, o homem nasce como ser vivente originário. Este ser vivente encontra-se desde a sua concepção até o nascimento em seu verdadeiro espaço. Assim que o toque da individuação entra no nascimento, o ser e a vida dividem-se em dois. Desde este momento - se a maior tranquilidade não for alcançada - ser e vida não tornam a encontrar-se. (Wilhelm 2001: 99).

Por isso, estar no cosmos é pertencer a um intenso dinamismo que requer de nós não só uma interação, mas uma profunda interação-decodificação de si mesmo, possível para aqueles que procuram interagir com o que está em sua mente, em volta *expressões coletivas* e com seu complexo mundo interior *expressões autônomas*. Pois, seguir com autenticidade o caminho da individuação implica compor a própria história, tendo consciência que ela só conduz a certa totalidade se o medo dos conteúdos mais profundos for vencido constantemente, isto porque o ser é e sempre será algo inacabado, mas: “[...] cada um de nós tem um mito individual que nos guia, o qual podemos conhecer ou não. Era esse o sentido da pergunta de Jung: qual é o mito pelo qual estou vivendo?” (Campbell 2008: 111). O que nos move e quais são as projeções que dificultam a trajetória do tornar-se si mesmo? Para descobri-las, Jung pontua que o sujeito precisa conhecer as forças internas e externas do seu próprio processo existencial; só assim, o ser particular torna-se também coletivo sem se compartimentar, porque se põe em contato com a vida, com os

símbolos nela presentes. Reflete sobre eles, os tornam vivos na grande interlocução da consciência com o inconsciente, na vivacidade das manifestações oníricas como, por exemplo, nos sonhos, para em síntese poder dizer que ser e vida agora pertencem ao *Unus Mundus*, pois:

Conforme essa opinião, tudo o que há de separado ou diferente pertence a um e mesmo mundo, que, entretanto, não cai sob os sentidos, mas representa um postulado, cuja probabilidade é corroborada pelo fato que até agora ainda não conseguiu algum outro mundo, no qual fossem invalidadas as lei naturais conhecidas por nós. (Jung 2011: 363s).

Estamos então diante de uma: [...] realidade unitária subjacente à dualidade psique e matéria. Nessa realidade unitária, encontram-se as precondições arquetípicas que vão determinar o fenômeno empírico, seja ele físico ou psíquico. (Aufranc 2006: 11). O que demonstra uma dissolução entre as ciências da natureza e as ciências humanas, fato culminante ao processo de autoconhecimento, já que: “A individuação coincide com o desenvolvimento da consciência que sai de um *estado primitivo de identidade*” (Jung 2011: 469h). Ela tende a culminar em uma realização mais genuína, não só das qualidades pessoais e coletivas do ser humano, mas de sua participação no cosmo em constantes transformações e interações com o *numinoso*.

3.4 Aspectos da função transcendente

Jung ao enveredar-se no estudo do dinamismo do inconsciente descobre que a psique possui também uma função transcendente. Nosso estado consciente e inconsciente atua de forma compensatória na tentativa de unificar o que se encontra obscuro, e é justamente nesta dinâmica que a força desta função proporciona à alma possibilidades de aproximação com o *numinoso*, pois ela:

[...] representa uma função que, fundada em dados reais e imaginários ou racionais e irracionais, lança uma ponte sobre a brecha existente entre o consciente e o inconsciente. É um processo natural, uma manifestação de energia produzida pela tensão entre os contrários, formado por uma sucessão de processos de fantasia que surgem espontaneamente em sonhos e visões. (Jung 2011: 92i).

Percebe-se, que a partir da estruturação deste conceito, os símbolos podem ser percebidos como um dos principais agentes psicodinâmicos que ao ganharem tónus afetivo, alteram o estado das coisas, ou seja, transformam o ser humano em *outro-en*. Mas este tornar-se *outro* através das experiências vividas, não anula o ser anterior e o ser posterior, pois o homem encontra no processo de individuação - que está intrinsecamente vinculada a esta função transcendente - um longo caminho, onde o conhecimento apreendido da consciência não é suficiente para se chegar a hipóteses subjetivas e concretas dele mesmo. Já que sua consciência sofre constantemente influências do inconsciente pessoal e dos processos autônomos do inconsciente coletivo, que é carregado de símbolos arquetípicos. Por isso, Jung faz questão de enfatizar que:

Por “função transcendente” não se deve entender algo de misterioso e por assim dizer supra-sensível ou metafísico, mas uma função que, por sua natureza, pode-se comparar com uma função matemática de igual denominação, e uma função de números reais e imaginários. A função psicológica “transcendente” resulta da união dos conteúdos conscientes e inconscientes. (Jung 2011: 13f).

Mediante estes aspectos apresentados na dinâmica desta função, Jung vai buscar compreender o que se passa na mente dos seres humanos: nos sonhos, nas crenças, nos mitos, na forma relacional dos povos primitivos e da sociedade de sua época em relação as manifestações do *numinoso*. Enfim, pesquisar como já mencionado, sobre o porquê do homem ter se distanciado tanto dos acontecimentos naturais e do seu sentido simbólico. Pois, para Jung: “Nossa fé teme a ciência e também a psicologia, e desvia o

olhar da realidade fundamental do numinoso que sempre guia o destino dos homens” (Jung 2011: 273n). Esta perda é compensada pelas manifestações da vida simbólica inconsciente, dessa maneira:

Os símbolos como significantes do arquétipo indicam as etapas do processo sintético-individuativo. Nesta acepção, o símbolo permite a evolução do homem no plano consciencial, enquanto vem a prospectar - mediante o análogo do objetivo do instinto - a possibilidade de síntese entre natureza e cultura. Esta concepção se insere na corrente hermenêutica que assume o símbolo no significado de “dissimulação” e “substituição”. Os símbolos arquetípicos exprimiriam, ao lado das temáticas comuns ao gênero humano, as temáticas relativas a diferentes organismos socioculturais que estruturam os vários mitos familiares, regionais e nacionais. (Pieri 2002: 459).

Os símbolos possuem então caráter individual, cultural, social e universal. E com esta natureza abrange características específicas que afetam a subjetividade humana através de diversas manifestações impostas no dinamismo da função transcendente. Para tanto, os sonhos, o ato criativo, a arte, a música, os mitos, as lendas, as produções científicas, os templos religiosos, etc. ajudam de forma plural, nas compensações particulares e coletivas. A função transcendente tem então os símbolos religiosos como mediadores que podem conduzir a humanidade a uma consciência mais ampliada, já que é uma função que mobiliza as formas de expressão do vivido e não deve ser confundida com O Transcendente. Sua finalidade é a de integrar os opostos, o que pode colocar o sujeito em crise para que um novo estado de organização possa surgir.

Entretanto, toda transformação da energia psíquica necessita que o Eu participe e tome consciência do que permanece oculto, para que esta intensa atividade psíquica possa promover no mais profundo do ser um despertar da consciência. É assim que um *símbolo morto* pode sair da condição de sinal e ser transportado para uma dimensão simbólica de profunda subjetividade relacional com o *numinoso*. Vários são os exemplos em que o processo

curativo do corpo não ocorreu com a intervenção de medicamentos, mas ocorreu somente quando o sujeito ressignificou o que estava somatizando, através de técnicas de expressão, imaginação ativa e/ou através de uma experiência de fé. Podemos então perguntar se foi a alma que fez a intervenção? Ou mais especificamente que fenomenologia psíquica está atuando neste fenômeno? É mais importante tentar encontrar apenas hipóteses racionais, ou é mais importante entender as manifestações desta psique com todos os nossos sentidos, inclusive com a intuição? Provavelmente, o fenômeno supracitado possui mais de uma característica atuando e não pode ser analisado como eventos estanques da psique, onde ora o corpo biológico atua, ora a mente atua e ora a alma se manifesta. Nos escritos diversos do primeiro volume do livro *A vida simbólica* é enfatizado que:

Em geral parece que o coração possui uma memória mais confiável daquilo que convém à psique do que a cabeça; esta tem sempre uma tendência mórbida a levar uma existência “abstrata” e facilmente esquece que sua consciência se apaga no instante em que o coração se recusa a trabalhar. (Jung 2011: 330n).

É importante ressaltar que a citação não é uma apologia à manifestação da função sentimento ou da alma inconsciente - principalmente porque alma tem aqui o sentido empregado por Jung como já enfatizado - mas sim, um chamado para darmos mais atenção à manifestação dos opostos, a sua forma acausal e a enantiodromia que pode ocorrer no processo de individuação. Se nossa consciência não tentar entender os símbolos trazidos pelo nosso mundo inconsciente - que traz conteúdos subjetivos, coletivos e autônomos - e preferir negar esta parte a ser analisada, os *símbolos vivos* podem se tornar *símbolos mortos*. Nesta experiência, o não se confrontar com a persona²⁵, pode impedir o sujeito de

²⁵ Subpersonalidade artificial, máscaras usadas como proteção/adaptação nos relacionamentos sociais o que dificulta a visibilidade da pessoa tal como ela é, já que ela se apresenta com diversas facetas. Para o analista junguiano Stein (2006: 10) ela é “a pele psíquica entre o ego e o mundo”.

avançar em águas mais profundas do seu si mesmo. Isto não impede o fluir do processo de individuação, mas a função transcendente, que depende de uma atitude da consciência para uma nova organização do caos psíquico, fica oculta, clamando para emergir, para quebrar este medo das manifestações mais internas, pois a individuação pressupõe passagens e integrações que ajudam na autorealização, e esta se compõe através das experiências negativas e positivas, nos símbolos que evocam algo além do simplesmente manifesto. É esta dinâmica que torna a experiência do *homo religiosus* um fenômeno a ser aprofundado também pela psicologia, pois ela evoca uma observação cuidadosa do si mesmo, uma nova leitura da vida que sofre influências diretas do universo psíquico.

3.5 O si-mesmo como arquétipo central da psique

Para Jung, a psique tem uma pré-disposição adaptativa, onde um sistema auto-regulador procura promover maior integração entre o mundo consciente e inconsciente, entre o eu e o si-mesmo (*Self*), entendendo que: “O si-mesmo, em sua totalidade, se situa além dos limites pessoais e quando se manifesta, se é que isto ocorre, é somente sob a forma de um mitologema religioso” (Jung 2011: 44e). Por isso, as disposições humanas são atravessadas por diversos fatores oníricos, onde a dinâmica dos pares de opostos encontra-se atuante para que uma nova atitude até então, ignorada pelo ego, seja criada, sem que o eu perca seus limites racionais, pois aspectos intelectuais e de valor afetivo são necessários nesta dinâmica de estruturação da personalidade e quando este processo sofre um desequilíbrio um estado de inflação pode colocar o eu em sérios perigos. Porém:

[...] se o indivíduo conseguir reconhecer o inconsciente a modo de fator codeterminante, ao lado do consciente, vivendo do modo mais amplo possível as exigências conscientes e inconscientes (isto é, instintivas), então o centro de gravidade da personalidade total deslocar-se-á. Não persistirá no eu, que é apenas o centro da consciência, mas passará para um ponto por assim dizer virtual, entre o

consciente e inconsciente: o si-mesmo (*Selbst*). (Jung 2011: 52).

Para enfatizar esta dinâmica do si-mesmo que foge do domínio pessoal, Jung utiliza-se de conceitos próprios, onde o processo de desenvolvimento psicológico pode ser compreendido como um contínuo vir a ser que entra em confronto com as partes que estão impedindo o desenvolvimento psicológico, ou seja, é necessário que o ser humano passe por um enfrentamento com a sombra (parte inferior da personalidade), uma integração da Sízígia: anima e animus (figura anímica masculina presente na mulher e o feminino presente no homem, por isso sua manifestação está na parte interna) e por uma conscientização de suas personas (máscaras sociais)²⁶. Enfim, todos os conceitos nos remetem à compreensão de que todo complexo exerce na psique um tônus também afetivo e, portanto, precisa encontrar certo equilíbrio para que o mesmo não proporcione uma inflação do eu tornando perigoso o que a princípio era inofensivo no processo de individuação. Importante compreender também que estas funções complementares não devem ser reconhecidas como um reservatório que pode emergir a qualquer momento, mas como algo dinâmico que deve ser explorado e analisado também no nível da capacidade adaptativa inerente aos seres humanos.

É seguindo esta interpretação que Jung sempre procura ressaltar que: “[...] um conteúdo só pode ser integrado quando seu duplo aspecto se tornar consciente e o conteúdo tiver sido apreendido no plano intelectual, mas em correspondência com seu valor afetivo” (Jung 2011: 44-45e). Porém, nos alerta que esta combinação é muitas vezes difícil, porque normalmente intelecto e sentimento se repelem, mas são necessários para a orientação da

²⁶ A compreensão destes conceitos junguianos na dinâmica psíquica é de extrema importância para o avanço dos níveis da consciência, porém devido à estrutura do presente estudo não temos como aprofundá-los. Mas assim, como a Persona os conceitos sombra, anima e animus são utilizados por Jung como forma de se definir complexos funcionais que proporcionam uma crise no processo de individuação e que em diversos momentos necessitam da intervenção de um terceiro elemento atuando nos pares de opostos para que a integração ocorra. Importante salientar também que anima e animus está vinculado a camadas mais profundas da psique (inconsciente coletivo) e ajudam o sujeito a ter uma experiência mais plena de si mesmo.

consciência do eu rumo à totalidade que: “[...] à primeira vista, não parece mais do que uma noção abstrata (como a anima e o animus), contudo é uma noção empírica, antecipada na psique por símbolos espontâneos e autônomos” (Jung 2011: 45e).

Totalidade é então entendida com objetividade e não está relacionada à metafísica, pois para Jung: “Verdades psicológicas não são conhecimentos metafísicos. São, pelo contrário, modos [*modi*] habituais de pensar, de sentir e de agir que se revelam úteis e proveitosos á luz da experiência” (Jung 2011: 40e). Por isso: “Não é um conteúdo do ego consciente; antes, o ego deve ser concebido como um conteúdo do si-mesmo. Embora desconhecido seus efeitos podem ser vivenciados” (Nagy 2003: 234). Já que, psicologicamente, possuímos o que teve, tem e terá em nós alguma ressonância, portanto, encontra nos valores objetivos e afetivos critérios importantíssimos para o entendimento da energia psíquica que também se relaciona indiretamente com fenômenos não conscientes, nesta tentativa de união entre os opostos. Onde o tônus afetivo é também ressaltado como fator de valoração e unicidade das experiências que conduzem a totalidade, portanto: “A psicologia é a única ciência que precisa levar em conta o fator *valor* (isto é, o sentimento), pois é ele o elemento de ligação entre as ocorrências físicas e a vida” (Jung 1977: 99). Mediante o estudo destas ocorrências, Jung observou que o si-mesmo apresenta experiências além do tempo e espaço o que o leva a formular mais tarde o conceito de sincronicidade evidenciando que:

Foi Einstein que me deu o primeiro impulso para pensar numa possível relatividade do tempo e espaço e de seu condicionamento psicológico. Mais de 30 anos depois desenvolveu-se, a partir desse impulso, minha relação com o físico e professor W. Pauli e minha tese da sincronicidade psíquica. (Jung 2002: 280).

Ele observou que a física moderna e a psicologia analítica chegaram a fronteiras similares, porém reconhecia o perigo de se contrapor ao pensamento causal, que sai da probabilidade para analisar eventos sincrônicos, onde a psique por possuir uma

estrutura psicoide não fica limitada as condições de tempo e espaço, portanto:

A psique, definida por Jung como quaisquer conteúdos ou percepções que sejam, capazes, em princípio de tornar-se conscientes e ser afetados pela vontade, inclui a consciência de ego, complexos, imagens arquetípicas e representações de instintos. Mas o arquétipo e instinto *per se* deixam de ser psíquicos. Situam-se num contínuo com o mundo físico, o qual, em suas profundidades (como exploradas pela física moderna), é tão misterioso e “espiritual” quanto a psique. Ambos se dissolvem em pura energia. (Stein 2006: 185).

Nesta forma de pensar, evidencia-se que psique e matéria se relacionam sincronicamente, ou seja, um evento físico pode coincidentemente, de forma acausal, se cruzar com um evento psíquico arquetípico e somente entrarem na relação de espaço e tempo quando tornarem-se um fato consciente, ou seja, quando o rebaixamento da consciência deixar de ocorrer. Por isso: “Para Jung, o inconsciente desafia as categorias Kantianas de conhecimento e suplanta a consciência no tocante à amplitude do saber possível. Por outras palavras, no inconsciente conhecemos muitas coisas que não sabemos que sabemos” (Stein 2006: 187). Ou seja: “Se sabemos coisas que estão além da nossa possibilidade consciente de conhecimento então existe em nós um conhecedor desconhecido, um aspecto da psique que transcende as categorias de tempo e espaço. [...] Isso seria o si-mesmo” (Stein 2006: 188). Enfim, o si-mesmo é considerado o arquétipo central da psique ele: “[...] 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 a ele” (Jung 2011: 129k). Pois, na evolução do mundo e de nós mesmos, temos ecos de Deus, por isso surgem tantas analogias, mas algumas se aproximam da totalidade. Segundo Leonardo Boff: “A evolução caminhou para produzir o ser humano, e a humanidade evoluiu para gerar o *assumptus homo* (o homem assumido pela divindade) Jesus de Nazaré. Nele se deu o encontro da ascensão cósmica com a descensão divina” (Boff 2008: 37). Jung ao buscar analogias para

esclarecer o conceito de si-mesmo ressalta Cristo como uma analogia bem próxima, pois: “Não se trata, aqui, bem entendido, de um valor atribuído artificial ou arbitrariamente, mas de um valor coletivo, efetivo e subsistente por si mesmo, que desenvolve a sua atividade, quer o sujeito tome ou não conhecimento dele” (Jung 2011: 41). Nele e através dele, tudo converge para um centro atuante onde a consciência de si mesmo se amplifica.

3.6 Jesus Cristo como símbolo do si-mesmo

Jung em seu livro *Aion - Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo* ao abordar a imagem arquetípica de Cristo lança uma grande pergunta para os psicólogos modernos: “*é o si-mesmo um símbolo de Cristo, ou Cristo é um símbolo do si-mesmo?*” (Jung 2011: 63e). No entanto, apresenta argumentos que enfatizam que ele procurou: “mostrar como a imagem tradicional de Cristo engloba as características de um arquétipo, que, no caso, são idênticas às do si-mesmo” (Jung 2011: 64e). Pode-se perceber que Jung ao decorrer de sua obra vai criando uma hermenêutica da psique onde tenta reconciliar a objetividade com a subjetividade, a integração dos opostos é também enfatizada causando uma ruptura com o pensamento dual, onde o isso ou aquilo é substituído por um pensamento adaptativo de integração e compensações que levam a pré-disposições funcionais de organização.

Outro fator relevante é que a existência do mitológico e do real na experiência humana tem sempre carga emocional e é de extrema importância para o processo de individuação *tornar-se o que se é*, já que o objetivo e o subjetivo sempre se misturam nas relações intrapessoais e interpessoais perpassadas por predisposições herdadas ou não, que podem ser analisadas nos estudos comparativos e internalizadas na própria energia psíquica, pois Jung considera que: “Não somos nós que inventamos o mito, é ele que nos fala como “Verbo de Deus” (Jung 1961: 294). Fala-nos na história e nós fala em nossos contrários, por isso no Cristianismo: “Falamos necessariamente de Cristo, porque Ele é o mito ainda vivo de nossa civilização. É o herói de nossa cultura, o qual, sem detrimento de sua existência histórica, encarna o mito do homem

primordial [*Urmensch*], do Adão mítico” (Jung 2011: 51e) Portanto, ocupa também uma posição psicológica central na dinâmica psíquica, onde os eventos reais ou não apresentam algo de subjetivo a ser analisado, pois expressões culturais e históricas, sonhos e fantasias, imagens e alucinações são representações da multiplicidade da dinâmica psíquica que evoca o ser de interioridade que nos tempos modernos necessita voltar a si mesmo, para tanto:

Se um homem quiser alcançar a serenidade e aquela harmonia interior que, para Jung, passou a ser meta suprema da vida, ele deverá redescobrir aqueles aspectos de si mesmo que tinham sido negligenciados; e, para conseguilo, exige-se o sacrifício parcial da própria função ou atitude que o serviu bem e lhe acarretou sucesso nos anos anteriores. Assim, tanto o indivíduo cioso de poder como o intelectual precisam corrigir o seu desenvolvimento unilateral. (Storr 1973: 84).

É neste sentido que Jung enfatiza que devemos assumir uma atitude ampla em relação aos fatores relacionais do mundo externo com o mundo interno, já que: “O Reino de Deus não vem ostensivamente. Nem se poderá dizer: ‘Está aqui’ ou: ‘está ali’, porque o Reino de Deus está no meio de vocês” (Lc 17, 20-21). Esta e outras citações Bíblicas vão enfatizar que conhecer a si mesmo é se deparar com imagens do criador e não com o Criador. Para Jung, estas máximas que perpassam a humanidade precisam ser elaboradas também na dimensão do psicológico que esbanja a força dos contrários. Portanto, se o ser humano não se relaciona diretamente com o Sagrado, mas com suas diferentes manifestações, ou seja, com sua *Imago Dei*, e não com sua totalidade Divina, pois isso seria uma aniquilação ao eu, como isso se efetiva no evento Jesus Cristo? Jung caracteriza a posição psicológica do símbolo de Cristo, dizendo que: “*Cristo elucida o arquétipo do si-mesmo*” (Jung 2011: 52e). Para chegar a tal hipótese, Jung vai discordar de alguns aspectos sobre a *Imago Dei*, encarnada em Cristo, apresentada por figuras importantes do Cristianismo que negligenciam partes que na compreensão de Jung mereceriam ser

assumidas e integradas. Um dos argumentos refere-se à doutrina do *Privatio Boni*, já anunciada em Orígenes que coloca o mal não substancial, portanto um bem apenas reduzido, uma carência de perfeição onde a figura dogmática de Jesus Cristo histórico é vista sem mácula. “Sem o lado noturno da natureza psíquica” (Jung 2011: 62o). Segundo Jung:

Se reconhecemos um paralelo da manifestação psicológica do si-mesmo na figura tradicional de Cristo, o Anticristo corresponde à sombra do si-mesmo, isto é, à metade obscura da totalidade do homem, que não deve ser julgada com demasiado otimismo. [...] a noção psicológica do si-mesmo que deriva, por um lado, do conhecimento do homem total e por outro, se apresenta espontaneamente nos produtos do inconsciente sob a forma de uma quaternidade arquetípica ligada por antinomias internas, não pode fechar os olhos para a sombra pertencente à figura luminosa e sem a qual ela não terá corpo e nem um conteúdo humano. (Jung 2011: 39e).

Na história da humanidade, o mal e o Anticristo são expressões figurativas que incomodam a compreensão humana, mas que possui em si uma lei psicológica atuando, não a parte como privação, mas como uma tensão verdadeira não causal, pois ambos, Cristo e Anticristo tem valor coletivo, ilustram o si-mesmo com todas as implicações da luminosidade e do tenebroso, pois: “A luz e a sombra formam uma unidade paradoxal no si-mesmo empírico” (Jung 2011; 39e). Porém: “Na concepção cristã, pelo contrário, o arquétipo em questão está irremediavelmente dividido em duas metades inconciliáveis, porque o resultado final conduz a um dualismo entre o Reino celeste e o mundo de fogo da condenação” (Jung 2011: 58e). O que nos leva ao seguinte questionamento: se todo mal provém do homem e este é a imagem e semelhança de Deus, como podemos ter então, um juízo relacional, existencial para este fenômeno do mal na natureza psíquica?

Em livros recentes de lógica, faz-se distinção entre duas ordens de indagação tocantes a alguma coisa, seja ela qual

for. Primeira, qual é a sua natureza? Como veio a existir? Qual é a sua constituição, sua origem, sua história? E, segunda, qual é sua importância, sua significação, seu valor? A resposta à primeira pergunta é dada num juízo ou proposição existencial. A resposta à segunda é uma *proposição de valor*, que os alemães denominam *Werthurtheil*, ou que nós, se o quisermos, podemos denominar *juízo espiritual*. Não é possível deduzir imediatamente um juízo do outro. Eles procedem de preocupações intelectuais diversas, e a mente só as combina formando-as primeiro separadamente e adicionando-as depois à outra. (James 1935: 16).

Poderíamos pensar apenas na natureza destes dois fenômenos que impõem na existência cósmica uma dança, porém não se trata aqui de uma análise de quem é preponderante o bem ou o mal, pois para a psicologia o que interessa é que são energias atuantes no psiquismo e que já demonstraram ao longo da história suas atuações coletivas e demonstram em cada ser sua atuação subjetiva, portanto, o mal não pode ser compreendido como algo sem importância ou apenas ser focado sobre um determinado ponto de vista, seja ele científico ou não, pois são as tensões de ideias que geram novos pensamentos, são as simples experiências que nós remetemos a experiências mais fundantes e é através da história que o homem vem escrevendo suas formas de experienciar o Sagrado e o profano. Isto demonstra que tratar deste assunto do evento Jesus Cristo no âmbito do psiquismo para Jung é perceber que:

[...] existe uma tendência a priori no sentido de dar preferência ao “bem”, e isto através de todos os meios próprios e impróprios de que se dispõe. Por isso, aferrando-se à doutrina da “*privatio boni*”, a Metafísica cristã expressa a tendência de aumentar cada vez mais o bem e de diminuir o mal. A “*privatio boni*”, pode ser, portanto, metafisicamente verdadeira. Mas, de minha parte, não ousou formular nenhum juízo a este respeito. Devo apenas insistir que, no campo de nossas experiências, o branco e o preto, a luz e as trevas, o bem e o mal são pares de contrários, sendo que um sempre pressupõe o outro. (Jung 2011: 64e).

A psicologia analítica no seu ato de conhecer o dinamismo psíquico concebe a importância da diferenciação adquirida em relação aos opostos. O si-mesmo num sentido psicológico exprime a soma dos conteúdos conscientes e inconscientes, os aspectos luminosos e obscuros. Por isso, a imagem de Cristo está também integrada no Jesus Cristo histórico, crucificado entre dois malfeitores e no Cristo perfeito que englobam características do arquétipo do si-mesmo. Seguindo estas premissas, Jung considera Jesus Cristo como um símbolo do si-mesmo e enfatiza que esta constatação não está relacionada à fé, mas ao âmbito da pesquisa científica que de certa forma se abre a várias contestações, até mesmo porque como ciência, sempre analisará os fenômenos observados a partir de um ponto de partida. Onde mesmo que ele se entrelace a outros saberes nunca chegará à totalidade do fenômeno observado, pois existe uma parte transcendente no evento Cristo que não é objeto de nenhuma ciência. Por isso, mediante ao que a psicologia analítica apreende, pode-se dizer que:

[...] se alguém se sente inclinado a considerar o arquétipo do si-mesmo como agente real e Cristo, portanto, como símbolo do si-mesmo, não deve esquecer que há uma diferença básica entre *perfeição* e *inteireza*; a imagem que temos de Cristo é relativamente perfeita (pelo menos é isto o que se tem pensado), ao passo que o arquétipo (enquanto o conhecemos) indica inteireza, mas está longe de ser perfeito. O arquétipo é um paradoxo; é uma afirmação sobre o indescritível e o transcendental. (Jung 2011: 64e).

O arquétipo é também uma das formas de compreender as complexas interações do homem como ser cósmico. Sendo assim, pode-se inferir que o assunto não se esgota, o homem está inserido nesta dinâmica existencial, onde é afetado pelo mal e pelo bem, tanto em sua vida cognitiva quanto afetiva, pessoal e coletiva. O que não se pode perder de vista é que a busca pela perfeição, por uma identificação com o Divino sempre perfeito é uma aspiração humana que pode levá-lo a inteireza, se o mesmo tiver em si a consciência de que: “Não faço o bem que quero, e sim o mal que não quero” (Rom 7, 19). Ou seja: “A perfeição não é humana. Os

seres humanos não são perfeitos. O que nos desperta o amor - eu disse amor, não lascívia - é a imperfeição do ser humano” (Campbell 2008: 102). É diante destas antinomias que a psicologia profunda de Jung pontua que o homem precisa se abrir para a arte do autoconhecimento, pois tem em si condições que sempre o impedirá de chegar à almejada perfeição, mas que como energia psíquica em si existente precisa ser integrada, melhor refletida e experienciada para que a mesma o conduza a uma inteireza. Reflexão que cabe também ao ser que cultiva seu intelecto, pois ao buscar conhecer o fenômeno humano a consciência da transdisciplinaridade é primordial para que este complexo conhecimento seja apenas amplificado. Já que entre a dinâmica do bem e do mal cabe ao Psicólogo analisar as ideias que surgem ao longo da humanidade e estas são diversificadas, ou seja, estas explicações surgiram normalmente de determinados pontos de vista como a *Privatio Boni* e, portanto, não alcançam o vasto mundo da experiência humana. Como afirma Jung:

A natureza humana é capaz de uma maldade sem limites e as ações más são tão reais quanto as boas, tão vasto é o campo da experiência humana; o que significa que é de forma espontânea que a alma emite julgamento decisivo. No âmbito da psicologia ignora-se sinceramente o que prepondera no mundo: se o bem ou o mal. Espera-se apenas que seja o bem, isto é, aquilo que nos parece conveniente. Pessoa alguma jamais teria condições de definir o que é o bem de modo geral. Nenhum conhecimento claro da relatividade e da caducidade do juízo moral é capaz de nos livrar desta limitação. (Jung 2011: 70e).

Ciente desta impossibilidade, Jung buscou compreender a dinâmica dos processos conscientes e inconscientes, demonstrando os perigos da unilateralidade. Por isso, com relação à atuação do bem e do mal, ele buscou enfatizar que é: “[...] necessário que o homem não feche os olhos para o perigo do mal que está à espreita dentro dele mesmo” (Jung 2011: 70e). Somente a partir deste diálogo tensional, a psique sofre as metamorfoses

necessárias para manter a saúde psíquica, onde o entendimento dos complexos, instintos, sonhos, imagens arquetípicas, fatores culturais, crenças, repetições, doenças somáticas e psicopatológicas, transformações e mutações dos símbolos religiosos, etc.; o ajudam na compreensão do si mesmo, ou seja, ajudam a entender que mundo primitivo e mundo moderno fazem parte de um mesmo fio condutor e este é perpassado pela soma dos conteúdos conscientes e inconscientes perceptíveis na antinomia. Jung apresenta então esquemas quaternários: o único/eterno e o singular/universal, o bom/mal e o espiritual/material, demonstrando que a dinâmica psíquica sempre inclui o luminoso e o obscuro no mistério de unificação. Neste mistério de unificação, também menciona que:

Jesus é, por conseguinte, o paradigma da ressurreição da terceira filiação, a qual representa o gênero humano que permanece mergulhado nas trevas. Ele é o *éso ánthropos pneumatikós*, o homem espiritual interior. É também uma correspondência completa da triconomia, porque Jesus, o filho de Maria, representa o homem encarnado. [...] Esta triconomia da figura do *Anthropos* corresponde exatamente, de um lado, às três filiações do Deus sem essência, e do outro, a divisão tripartida da natureza humana. (Jung 2011: 83e).

Devido à amplitude deste tema sobre a imagem arquetípica de Cristo, verifica-se que ele merece ser aprofundado não só na obra de Jung, mas nas diversas áreas científicas que se debruçam sobre o fenômeno do Sagrado e do profano. Pois este evento do Jesus Cristo de Nazaré é uma força que vem se perpetuando historicamente há mais de 2000 mil anos e porque não como parte da ideia de Deus desde a criação. Jung deixa então ressoando em nós psicólogos modernos esta pergunta que continua merecendo maiores aprofundamentos: “[...] é o si-mesmo um símbolo de Cristo, ou Cristo é um símbolo do si-mesmo?” (Jung 2011: 86e). Outra pergunta que também merece atenção é sobre a representatividade de Maria nesta história? Para Jung: “A *Assumptio Mariae* significa uma preparação, não apenas para a divindade de

Maria, mas também para a quaternidade” (Jung 2011: 79o). Na estrutura desse estudo, não temos como aprofundar o tema; a intencionalidade então é de lançar argumentos investigatórios para novas pesquisas, bem como também demonstrar uma parte das interpretações psicológicas empreendidas por Jung a respeito do Cristianismo.

3.7 O conceito de Deus na teoria Junguiana

No pensamento de Jung, Deus figura nesta parte coletiva da psique e não se apresenta subjetivamente como um substituto do pai terreno como vimos na psicanálise, mas como uma realidade psíquica inescapável, que advém de conteúdos *a priori*, além da experiência. Portanto, imagens autônomas afetam o sujeito independente de seu querer. Como afirma Otto o sentimento do *numinoso*: “[...] eclode do “fundo d’alma”, da mais profunda base da psique” (Otto 2007: 151). Advém de conteúdos conscientes e inconscientes, possuindo uma fonte oculta que não pode ser negada, sendo aqui importante salientar que o fato de Jung relacionar Deus à manifestação inconsciente:

[...] não implica que aquilo que se chama inconsciente venha a ser idêntico a Deus ou a ocupar o lugar de Deus. O inconsciente é somente o meio do qual parece brotar a experiência religiosa. Tentar responder qual seria a causa mais remota desta experiência fugiria às possibilidades do conhecimento humano, pois o conhecimento de Deus é um problema transcendental. (Jung 2011: 55m).

E a psicologia analítica não tem a preocupação e nem a pretensão de comprovar a existência de Deus, pois para Jung o homem jamais será capaz de conseguir uma prova empírica sobre o transcendente, o que existe são ideias e sentimentos sobre o ser divino, portanto: “O conceito de Deus é simplesmente uma função psicológica necessária, de natureza irracional, *que absolutamente nada tem a ver com a questão da existência de Deus*” (Jung 2011: 83i). Sendo assim, mais uma vez Jung exclui o ponto de vista metafísico e teológico, bem como também abre fendas para averiguar uma

experiência não *a posteriori*, mas sim *a priori*. Pois: “[...] de fato, a nossa inteligência - por aguda que seja - [...] não pode chegar a compreender a Deus; pois Ele mesmo disse que nos criou à sua imagem e semelhança” (Ávila 2001: 441). O caminho seria então analisar essas diversas categorias e faces de Deus que afetam diretamente e indiretamente a psique, pois a via da razão é apenas uma das vias que conduz o homem a experiências mais aprofundadas de si mesmo. Conclui-se então que: “Deus é uma realidade social, psíquica, etc.: no sentido de que nenhum sociólogo ou psicólogo, seja ele radicalmente ateu, não pode negar que a idéia de Deus exerce uma função social e psicológica à maneira de uma realidade” (Gesché 2004: 36). A pertinência desta afirmação vem de encontro com as ideias de Jung, pois os efeitos do *numinoso* na psique estão acima da razão, onde através das imagens arquetípicas impostas no dinamismo da vida inconsciente o homem percorre o caminho do si mesmo. O *numinoso*, portanto, pode então ser analisado nas diversas formas de expressão que provém das crenças, das manifestações arquetípicas. Pois:

Seria desejável que cada um se conscientizasse que, ao falar de Deus ou dos deuses, está-se falando de imagens discutíveis do domínio psicoide. A existência de uma realidade transcendental é decerto evidente em si, mas é difícilimo para a nossa consciência construir os modelos intelectuais que deveriam ilustrar a “coisa em si” de nossas percepções. (Jung 2011: 379l).

No entanto, a consciência humana vem ao longo dos tempos tentando defini-lo, deuses foram e continuam sendo criados, um único Deus verdadeiro também já foi ressaltado, teorias psicológicas como a psicanálise o colocaram no lugar de uma projeção relacionada a dependências causadas pelo complexo de Édipo mal resolvido, outros destacam que no ocidente: “Surgiu por volta de 2500 a.C., nos impérios semitas de Sargão e Hamurábi. A idéia à qual ainda estamos presos, é que Deus criou o homem. Deus não é o homem e o homem não é da mesma substância que Deus, eles são ontológica e fundamentalmente diferentes” (Campbell 2008: 82). Mas parece que o homem moderno se

esqueceu deste fato: “Dentro desta perspectiva, portanto, é que se pergunta sobre esse processo, como e por que o homem fornece e constrói para si deuses: um Deus, tal Deus” (Gesché 2004: 36). Esta também é a grande pergunta e investigação da teoria analítica, já que a maneira psicológica de considerar as coisas em si vem procurando defini-lo através da razão pura, o que é um pretensioso engano, pois o Sagrado jamais será algo materializado. Deus é para Jung como Otto o define *o totalmente outro*, capaz de remeter o homem a experiências fora de si, já que:

Como ele é irracional, ou seja, não pode ser explicado em conceitos, somente poderá ser indicado pela reação especial de sentimento desencadeado na psique. “Sua natureza é do tipo que arrebatava e move uma psique humana com tal e tal sentimento.” Esse sentimento específico precisamos tentar sugerir pela descrição de sentimentos afins correspondentes ou contrastantes, bem como mediante expressões simbólicas. (Otto 2007: 44).

Este caráter incomensurável ramifica: percepções mitológicas, produções religiosas concretas, fantasias e projeções da mente humana. Isto evidencia contrastes que objetivam modos mistos de sentimentos encontrados na expressão *mysterium tremendum fascinans* elemento-dionisíaco do *numen*²⁷. Para Jung, estes sentimentos estão arraigados no inconsciente coletivo, portanto ultrapassa o contexto puramente racional e como parte intrínseca da psique inconsciente não pode deixar de ser analisado. Portanto, vale ressaltar que Jung foi mal interpretado principalmente quando na entrevista dada a BBC de Londres em 1959 ao ser perguntado sobre se acreditava em Deus responde: “Eu não preciso acreditar em Deus. Eu sei”, e/ou na outra célebre frase escrita na porta de sua casa: “*Invocado ou não invocado, Deus está presente*”, tais afirmativas não são formas explícitas de materializar Deus, mas sim demonstra uma vasta experiência interior e uma vasta tentativa de decodificar cientificamente a força arquetípica deste *totalmente outro*, onde é

²⁷ Conceito definido por Otto como ente sobrenatural, pois não existe ainda uma noção precisa do que seja.

claro que Jung não excluiu o homem Jung como podemos perceber em sua autoexperimentação descrita no *Liber Novus*. Pois as imagens arquetípicas são e continuarão sendo formas compensatórias que fazem emergir a força dos símbolos inconscientes em toda humanidade, enfim, um dos meios possíveis para que o humano possa lidar com o *numinoso*. Que não é uma concepção moral e/ou a coisa em si, mas é uma força natural que acontece na energia psíquica, como textualmente em linguagem psicológica demonstra Jung no curso de sua obra. De tal forma que não se pode deixar de considerar que para a psicologia analítica a psique é *Naturaliter religiosa*, argumento também defendido nesta pesquisa analítica.

VALORES E CONTRAVALORES DA RELIGIÃO NO DESENVOLVIMENTO DA HUMANIDADE

4.1 O fenômeno religioso nos limites da normalidade e da psicopatologia

Ao analisarmos o fenômeno religioso na dinâmica psíquica, torna-se necessário um retorno ao pensamento de alguns clássicos da psicologia, pois é diante da história desta recente ciência que estuda o fenômeno humano, que novas e valiosas hermenêuticas foram apresentadas, na tentativa de elevá-la ao status de ciência. Ao decorrer dessa pesquisa foi abordado que o objeto de estudo da psicologia dificulta a concretização de uma unidade na desenvoltura do seu próprio enfoque, o psiquismo. Deparamo-nos com a mesma dificuldade ao escolher como objeto de pesquisa a psicologia profunda de Freud e Jung, pois a tipologia psicológica apresentada por Freud abandona a teoria da sedução para construir seu arcabouço teórico no complexo de Édipo e em Jung sua sustentação teórica encontra-se na teoria dos arquétipos. Através destes argumentos ambos buscaram encontrar sustentação científica para suas teorias, mas se depararam é claro com a mesma dificuldade de sustentação teórica já existente nesta nova ciência, que é a de encontrar uma equação definida para seu objeto de estudo. Pois:

[...] para que uma teoria psicológica atingisse validade universal, teria de, em última instância, fornecer uma explicação para as diferenças entre as teorias psicológicas, esclarecendo como elas, sendo contraditórias, poderiam inclusive ter surgido. Em outras palavras, o que se pedia era uma psicologia da psicologia. O “tema” primeiro da psicologia era a própria psicologia, e ela teria de estudar seu próprio processo de construção. (Shamdasani 2005: 88-89).

É mediante este processo de ideias tocantes ao fenômeno humano que se constata que a totalidade da experiência humana é inalcançável e diante de tal fato, uma multiplicidade de psicologias já foi e continua sendo apresentada desde o seu nascimento, algumas na tentativa de encontrar um domínio científico, uma equação pessoal para esta jovem ciência. É consciente deste cenário que adotamos como foco de pesquisa adentrar na Psicologia Profunda de Freud e Jung, mais precisamente no que ela tem a dizer a respeito do fenômeno religioso. Desta maneira, ao estudar o processo evolutivo das ideias apresentadas por estes dois autores a respeito do fenômeno religioso na psique, as experiências inconscientes ganharam evidências, demonstrando que a Psicologia Profunda preocupa-se com o fenômeno subjacente a interioridade do ser humano que é e sempre será influenciada pelo coletivo, pela vida consciente e inconsciente. Seu dinamismo é então vasto, o que representa maiores possibilidades de erros analíticos, principalmente porque o objeto que o analisa corre o risco de se misturar desproporcionadamente com o objeto analisado. Por isso, ressalta-se que:

Se existe uma coisa que a psicologia e a psicoterapia demonstraram no século XX, é a maleabilidade dos indivíduos, que têm se mostrado dispostos a adotar os conceitos psicológicos para enxergar sua vida (e a dos outros) como uma malha de reflexos condicionados, ou um desejo de matar o próprio pai e dormir com a própria mãe, ou uma psicomaquia entre o seio bom e o seio mau, ou um desfile de alter egos dissociados, ou a busca da auto-realização através de experiências de êxtase, ou uma série de piruetas entre as dimensões simbólica, imaginária e real. Ainda está por ser realizado um estudo comparativo dessas variedades de experiências psicológicas. (Shamdasani 2005: 25).

Mesmo assim, é em meio a estas deficiências e maleabilidades que a psicologia é convocada a ter um olhar atento e um profundo respeito sobre o dinamismo da psique, não se prendendo a dogmas e crenças - nem mesmo científicas - mas sim

ao eterno desabrochar da consciência que observa o fenômeno humano que apresenta estados: conscientes e inconscientes. Pois, não existe ainda uma só psicologia e talvez isto nunca venha existir, todavia, observa-se esta tentativa na teoria psicanalítica de Freud, já que na estrutura do seu pensar tudo se converge para construção de sua psicologia geral corroborada na desenvoltura da descoberta do complexo de Édipo. Porém, como já enfatizado “[...] O desejo comportado da psicanálise, desenhado no complexo edípico, não dá conta da explosão delirante da psicose” (Maroni 1998: 37). Como também não dá conta de responder a todos os eventos psíquicos. Enfim, a psicanálise, apesar dos seus pontos relevantes, apresenta em sua leitura psicológica encaixes que muitas vezes encapsulam a psique em sua visão funcional sobre o aparelho psíquico. Fato observado na sua análise sobre o fenômeno religioso, já que o mesmo ficou preso no mundo das projeções negativas, mais precisamente nas analogias estruturantes da neurose obsessiva compulsiva, cuja existência pode vir a ser um fato, mas não é um evento geral, não é a analogia por excelência encontrada no ser de religião e/ou de religiosidade. Em virtude disso, o mesmo ocorre na representatividade de Deus, fixada nas dependências da figura do pai, ou seja, novamente as relações humanas se voltam para dentro do complexo de Édipo, hipótese que empobrece a análise do fenômeno humano e religioso como tivemos oportunidade de averiguar no decorrer dos demais capítulos. Portanto, esta maneira de ler a religião - um dos componentes analisados no fenômeno religioso - através desta lente universal do complexo de Édipo, reduzindo-o a analogias neuróticas de caráter universal é aqui refutada, pois no estudo destas duas vertentes psicológicas pesquisadas fica claramente perceptível que:

Enquanto Freud reduz a religião a uma neurose infantil cujo destino é ser superada por uma consciência esclarecida que assume seu desamparo, Jung vê na religiosidade um impulso ou instinto humano universal, de cuja satisfatória realização depende a saúde psíquica do indivíduo e, por extensão, da sociedade humana. Em lugar da *patologização* freudiana, há aqui uma espécie de *naturalização* do

fundamento da experiência religiosa, ou pelo menos da dimensão humana desse fundamento, que Jung localiza no dinamismo da psique. (Barreto 2007: 413).

Pode-se então perceber na hipótese de Jung uma estruturação que foi se consolidando através de uma construção que se efetiva na diversidade da experiência, nas representações do mundo simbólico emanados nas tradições religiosas e naturalmente além delas. Portanto, a negação de partes elementares, disponibilizadas pelos efeitos do *numinoso* na psique, pode ao invés de ampliar o estado consciente da humanidade - como Freud supunha - sucumbir o homem descrente ou displicente a um estado neurótico. Pois, a psique é naturalmente religiosa e é intermediada pela presença *a priori* das imagens arquetípicas que transformam a energia, ou seja, funcionam como mecanismos psicológicos autônomos, capazes de auxiliar o sujeito em sua jornada rumo à inteireza. Importante destacar que quando Jung faz esta dissociação das ideias de Freud ele não está negando os fatores patológicos advindos também de experiências religiosas malsucedidas e mal experienciadas, pois estas podem juntamente com outros contextos relacionados ao vivido e a forma de estruturar o pensar acarretar: obnubilações da consciência, episódios neuróticos e estados psicóticos. Mas o que ele pretende ressaltar é que também a religiosidade possui um efeito *curativo* que pode ser descoberto na interioridade psíquica, onde as tonalidades afetivas advindas do contato com o *numinoso* ganham expressões fundantes para o equilíbrio da vida humana. Portanto:

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. Ele tem *pisti* e paz. Qual o critério válido para dizer que tal vida não é legítima, que tal experiência não é válida sendo essa *pisti* mera ilusão? Haverá uma verdade melhor, em relação às coisas últimas, do que aquela que ajuda a viver? Eis a razão pela qual eu levo a sério os símbolos criados pelo inconsciente. Eles são os únicos capazes de convencer o espírito crítico do homem

moderno. Eles convencem, subjetivamente, por razões antiquadas: são *imponentes, convincentes*, palavra que vem do latim *convincere*, e significa persuadir. O que cura a neurose deve ser tão *convincente* quanto a própria neurose, e como esta é demasiado real, a experiência benéfica deve ser dotada de uma realidade equivalente. Numa formulação pessimista: deverá ser uma ilusão muito real. Mas que diferença há entre uma ilusão real e uma experiência religiosa curativa? (Jung 2011: 130-131d).

Percebe-se então que Jung assume um “pragmatismo médico”, onde ele atribui à função religiosa - onde a crença e os processos inconscientes facilitam uma experiência de natureza *numinosa* - uma função curativa. O que confere aos estados ditos normais e patológicos, oriundos da experiência subjetiva e coletiva, outro caráter investigatório de extrema relevância, pois: “Como psiquiatra, ele teve um papel crucial na formação do conceito moderno da esquizofrenia, e na concepção de que as psicoses têm origem psicológica, tornando-se, portanto, tratáveis pela psicoterapia” (Shamdasani 2005: 16). Porém, o que hoje se constata é que diante da existência desta linha tênue encontrada entre: realidade e ilusão, objetividade e abstrações, alucinações e delírios. Várias são as correntes psicológicas e psiquiátricas que tentam, através da prática clínica advinda dos consultórios e das instituições psiquiátricas, decodificar em linguagem teórica os estados de saúde mental, onde no discurso de pacientes acometidos de transtornos patológicos é predominante a presença de delírios de natureza sexual e/ou religiosa e/ou de grandeza. Mas qual é o valor psicológico destas manifestações? Quais são as propostas de cura, elas podem aqui existir ou são sujeitos portadores de um acometimento incurável? Sabe-se que muitos dos tratamentos oferecidos como proposta psicoterapêutica é ainda invasivo, pois na prática vários são os profissionais que se esquecem de que a manifestação dos fenômenos psíquicos é muito mais abrangente que o domínio do pensamento e da linguagem. E mesmo quando se avalia a partir destes enfoques também é comum compartimentar o fenômeno observado, como por exemplo: considerar os discursos psicóticos ou complexos constelados

como um fenômeno acima do fenômeno humano que o experiencia, enquadrar sintomas de demências neurológicas ou efeitos de alucinógenos com estados psicóticos e vivências místicas como alucinações e/ou delírios. Apesar da extrema importância para análise do fenômeno religioso na psique, não podemos aqui avançar nesta problemática dos aspectos patológicos e místicos analisados pela área da saúde mental e pela psicologia analítica, mas vale salientar que para Jung:

Devemos com certeza considerar o chamado “embrutecimento afetivo” da demência precoce, ou esquizofrenia, como fenômeno de entropia. Da mesma forma devem ser entendidos todos os chamados fenômenos degenerativos que se desenvolvem em atitudes psicológicas que se fecham por muito tempo à conexão com o mundo. (Jung 2011: 37p).²⁸

Já em relação aos fenômenos místicos encontrados na cultura religiosa do ocidente, Jung destaca que:

Aqui é lançado o problema do Espírito Santo, que virá e permanecerá quando Cristo tiver ido, e aquela interpenetração descrita do divino e do humano se acha de tal modo fortalecida que bem se poderia falar de uma cristificação total dos discípulos. No místico cristão essa identidade sempre de novo se efetua, até atingir a estigmatização. Apenas o místico é criativo quanto à religiosidade. Por isso pode ele decerto sentir a presença e a atuação do Espírito Santo, e não lhe é difícil a vivência de sentir-se irmão de Cristo. (Jung 2011: 157q).

E mediante estas vivências não cabe à psicologia e à psiquiatria traçar diagnósticos e mapear formas de tratamento, pois elas são energia psíquica de ordem perigosa, mas naturalmente religiosa. Como exemplo deste processo místico Jung relata que:

²⁸ Jung faz analogias do princípio de entropia com a psique porque a considera um sistema relativamente fechado (2011: 36): “suas transposições de energia também levam a uma equalização das diferenças.”

No êxtase religioso o iniciado se iguala aos astros, assim como um Santo da Idade Média se equiparava a Cristo pela estigmatização. Francisco de Assis chegou até ao parentesco com o irmão Sol e a irmã Lua. (Jung 2011: 111r).

Portanto, ao analisar os fenômenos místicos, Jung não procura evidências de transtornos mentais, mas os efeitos do numinoso nesta experiência que inebria o sujeito. Já nos estados psicóticos sua tarefa foi a de buscar compreensão sobre as manifestações inconscientes, onde ele descobre o inconsciente coletivo e nele as manifestações das imagens arquetípicas que se dão *a priori*. É então diante destes fenômenos humanos, carregados de complexos afetivos, onde os símbolos demonstram possibilidades de manifestações sobre o que é desconhecido pela consciência, que ele chega a sua hipótese de que a alma é naturalmente religiosa. Em sua forma de pesquisa a sabedoria prática permite que seus estudos se apresentem de maneira bem heterogênea na busca de averiguar não os fatos, mas o que provoca os fatos no dinamismo psíquico. Esta forma acaba abrindo margens para outras investigações a respeito do fenômeno religioso na psique, pois ela não lança o pesquisador apenas para dentro dos seus conceitos teóricos como acontece na psicanálise, tornando-os seguidores de ideias já estruturadas sobre o aparelho psíquico, o que requer certo disciplinado. Ao contrário, Jung adverte seus leitores para não se tornarem junguianos, mas pesquisadores do caos psíquico, portanto, na teoria analítica o pesquisador passa pela compreensão das denominações da dinâmica psíquica para que estas o lancem para fora e para si mesmo. Contudo, isso se constata que através da análise apresentada por Jung, realidades objetivas e experiências subjetivas põem em evidência não as verdades da experiência religiosa, mas sim sua pluralidade de manifestações e projeções passivas e ativas. Onde Jung faz a seguinte distinção:

A primeira é a forma comum de todas as projeções patológicas e de muitos normais que não são intencionais,

mas simples ocorrência automática. A segunda é componente essencial do ato de *empatia*. A *empatia* (v.) como um todo é um processo de introjeção porque serve para levar o objeto a uma íntima relação com o sujeito. Para configurar esta relação, o sujeito destaca de si um conteúdo, por exemplo, um sentimento, e o transfere para o objeto, dando vida a este e incluindo-o na esfera subjetiva. A projeção ativa também se manifesta como ato do julgamento que visa separar o sujeito do objeto. Neste caso, um julgamento subjetivo é destacado do sujeito como fato válido e transferido para o objeto, ocorrendo, assim, um distanciamento entre sujeito e objeto. A projeção é, portanto, um processo de introversão porque, ao contrário da introjeção, não provoca uma inclusão ou assimilação, mas uma diferenciação e separação entre o sujeito e objeto. (Jung 2011: 478h).

É desta maneira que o ser projeta no outro e no mundo seu imaginário. Segundo Jung no neurótico as projeções podem chegar a uma proporção tão acentuada que a única via de relação humana se dá através dela mesma. Por isso, um caráter reflexivo é de extrema importância para ajudar no reconhecimento das projeções inconscientes, pois: “Um indivíduo que eu percebo principalmente graças à minha projeção é *imago* [imagem] ou um *suporte de imago* ou de *símbolo*” (Jung 2011: 216f). Resta então ao sujeito restituir a imagem refletida entrando em contato com seus enganos, só assim, o ser consciente de suas projeções se dá a uma experiência do inexprimível, e através desta abertura pode vir a alcançar certo privilégio emocional no seu desenvolvimento psíquico, atingindo maior grau de inteireza. Tais fatos são evidentes na evolução da experiência religiosa, pois:

A verdade, porém, é que toda confissão religiosa, por um lado, se funda originalmente na experiência do numinoso, e, por outro, na *pisti*, na fidelidade (lealdade), na fé e na confiança em relação a uma determinada experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta. Um dos exemplos mais frisantes, neste sentido, é a conversão de Paulo. Poderíamos, portanto, dizer que o termo “religião” designa a atitude de uma consciência

transformada pela experiência do numinoso. (Jung 2011: 20-21d).

Seguindo estas premissas, o desenvolvimento psicológico possui em si etapas involutivas e evolutivas, onde o fenômeno religioso nele existente proporciona ao sujeito experiências primordiais, por isso o aspecto humano destas experiências, sua confissão e não sua verdade é o que interessa para a psicologia analítica. Como esclarece Nise da Silveira: “Jung vê a psique em incessante dinamismo. Correntes de energia cruzam-se continuamente. Tensões diferentes, pólos opostos, correntes em progressão e em regressão entretêm movimentos constantes” (Silveira 2000: 41). Já que a libido é energia multifacetada que cumpre a tarefa de adaptação ao meio externo e interno. Portanto, afirmar que o psicótico não faz a experiência do *numinoso*, porque está totalmente tomado pelos conteúdos do inconsciente, ou que quem a faz encontra-se em um estado similar ao do neurótico obsessivo compulsivo, ou que o ateu nunca foi atingido pelo *totalmente outro*, termo usado por Rudolf Otto em sua análise sobre O Sagrado, é também um tipo de projeção sobre o dinamismo da psique, mais precisamente sobre si mesmo. Primeiramente, porque para quem:

Vive na “casa do autoconhecimento”, da concentração interior. Seja qual for a coisa que ande mal no mundo, este homem sabe que o mesmo acontece dentro dele, e se aprender a arranjar-se com a própria sombra, já terá feito alguma coisa pelo mundo. Terá conseguido dar resposta pelo menos a uma parte ínfima dos enormes problemas que se colocam no presente, boa parte dos quais apresenta tantas dificuldades pelo fato de se acharem como envenenados por projeções recíprocas. E quem poderá ver claramente, quem não vê a si mesmo, nem às obscuridades que inconscientemente impregnam todas as suas ações? (Jung 2011: 105d).

E mesmo que o sujeito procure passar sua existência sem se debruçar sobre sua própria morada, é sabido que o humano não tem como controlar sua mente consciente durante todo o seu

existir. Ele comete atos falhos, deslizes na própria linguagem e expressão corporal, e por muitas vezes alimenta em sua mente doenças imaginárias e obnubilações da consciência. Porém, assim como no ciclo da natureza onde lua e sol demarcam luz e sombra, ele entra em estado de rebaixamento mental, de obscuridade, onde nos estágios do sono acontecem os incontrolláveis sonhos com sua expressão simbólica fascinante e muitas vezes incompreensível, mas transformadora. Segundo, deve-se também levar em consideração que: “[...] a dimensão pragmática não pode silenciar a pergunta pela natureza daquilo que se experimenta e que tem efeito terapêutico” (Barreto 2007: 418). Já que os efeitos do *numinoso* na psique não pertencem à categoria do muito saber, mas sim às tonalidades afetivas provenientes da experiência da numinosidade, onde processos de experiências curativas acontecem fora do plano traçado pelo empirismo científico, como por exemplo: nos ritos e cultos vivenciados em templos religiosos. Por isso, mesmo nas projeções onde se busca a partir de si diálogos com o Sagrado: “Pode haver também uma experiência religiosa íntima, na qual a referência a Deus tenha o caráter de uma experiência essencial: de vida, de mistério, de existência mesma, do mais profundo do ser”²⁹ (Fonte 1999: 55, tradução nossa).

O fato supracitado nos remete então ao seguinte pensar: assim como uma criança é educada para sair da simbiose, do seu estado de criatura dependente para aprender a decodificar o mundo externo a ela circundante e se entrega com confiança, sem com isto ser apenas um ser físico, mental e instintivo em desenvolvimento, já que: “A psique é tão pouco tabula rasa no início quanto o espírito (o lugar do pensamento)” (Jung 2011: 317h). O que acontece no desenvolvimento humano quando ele atinge a fase adulta? É perceptível que biologicamente se não houver disfunções genéticas a anatomia é a mesma, mas subjetivamente as etapas foram tecidas nas relações (eu-outro-mundo), na seletividade entre o crer e o saber; e nas experiências

²⁹ Puede haber también una experiencia religiosa íntima, en la cual la referencia a Dios tenga el carácter de una experiencia esencial: de la vida, del misterio, de la existencia misma, de lo más profundo del ser.

internas com sua expressão simbólica a ser experienciada. Porém, é fato que quando não ocorre um equilíbrio entre o mundo externo e interno a parte involutiva terá como tarefa a realização de um caminho contrário, ou seja, se chega a um determinado ponto onde o homem tem que se haver consigo mesmo, voltar ao estado de criatura. Para reconhecer que: “[...] a verdade mais bela de nada adianta se ela não se tornou a experiência íntima e própria do indivíduo. Toda resposta inequívoca ou “clara” sempre permanece na cabeça e muito raramente penetra no coração (Jung 2011: 140n.2). Sendo então necessário que o homem se experimente nas possibilidades da vida que é multifacetada, onde por consequência e finalidade existe uma consciência que sempre se pergunta pelo sentido maior. O que nos leva a acreditar que é no esforço do autoconhecimento e das autênticas experiências religiosas que as diversas expressões simbólicas devolvem ao símbolo sua energia viva. Como esclarece Jung:

A transformação espiritual da humanidade ocorre de maneira vagarosa e imperceptível, através de passos mínimos no decorrer de milênios, e não é acelerada ou retardada por nenhum tipo de processo racional de reflexão e, muito menos, efetivada numa mesma geração. 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. (Jung 2011: 65m).

Encontra-se aqui o sentido central do autoconhecimento, da jornada do si mesmo, onde o êxito no processo de individuação facilita a retirada das máscaras sociais para que o sujeito veja seu próprio reflexo, não de forma narcísica, mas com a abertura do reconhecimento de seus estados de imperfeição, para através dele buscar sua inteireza, pois: “O processo de individuação exige que a pessoa encontre seu próprio centro e, em seguida, aprenda a viver

fora dele, no controle dos prós e contras” (Campbell 1972: 60). Esta é a dinâmica dos opostos presente na psique, onde através da alquimia proporcionada pela função transcendente, uma centelha surge proporcionando ao sujeito maior contato com o si-mesmo. Como exemplifica Jung:

O aprofundamento e ampliação da consciência produz os efeitos que os primitivos chamam de “mana”. O mana é uma influência involuntária sobre o inconsciente de outros, uma espécie de prestígio inconsciente, e seu efeito dura enquanto não for perturbado pela intenção consciente. (Jung 2011: 65m).

Mediante tal fato, Jung menciona que o sujeito deve possuir certo grau de controle sobre suas projeções, já que:

A projeção dos conteúdos inconscientes é fato natural, normal. É isto que cria nos indivíduos mais ou menos primitivos aquela relação característica com o objeto, que Lévy-Bruhl designou, com acuidade, pelo nome de “identidade mística” ou “participação mística”. Assim, todo contemporâneo normal, que não possua um caráter reflexivo acima da média, está ligado ao meio ambiente por todo um sistema de projeções inconscientes. O caráter compulsivo de tais relações (ou seja, precisamente o seu aspecto “mágico” ou “místico-imperativo”) permanece inconsciente para ele, “enquanto tudo caminhar bem. (Jung 2011: 216-217f).

São então estes alguns dos fatores que levaram Jung a perceber nos eventos psíquicos uma desenvoltura na energia humana e nela a força atuante da função transcendente e os aspectos de uma natureza religiosa curativa, pois como por ele mencionado: “[...] encaro a perda de equilíbrio como algo adequado, pois substituí uma consciência falha, pela atividade automática e instintiva do inconsciente, que sempre visa à criação de um novo equilíbrio” (Jung 2011: 51k). Daí a necessidade da consciência assimilar os conteúdos do inconsciente pessoal e coletivo, sem se deixar por eles se sucumbir, cumprindo assim, a

árdua tarefa da individuação, onde o ser torna-se si mesmo. A partir de então, uma nova consciência o leva a se perceber como uma obra inacabada, sempre em inteiração com os opostos externos e internos, portanto, não existe a condição de um estado perfeito, mas sim estágios de inteireza que geram certo equilíbrio relacional.

4.2 As manifestações espontâneas da psique

A busca pelo sentido norteará a forma de pensar de Jung que encontra na hermenêutica do mundo simbólico - considerada por ele autoexpressão espontânea da psique - caminhos de averiguação que irão relativizar a razão, sem contudo renunciá-la. É então, mediante esta tentativa de recuperar a sensibilidade simbólica perdida nos tempos modernos, de demonstrar que a psique possui uma atividade simbólica *a priori*, portanto, não pode ser reduzida a sintomas e recalques, nem ser tratada somente semioticamente que a natureza do símbolo se diverge do pensamento psicanalítico e que os fenômenos religiosos ganham outros enfoques a serem pesquisados. Pois como já enfatizado a forma do homem experimentar a religião não está apenas relacionada a sintomas neuróticos responsáveis por atrasos severos no nível mental da humanidade e/ou provenientes de distúrbios de uma libido vinculada somente à sexualidade com manifestações focalizadas no complexo de Édipo, até mesmo por que:

Se nos contentarmos em julgar as coisas pelo que observamos, devemos levar em conta a circunstância de que em toda a natureza animada o processo vital é, por longo tempo, apenas uma função de nutrição e crescimento. (Jung 2011: 116a).

Tornando-se necessário, como já enfatizado, alargar o conceito de libido sexual para verificar elementos de energia vital genérica onde os símbolos vivos atuam infinitamente proporcionando uma liberdade interior para quem experiencia sua linguagem de contrários, o que requer amplificações e reflexões sobre a libido circundante. É assim que Jung: “Começa com uma

ampla concepção de libido como energia psíquica, adotando a concepção de Schopenhauer de Vontade” (Stein 2006: 64). A vontade é livre, por ser ela uma: “[...] soma de energia à disposição da consciência” (Jung 2011: 494h). Portanto, ela é uma função que é dirigida pelo ato reflexivo, consciente, mas como destaca Jung é importante a compreensão de que:

Processos psíquicos que, em circunstâncias usuais, são funções da vontade (isto é), submetidos totalmente a consciência, podem vir a ser, em circunstâncias anormais, processos instintivos quando se lhes fornece energia inconsciente. (Jung 2011: 470h).

Pois os instintos são sistemas vivos que perturbam a natureza psíquica, portanto, seu objetivo natural deve ser reconhecido pelo homem. Como nos alerta Schopenhauer (2001) a vontade, como coisa em si, é independente das formas fenomenais, pois possui uma “força natural cega”. Portanto, dispensa a ação do homem para tornar-se consciente do seu próprio querer. Já o mundo é fenômeno, “espelho da vontade.” Pode-se então dizer que a vontade antecede a razão porque ela é proveniente de uma natureza íntima, onde ela não é guiada pelas representações, mas por uma autoadaptação. Em linguagem analítica, a vontade por possuir algo de não racional, é também inconsciente em si mesma, assim como são os arquétipos e os eventos de sincronicidade. Enfim, observam-se ecos do pensamento de Schopenhauer na visão energética da psique descrita por Jung. Mas o que seria então a parte consciente das funções cerebrais, para Jung:

A consciência é a função ou atividade que mantém a relação dos conteúdos psíquicos com o eu. Consciência não é a mesma coisa que *psique*, pois a psique representa o conjunto de todos os conteúdos psíquicos; estes não estão necessariamente vinculados ao eu, isto é, relacionados de tal forma com o eu que lhes caiba a qualidade de conscientes. Existe uma boa quantidade de complexos psíquicos que não estão necessariamente vinculados ao eu. (Jung 2011: 440h).

Portanto, em conformidade com este pensamento, constata-se que existe atuando na psique uma vontade assimilada pela capacidade cognitiva, mas também existe uma energia instintiva que atua nos eventos internos, no mundo das ideias e representações. É assim que a ação íntima da vontade motiva a energia circundante e esta fica à disposição da consciência que é afetada também pelo dinamismo do mundo simbólico. “Encarada sob este ângulo, a psique é essencialmente um conflito *entre o instinto cego e a vontade* (ou liberdade de escolha)” (Jung 2011: 130f). O ser humano age por instintos que tem manifestações orgânicas pré-definidas, mas a partir do momento que a vontade determina a ação uma parte instintiva perde o controle sobre a psique e outros fatores surgem:

Jung chama “espirituais” a esses fatores, mas a tradução do alemão *geistlich* apresenta aqui um problema. Um outro adjetivo que poderia ser igualmente usado é “mental”. Estes fatores controladores são mentais - pertencem a mente, na acepção do grego *nous* - e não estão mais vinculados a parte orgânica. Podem atuar como instintos, no sentido de convocar a vontade para a ação, e podem até causar a secreção de hormônios pelo corpo. Jung quer reunir o sistema de soma, psique e espírito num único todo, embora preservando as distinções analíticas entre os vários aspectos. (Stein 2006: 91).

Existe então uma parte em que os instintos perdem sua atuação como motivadores da vontade e o surgimento de uma parte denominada de psicoide - “[...] termo usado para distinguir funções psíquicas das funções vitalistas” (Stein 2006: 90) - se efetiva possibilitando assim, atuações também espirituais. Pois: “O espírito e o instinto são autônomos, cada um segundo sua natureza, e os dois limitam em igual medida o campo de aplicação da vontade” (Jung 2011: 130f). Esta linha tênue funciona como uma fronteira entre o cognoscível e o incognoscível, ou seja, entre a autoexpressão das imagens arquetípicas. Aprofundar neste entendimento é de fundamental importância para a compreensão

da influência dos símbolos e do fenômeno religioso no dinamismo da psique levando-se em consideração que:

[...] se restringirmos a psique aos atos de vontade, chegaremos primeiramente à conclusão de que a psique se identifica mais ou menos com a consciência, pois dificilmente podemos conceber uma vontade e uma liberdade de escolha sem uma consciência. Isto aparentemente nos leva de volta ao ponto em que sempre estivemos, ou ao axioma: psique = consciência. Mas onde ficou a natureza psíquica postulada do inconsciente? (Jung 2001: 131f)

Como já constatado, a psicologia do inconsciente é abordada na teoria analítica de Jung de forma diferenciada, pois contém imagens arquetípicas que ultrapassam o nível da experiência pessoal sendo observado através de conteúdos coletivos universais expressos também simbolicamente. O que demonstra que a psique não é um sistema autocontido, mas sim autoregulador e prospectivo, onde apesar da falta de padrões persistirem, princípios de opostos que vão além dos impulsos subjetivos podem ser analisados na tentativa de não se reduzir à observação sobre os fenômenos psíquicos a eventos puramente racionais, biológicos e/ou metafísicos. Para Jung: “[...] este terreno do que se encontra além do indivíduo pode ser descoberto pela comparação de imagens que aparecem em fantasias e sonhos com motivos de nossa herança mitológica e legendária” (Nagy 2003: 154). Observa-se que ao contrário da conotação negativa e focal que Freud apresenta em sua interpretação sobre as ideias religiosas e sobre a função mitológica, a teoria analítica resgata o sentido positivo destas atribuições mentais, pois:

[...] os mitos, afirma Jung, quando lidos corretamente, constituem o meio de nos pôr de volta em contato. Eles nos contam, em linguagem figurada, a respeito de forças da psique a serem reconhecidas e integradas em nossas vidas, forças que sempre foram comuns ao espírito humano, e que representam sabedoria da espécie, graças à qual o homem tem vencido os milênios. (Campbell 1972: 20).

Pois, ao falar sobre a imaginação o homem exhibe aspectos universais da psique, fundando assim, no mundo externo, retratos do que vem acontecendo no mundo interno, onde apesar das particularidades e diversidades encontradas consegue revitalizar a função psicoide, apresentando narrativas que enriquecem a mente consciente. Jung afirma que:

Embora seja provável que exista uma forma de instinto na biologia humana, contudo, parece que é difícil provar empiricamente a existência de tipos distintos porque o órgão com o qual poderíamos apreender esses tipos, ou seja, a consciência, é em si mesmo não só uma transformação, mas também um transformador da imagem instintiva original. (Jung 2011: 150f).

Para chegar a esta observação, Jung relata que por muito tempo analisou as fantasias contidas nos relatos dos sonhos de seus pacientes, percebendo que eles não compreendiam esta linguagem interior. “[...] eu aproveitava uma imagem onírica ou uma associação do paciente para lhe dar como tarefa elaborar ou desenvolver estas imagens, deixando a fantasia trabalhar livremente” (Jung 2011: 150f). As técnicas expressivas eram diversificadas, porque o importante era deixar a imaginação ativa trabalhar. Assim:

O resultado desta técnica era toda uma série de produções artísticas complicadas cuja multiplicidade me deixou confuso durante anos, até que eu estivesse em condição de reconhecer que este método era a manifestação espontânea de um processo desconhecido, sustentado unicamente pela habilidade técnica do paciente, e ao qual, mais tarde, dei o nome de *processo de individuação*. (Jung 2001: 150f).

Neste sentido, sempre vai existir algo de indefinido entre as atuações do instinto e do espírito, entre as manifestações conscientes e inconscientes. E é esta impossibilidade de encontrar uma via direta na desenvoltura da psique que acaba abrindo uma série de investigações sobre esta parte denominada psicoide, ou

seja, sobre o vasto mundo das fantasias, onde as manifestações arquetípicas atuam espontaneamente suscitando auto-expressões simbólicas que refletem espelhos da vontade, em linguagem psicológica retratam o dinamismo psíquico fora do tempo e espaço. Para Jung, esta natureza incompreensível retida nos limiares psicoides tem um efeito, onde: “[...] a informação não-psíquica torna-se psiquizada, passando do incognoscível para o desconhecido (a psique inconsciente) e daí avançando para o conhecido (consciência de ego)” (Stein 2006: 92). Os instintos são então guiados por: “uma espécie de *amplificação espontânea* dos arquétipos” (Jung 2011: 153f). Uma vez que na sua forma de intervir na dinâmica psíquica ele também atua como um mediador/regulador dos processos internos e externos. Sendo através destas ampliações espontâneas que os símbolos religiosos como manifestação do inconsciente coletivo se propagam, porém muitos autores contradizem esta hipótese de Jung.

4.3 Construção e desconstrução a respeito do fenômeno religioso na Psicologia Profunda

É diante do caos psíquico que Jung (1999) conclui que a luz para decifrar as inúmeras capacidades mentais é de domínio transdisciplinar, pois: “Precisamos dos trabalhos não só dos psicólogos, médicos, mas também dos trabalhos dos filólogos, historiadores, arqueólogos, mitólogos, estudiosos do folclore, etnólogos, filósofos, teólogos, pedagogos e biólogos” (Jung 1999: 45.v.I). Isto para que a ciência psicológica através de materiais comparativos possa tecer proximidades sobre as influências das diversas experiências humanas, explícitas e implícitas na energia psíquica. Levando-se sempre em consideração sua especificidade teórica que busca decodificar os processos psíquicos na singularidade e pluralidade do vivido. No entanto:

Para Jung, a psicologia analítica era uma ciência, não uma visão de mundo. Mas tinha um papel especial a desempenhar na formação de uma nova visão de mundo. Sua contribuição consistia na importância do

reconhecimento dos conteúdos inconscientes, o que permitiria a construção de uma visão de mundo relativista, com uma concepção não mais considerada absoluta. É verdade que, após Jung, sua psicologia deu origem a um sem-número de visões de mundo. O que ele teria a dizer sobre elas é totalmente outra questão. (Shamdasani 2005: 35).

A psicologia de Jung se serviu de uma vasta coligação de saberes, onde apesar dos pontos cegos existirem, o mais importante era perceber que em algum ponto destes constructos algo se doava para construção de outro algo teoricamente maior. Jung já dizia que:

Mais cedo ou mais tarde, a física atômica e a psicologia do inconsciente terão que se aproximar significativamente uma da outra, pois as duas, independentes entre si e partindo de lados opostos, avançarão em um domínio transcendental: aquela com a noção do átomo, e esta com a noção do arquétipo. (Jung 2011: 306a).

Sabemos que hoje a física quântica que estuda o comportamento da matéria como um todo (partículas e ondas), na tentativa de explicar pequenos objetos e eventos cosmológicos. Vem sim, como previa Jung apresentando hipóteses importantes que ajudam a corroborar o conceito de arquétipos por ele apresentado. Como afirma o físico Amit Goswami (2008), ondas de objetos quânticos são ondas de possibilidades, ou seja:

Na linguagem quântica, assim é traduzido o modelo de causação ascendente dos neurofisiologistas. Possíveis movimentos de partículas elementares formam possíveis movimentos de átomos, que formam possíveis movimentos de moléculas, que formam possíveis estados cerebrais, que formam a consciência. Portanto, a consciência é um aglomerado de possibilidades, e podemos chamá-la de onda de possibilidade. (Goswami 2008: 33).

Seguindo esta premissa, possuímos em nós um vasto mundo de experiências externas e internas que são movidas por uma intenção central já implícita, sendo esta parte denominada de *arquétipos supramentais*. Onde o processamento inconsciente - que não anula o estado consciente, que se encontra apenas não perceptível - é responsável pelo insight descontínuo do pensamento, assim, como se observa no salto quântico do elétron entre as órbitas. Para este cientista:

Quando analisamos nossas experiências de sentimento, significado e contextos arquetípicos de sentimento e significado, por meio das lentes conceituais da nova ciência - ciência dentro da consciência - vemos que existem amplas provas experimentais de que elas não são provenientes do corpo físico. Na verdade, elas ocorrem em conjunção com o corpo físico. Elas vêm de Deus, ou, mais precisamente da mente de Deus; nós as escolhemos em nosso próprio potencial divino. Em outras palavras, nenhum místico precisa nos dizer que Deus é nosso “pai”. Cada um de nós já possui essa intuição. A nova ciência está apenas comprovando essa intuição. (Goswami 2008: 143).

É claro que a forma com que a física quântica propõe um retorno do problema Deus para a ciência através da comprovação de experiências internas e externas, é um argumento que continua ainda bem Copérnico para os nossos dias. Entretanto, este fato demonstra a necessidade de recontextualizar a psicologia entre si e entre áreas a ela correlatas, tarefa primordial de Jung que necessita de ser reacendida na mente dos psicólogos modernos. Pois são evidentes as deficiências das grades curriculares de psicologia; as mudanças evolutivas e involutivas do nosso tempo; as evocações do pluralismo religioso que expande templos religiosos, mas que também ajuda a propagar uma mescla de ritos e crenças em seus próprios compartimentos e principalmente que as leituras e releituras tanto da obra Freudiana quanto da obra Junguiana não são tão usuais quanto se deveriam ser, o que acarreta muitas pseudo-interpretações sobre a energia psíquica. Principalmente na teoria Junguiana que por analisar sistemas psíquicos complexos na tentativa de aproximar ciência e religião adentrou-se no mundo das

representações simbólicas ocidentais e orientais, analisadas em sua vasta obra não tanto linear, como a obra de Freud. O que deu margem para que o leitor menos cuidadoso tirasse interpretações provenientes de leituras não comparativas, projeções e/ou crenças pessoais e coletivas. Quando na verdade a tentativa de Jung é a de analisar e apontar caminhos de averiguação sobre a atuação do fenômeno religioso no dinamismo da psique, onde os arquétipos com suas possibilidades *a priori*, é natureza disponível que ajuda o ser a cumprir sua jornada, ou seja, a chegar a fontes mais profundas do si-mesmo. Uma vez que através das manifestações do *numinoso*: “Não podemos simplesmente fechar-nos em nossa visão do mundo, mas devemos necessariamente encontrar uma posição a partir da qual seja possível uma visão que dê um pequeno passo para além do cristianismo, do budismo, etc.” (Jung 2002: 125.v.II). Demonstrando que o aspecto a ser analisado é o efeito do *numinoso* na psique, é a forma indireta que ultrapassa o tempo e espaço, e que, portanto, não se enquadra nos moldes analíticos da ciência positivista, onde:

Tem-se a impressão de se poder fazer qualquer tipo de ciência apenas com o intelecto; mas isto não ocorre com a psicologia, cujo objeto exorbita os dois aspectos que nos são transmitidos através da percepção sensorial e do pensamento. A função de valor, ou seja, o *sentimento*, constitui parte integrante da orientação da consciência; por isso, não pode faltar em um julgamento psicológico mais ou menos completo, pois de outra forma o modelo do processo real a ser produzido seria incompleto. (Jung 2011: 47e).

Porém, é fato que desde Descartes sofremos com as influências da era racional, com a: “[...] separação das operações mais refinadas da mente, para um lado, e da estrutura e funcionamento do organismo biológico, para o outro” (Damásio 1996: 280). Mas não de forma generalizada, pois no campo científico, muitos alertas sobre esta unilateralidade foram apontados na tentativa de que o humano compreenda que a razão constrói até o momento que permite ser inebriada pelo encontro

com o sentir, a partir daí tudo se funde como no vaso alquímico. Neste momento, um estado não anula o outro, mas se deixa ser transformado pelo outro, já que para muitos pensar o humano é pensá-lo como um ser dotado de corpo, mente e espírito, participante de um *Unus Mundus*. Mesmo que isto seja uma imensa pedra ainda por ser implodida para uma possível amplificação dos caminhos até então trilhados pela ciência dominante, pois cabe à ciência, diante dos obstáculos impostos ao entendimento do dinamismo psíquico, encontrar novas hermenêuticas para que o fenômeno humano não se reduza a fragmentos de ciências.

Como pontua Jung em várias partes de sua obra, o constructo do racional busca explicações através do intelecto, mas ao abandonar o sentimento e os aspectos do inconsciente pessoal e do inconsciente coletivo, o fenômeno humano sofre de um preocupante reducionismo, pois a função transcendente que dinamiza as manifestações das imagens arquetípicas, possibilitando que o aspecto do *numinoso* seja experienciado é reprimida. Ou seja, a alma naturalmente religiosa encontra obstruções a serem superadas neste imenso labirinto do caos psíquico. Como observado no segundo capítulo, esta hipótese conclusiva de Jung foi se efetivando através de um aprofundamento das variáveis apresentadas também pelas outras ciências que investigam o fenômeno religioso, todas elas na tentativa de responder a algumas perguntas fundantes como: a realização do humano depende ou não do aspecto do *numinoso*? Esta atuação do *numinoso* na psique se efetiva através de projeções neuróticas universais ou é uma energia libidinal abrangente devido a sua força natural? Como demonstrado, Jung apresenta uma libido influenciada também pelas imagens arquetípicas, onde a existência de atuações *a priori* na dinâmica psíquica corrobora sua tese sobre a natureza religiosa existente no dinamismo da psique. É fato que nenhuma hipótese é algo esgotado, pois as constituições lógicas não abarcam o todo do ser humano, portanto, tão pouco o todo do Sagrado, por isso é inevitável a existência de novas hipóteses a partir das já apresentadas. Para citar um dos exemplos, através da matriz criada por Viktor Frankl o conceito de Psicologia Profunda é retificado com as seguintes alegações:

Até o presente, a psicologia profunda seguiu o homem até as profundezas inconscientes de seus instintos, mas investiu muito pouco as profundezas do seu espírito, a pessoa humana na sua profundidade inconsciente. Em outras palavras, a psicologia profunda permaneceu, pelo menos em certo grau, como a psicologia do id inconsciente, e não uma psicologia do eu inconsciente. Desta forma, o objeto de sua investigação era a pretensa pessoa profunda, no sentido da facticidade psicofísica. Porém, a pessoa propriamente dita, como centro da existência espiritual, foi negligenciada pela psicologia profunda. (Frankl 1992: 22).

É claro que esta afirmação abre aqui uma nova dimensão a ser pesquisada, onde se pode investigar a hipótese: o psicofísico está no sujeito ou o sujeito está no psicofísico? O espiritual é parte atuante da dimensão denominada por Jung de arquétipos ou somente do eu como denomina Viktor Frankl? Mediante tais interrogações o ser continua fora do conceito dicotômico entre corpo e mente como enfatiza ambas as abordagens que não excluem o inconsciente, mas a dimensão do fenômeno religioso na psique apresenta a partir de então uma nova unidade dentro da unidade, ou seja, o ser como bio-psico-espiritual ganha outros enfoques que retiram o espiritual da esfera do psicofísico. Pois, como postula o criador da Logoterapia:

Para Jung, os arquétipos religiosos são meras imagens impessoais de um inconsciente coletivo, que são simplesmente encontradas, praticamente prontas, no inconsciente individual - justamente como fatos psicológicos, como partes da facticidade psicofísica; e, a partir daí, invadem arbitrariamente, quando não forçosamente, nossa pessoa, como se estivessem passando por cima dela. (Frankl 1992: 50).

Tais argumentos merecem um diálogo mais aprofundado entre a Psicologia analítica e de uma parte da matriz do existencialismo, onde a Logoterapia busca de certa forma se fundamentar. O que a estrutura da presente pesquisa não

comporta, mas vale ressaltar que Viktor Frankl reconhece o mérito de Jung ao descobrir a atuação de Deus no inconsciente, mas diverge mesmo é da forma, talvez por confundir o conceito de arquétipo que não pode ser reduzido ao entendimento de imagens prontas, inatas e/ou meros signos. Assim como o fato psicológico denominado por Jung de psicoide que não deve ser atribuído a algo que preenche nosso inconsciente de Deus, ou a algo movido pela função id - tópica onde Freud enfatiza de modo especial o reprimido, dando pouca ênfase aos aspectos criativos do inconsciente - que tem uma preponderante força de atuação no eu. Viktor Frankl considera que Jung: “[...] cometeu o erro fundamental de ter desviado a religiosidade inconsciente para região do id; deu ao “Deus inconsciente” uma localização falsa” (Jung 1996: 49). Porém, no cerne desta afirmativa ocorrem dois grandes equívocos. Como já especificado, Jung nunca buscou localizar Deus no psiquismo, mas sim se dedicou a estudar as manifestações da vida simbólica para compreender as imagens arquetípicas que possuem em si diversas imagens de Deus e diante delas nunca buscou verdades, mas sim buscou analisá-las como fatos psíquicos. Deixando o próprio Jung responder:

É por causa, naturalmente, da eterna confusão entre objeto e imago que não se pode fazer uma distinção entre “Deus” e “imago de Deus”, e, por isto, pensa-se que, ao falarmos da “imagem de Deus”, referimo-nos ao próprio Deus e o interpretamos em sentido “teológico”. Não cabe à Psicologia enquanto ciência, supor uma hipostasiação da imago de Deus. Deve, porém, respeitando os fatos, contar com a existência de uma imagem de Deus. De modo análogo, conta com a presença do instinto, sem, contudo, arrogar-se a competência de dizer em que consiste o “instinto” em si. Todos sabem que espécie de fatos psicológicos se quer designar pelo termo de “instinto”, por mais obscura que pareça a natureza do instinto como tal. Também é claro que a imagem de Deus, por exemplo, corresponde a um determinado complexo de fatos psicológicos e representa, assim, uma dada grandeza com a qual podemos operar. Mas saber o que Deus é em si mesmo

constitui um problema que foge à competência de qualquer psicologia. (Jung 2011: 231-232f).

Ou seja, não existe na psique um Deus *in locu*, pois Ele é um conceito transcendente e, portanto, não é objeto de estudo da psicologia analítica. O que existe são imagens de Deus a serem analisadas onde: “[...] o conceito de Deus real da alma seria completamente diferente nas diversas pessoas, como se verifica na experiência” (Jung 2011: 60h). Já que elas acontecem na vida psíquica que não é só consciência, nem só inconsciente pessoal, lugar onde Freud postula a atuação do Id. Por isso, quanto a esta instância do Id Jung faz a seguinte afirmação: “Não sei como poderei concordar com Freud quando ele chama uma parte do inconsciente de id. Por que dar-lhe esse nome engraçado? Trata-se do inconsciente, o que equivale a dizer alguma coisa que não conhecemos” (Jung 2011: 146n). Sabemos também que Freud:

Ao elaborar melhor as relações entre o ego e o id, descobriu que o ego detém não apenas conteúdos conscientes mas também inconscientes, viu-se então obrigado a criar um conceito que caracteriza-se a parte inconsciente do ego e que ele chamou de superego ou de ego ideal. Considerou isso como o representante da autoridade paterna, como sucessor do complexo de Édipo, que impele o ego a refrear o id: manifesta-se como consciência que, enquanto autoridade e moral coletiva, continua a ostentar o caráter do pai. (Jung 2011: 55-56n)

Deus então é considerado como uma projeção, uma relação neurótica que se funda na necessidade de um pai, está fixado nesta parte, onde a sexualidade ocupa um tamanho desproporcional em relação à abrangência inesgotável da libido e da vida inconsciente. Sendo assim, a leitura de inconsciente para Jung se figura em contextos bem mais amplificados, pois em Freud o id faz parte do inconsciente pessoal enquanto para Jung o Id é um conceito Freudiano e o inconsciente tanto é pessoal como é coletivo. Como ele exemplifica em seu livro *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*: “[...] segundo Freud, o inconsciente é de natureza exclusivamente pessoal, muito embora ele tenha chegado a

discernir as formas de pensamento arcaico-mitológicas do inconsciente” (Jung 2011: 2b). Mas de forma a buscar correlatos para sua teoria psicanalítica, portanto o mito da Trilogia Tebana Layo-Édipo atualizado na tragédia grega de Sófocles foi reinterpretado e reduzido a castração, ou seja, ao complexo de Édipo, o que leva Jung a considerar que: “Esse complexo é uma ideia mitológica, mas não é descoberto como tal” (Jung 2011: 122n). Talvez por que: “Pode-se pensar o que se quiser sobre os fatos do mundo, e haverá no final tantas quantas forem as cabeças pensantes” (Jung 2011: 122n). Entretanto, é mediante aos agrupamentos de ideias que Jung se preocupa menos com as teorias e mais com o fato pulsante da vida humana, onde o inconsciente não é sinônimo de id porque ele contém em si uma energia muito maior que nenhum conceito e denominação alcançam. Por isso, Jung pontua que a ciência psicológica se vê ainda diante de um caos psíquico, ou seja, nossa ciência é ainda um feto em formação. E num contexto simbólico ele exemplifica:

Sempre digo que a psicologia do indivíduo tem atrás de si uma longa cauda sauriana, formada pela história da família, da nação, do continente e do mundo todo. Somos humanos e não podemos esquecer que carregamos um pesado fardo por sermos apenas humanos. Se fôssemos somente cérebro, seríamos como esses anjos que têm apenas asas e cabeça. (Jung 2011: 98n).

Portanto, devido à complexidade da compreensão do homem em sua relação com o *Unus Mundus*, podemos inferir que muitos vivem em si, mas encontram-se distantes de si mesmo. Já na história das ciências humanas também se pode perceber que ela ainda se encontra diante desta cauda sauriana. Onde a razão é guiada pela predominância empirista, que tem dificuldades em dialogar com as demais hermenêuticas em prol de uma construção científica não estanque, ou seja, ela ainda não se descontaminou do excesso que amputa dela mesma um diálogo coerente com o fenômeno da mente humana que em sua funcionabilidade não é só consciente. O problema central talvez seja este - a ciência humana como parte de um todo científico - ainda não conseguiu ver as

curvas desta grande *cauda sauriana* que tem a cabeça apenas como parte do seu todo. Diante destas premissas, não está proposto aqui um desencantamento com a ciência até então vigente, como já mencionado por outros autores, mas sim um chamado a um reencantamento sobre uma consciência que procura a amplificação de si mesma, para assim refletir coerentemente os caminhos e descaminhos da compreensão da natureza religiosa no dinamismo psíquico.

4.4 Dimensão intersubjetiva: da ética filosófica para as dimensões psíquicas

Como a religião trata de fenômenos humanos onde realidades e projeções se fazem presentes nas experiências do Sagrado, vários pressupostos foram e continuam sendo apresentados na tentativa de trazer luz às investigações sobre *o problema de Deus*. Através da *Ética filosófica*, Vaz (1999) nos convida a pensar sobre algumas questões que precisam também ser revisitadas: a compreensão do fenômeno da religião vivida será ela possível de ser encontrada nos constructos da filosofia pós-cartesiana? Pode a teologia moral ser substituída pela ética? Qual interpretação pode ser dada aos fenômenos místicos, à santidade, aos diversos tipos de crenças? Tais questionamentos nos interpelam, nos levam ao ponto culminante da ausência da razão, onde ela ao deparar-se com a dimensão espiritual e simbólica esquiva-se, pois em determinados momentos a ciência só penetra neste espaço delimitando uma fronteira sobre a compreensão dos arquétipos universais. Porém, os mesmos atuam no tempo do vivido, que também opera revoluções na representação de um tempo catacrônico a ser por nós compreendidos. Uma vez que é uma questão não só da teologia e da filosofia, mas também das outras ciências que investigam as representações de Deus ao longo da história da humanidade, algumas na tentativa de desmistificá-la e outras na tentativa de contribuir com o seu desvelamento, ou seja, com os efeitos do que Rudolf Otto denominou de *numinoso*.

É assim que a filosofia e a psicologia partem de uma pré-compreensão para tentar elaborar o que é a religião diante da

realidade humana. Elas se perguntam sobre o que o homem religioso compreende do que experiencia? O que o leva a crer ou não, nas representações religiosas que a ele se põe em contato? Quais são as implicações desta experiência em sua intersubjetividade/personalidade? Pois a obra humana é perpassada desde os seus primórdios por conjuntos de valores, normas e interditos que acontecem nas dimensões do ser enquanto ser subjetivo possuidor de uma consciência moral e enquanto ser social que experiencia o mundo mantendo com ele, como afirma Vaz (1993) uma relação dinâmica entre os costumes (ethos), o hábito (hexis) e os atos (práxis). Mediante a ética filosófica pode se averiguar que através do ethos (costumes-liberdade) o homem constrói sua práxis humana e dá significação ao seu mundo cultural e psíquico. Sendo um ser racional e emocional que se comunica através da linguagem, dos sinais e das dimensões simbólicas, vai interagindo e interiorizando certos hábitos, pois o homem não é como uma pedra que com a ação da natureza pode modificar sua forma, mas não modifica suas propriedades de pedra. Ao contrário, o homem sofre modificações advindas do seu meio cultural e interno e estas são repletas de objetividades e projeções, podendo então através do contado com esta multiplicidade transformar sua maneira de estar no mundo. Se hoje o homem é, amanhã não o será e vice-versa.

Segundo Vaz (1999), o ethos rompe com a natureza (physis) e possibilita ao homem deixar de viver da imediatidade dos conteúdos a ele dados, transformando assim a cultura grega que passa da “*ética vivida*” para a “*ética pensada*”, ou seja, o que era explicado pelos mitos, passa a ser explicado pela razão. Questões da ética antiga como as de Sócrates: “*conhece-te a ti mesmo*”, Platão: “*Como devemos viver*”, Aristóteles: “*Ética a Nicômaco: onde o fim em si mesmo é o bem*” e da ética cristã em São Tomás de Aquino: “*Virtude como centro*”, surge na tentativa de encontrar saídas para finalizar a crise na qual a Grécia se encontrava. Já na ética moderna, Kant tenta fundar a moral na razão, trazendo como conceitos fundamentais à razão prática e a liberdade. A grande questão é resolver o “devo”, ou seja, tentar responder: o que devo fazer como ser humano? O que devo evitar?

É assim, através da razão prática que em comunidade o homem compartilha sua vida, pois o Eu não é concebido pelo isolamento, mas pela convivência relacional do Eu-Outro-Mundo, ou seja, pela consciência-de-si que o leva a uma maior compreensão de sua condição de ser em constante relação. Assim sendo, o eu, em sua particularidade, possui também o outro eu universal, o que torna a relação da intersubjetividade repleta de expressões como, por exemplo, nas diversas formas de linguagem e expressões simbólicas em evidência na história da humanidade o que possibilita o homem viver no horizonte da reciprocidade. Nele, o reconhecimento do outro ocorre não no nível da objetividade, mas sim no nível da interação, onde o encontro humano através do consenso (ato volitivo – livre adesão ao bem) torna-se um encontro ético, um encontro de dimensões mais aprofundadas no exercício da prática. Hegel citado por Brasileiro (1997: 74) menciona que: “a existência como história só pode ser refletida pela consciência-de-si e consciência-de-si se constitui na relação com o outro.” É então importante salientar que para filosofia três instâncias devem ser analisadas: a objetividade (corpo), a intersubjetividade (psiquismo) e a transcendência (espírito). Elas pertencem à consciência individual e social, onde: “Na era do *individualismo*, o conflito entre a consciência moral individual e a consciência moral social torna-se um problema, sem solução à vista (Vaz 2000: 86). É dessa maneira que a relação intrasubjetiva e intersubjetiva se encontram na articulação da consciência moral, social e individual, onde novas interpretações se somam e ganham outras tonalidades através das ciências psicológicas. Como já enfatizado, a psicologia de Freud coloca a consciência moral entre as pulsões do inconsciente e a censura do superego, o que gera o sentimento de culpa que pode desencadear processos neuróticos. Já em Jung percebe-se que a consciência moral se volta para refletir a cultura na tentativa de resgatar o sentido e a sensibilidade simbólica que a consciência moderna e pós-moderna reprimiu. Como salienta Barreto:

[...] o niilismo aparece na compreensão de Jung sob as formas da falta de sentido da vida, da desorientação moral e de visão de mundo, da massificação do indivíduo com a

conseqüente destruição de sua vida individualidade pessoal. Se reunirmos as duas afirmações de Jung - a falta de sentido é a neurose contemporânea generalizada, e a cura da neurose é a realização moral, ou um problema moral -, podemos sustentar nossa posição de que a *psyche* *therapeia* junguiana é fundamentalmente uma tentativa de resposta ao niilismo ético que se erradia a partir do centro simbólico da cultura ocidental moderna. (Barreto 2008: 295).

Constata-se que cada vez mais o homem perde seu vínculo com as tradições, as experiências religiosas antes experienciadas através dos ritos, do culto ao silêncio e nas diversificadas manifestações simbólicas, perdem espaço para templos religiosos barulhentos que induzem através de seus próprios shoppings da fé idolatrias e o mesmo consumismo imposto pela mídia da tecnologia. Nestes espaços, a interiorização se torna um fardo porque o sentido está sendo buscado no extremo da consciência coletiva, onde se perde a dimensão simbólica em detrimento de uma unilateralidade que exalta a exterioridade. Em decorrência, Jung propõe como resolução a problemática psicológica dos tempos atuais, um retorno a sensibilidade simbólica e a interioridade, pois:

Os antropólogos descreveram, muitas vezes, o que acontece a uma sociedade primitiva quando seus valores espirituais sofrem o impacto da civilização moderna. Sua gente perde o sentido da vida, sua organização social se desintegra e os próprios indivíduos entram em decadência moral. Encontramo-nos agora em idênticas condições. Mas na verdade não chegamos nunca a compreender a natureza do que perdemos, pois os nossos líderes espirituais, infelizmente, preocuparam-se mais em proteger suas instituições do que em entender o mistério que os símbolos representam. Na minha opinião, a fé não exclui a reflexão (a arma mais forte do homem); mas, infelizmente, numerosas pessoas religiosas parecem ter tamanho medo da ciência (e, incidentalmente, da psicologia) que se conservam cegas a estas forças psíquicas numinosas que regem, desde sempre, os destinos do homem. Despojamos

todas as coisas do seu mistério e da numinosidade; e nada mais é sagrado. (Jung 1977: 94).

Afirmativa que não é de difícil percepção para quem se dispõe a analisar o mundo atual, já que se constata a ênfase de pseudovalores que estimulam a mente humana às mais diversificadas compulsões e estados exaltados de consciência. Constata-se então que em termos filosóficos, a forma como a grande maioria se coloca no mundo não permite ao sujeito viver a eudamonia, pois o *conbece-a-ti-mesmo* é uma tarefa existencial ignorada por conteúdos emergentes da massificação. Já em linguagem Analítica Junguiana, o processo de individuação vem - em determinados contextos escolhidos pelo ser de liberdade - se efetivando sem maiores aprofundamentos nesta jornada do tornar-se si mesmo, pois existe uma predominância do ser ao estado consciente coletivo o que pode gerar uma enantiodromia a nível desproporcional, pois a força do inconsciente coletivo e através dela grande parte da mente original, está sendo reprimida e isto tenderá a uma busca pelo equilíbrio.

Tanto Freud quanto Jung fazem alerta aos estados de inflação que podem ocorrer na psique devido ao homem adotar na forma funcional de sua mente uma unilateralidade. Fato que atualmente pode ser corroborado na área da saúde, através dos altos índices de casos de transtornos de ansiedade, depressões que vem atingindo também o mundo infantil, uma acelerada inovação de drogas lícitas e ilícitas e na ditadura dos padrões de beleza que vem acarretando sérios transtornos alimentares subjacentes a um drama emocional também coletivo. Já no fenômeno religioso, esta transmutação de uma sociedade altamente consumista e voltada acentuadamente para a consciência coletiva, também se efetiva nas relações objetais e múltiplas com relação à forma de experienciar mais o self service religioso que os aspectos do *numinoso*. Enfim, frutos de uma geração que tem suas evoluções e involuções e que de certa forma apresenta um pêndulo existencial descontrolado, clamando por um equilíbrio, pois “Quando as tradições se desfazem, a consciência torna-se desvinculada dos instintos e perde suas raízes. Tendo perdido seus meios de expressão, esses instintos afundam no inconsciente e, com isso, obrigam-no a

inundar os conteúdos conscientes” (Shamdasani 2005: 284). Se existe então no mundo atual um adoecimento do humano tanto a nível pessoal como coletivo, o que pode ser chamado de doenças de época, estas são provenientes do lado obscuro da psique que continua inconsciente. Como nos alerta Jung:

[...] quando chamo a atenção para um aspecto sombrio do pano de fundo psíquico, meu intuito não é fazer uma advertência pessimista. Pretendo antes sublinhar que, apesar de seu aspecto assustador, o inconsciente exerce forte atração não só sobre as naturezas doentes mas também sobre os espíritos sadios e positivos. O fundo da psique é natureza e natureza é vida criadora. É verdade que a própria natureza derruba o que construiu, mas vai reconstruir de novo. Os valores que o relativismo moderno destrói no mundo visível, a psique no-los restitui. De início só vemos a descida na obscuridade e na fealdade, mas aquele que é incapaz de suportar este espetáculo também não conseguirá jamais criar a luminosidade e a beleza. (Jung 2011: 101c).

O que demonstra uma necessidade impar de um retorno aprofundado nas questões colocadas na era clássica, ou seja, um retorno ao árduo exercício de aproximação do si-mesmo rumo à inteireza. Fato possível somente através de uma atitude reflexiva que busca elevar o entendimento consciente e inconsciente da vida psíquica que é perpassada pelas imagens arquetípicas que atuam de forma compensatória, mesmo quando os efeitos do *numinoso* são ignorados. Atento a estes fatos, Jung (2011c) buscou demonstrar que cabe ao homem equilibrar-se para não ocorrer à total alienação do mundo como proposto em muitas religiões, bem como também não se alienar de si mesmo vivendo com ênfase na experiência coletiva, pois: “[...] o homem precisa da evidência transcendente de sua experiência interior, pois esta constitui a única possibilidade de se proteger da massificação” (Jung 2011: 22d). Nesta experiência do existir, o aspecto do *numinoso* se efetiva na força vital que não é estanque, mas muitos homens tentam contê-la, abrindo-se enfaticamente para o puramente plural cujo vivido torna-se uma vivência direta no mundo exterior que tudo responde através da

razão e das massificações de um consumismo desproporcional. Este reflexo compulsivo e até mesmo algumas vezes possessivo, não deixou de contaminar também o mundo das ideias. Neste sentido constata-se que:

À medida que aumenta o conhecimento científico diminui o grau de humanização do nosso mundo. O homem sente-se isolado no cosmos porque, já não estando envolvido com a natureza, perdeu a sua “identificação emocional inconsciente” com os fenômenos naturais. E os fenômenos naturais, por sua vez, perderam aos poucos as suas implicações simbólicas. (Jung 1977: 95)

Devido a esta unilateralidade, a psique com sua parte inconsciente repleta de expressões simbólicas é vista pela ciência moderna como um fenômeno quase marginal, muitas vezes associado somente a fatores neuróticos ou patológicos e não na análise aprofundada da experiência humana, que é plural e singular, que contém atuações e atualizações do vivido e do pensado. Mas verifica-se que é também na amplitude da natureza que o homem se constitui enquanto si mesmo, a consciência é parte deste todo manifesto que possui algo de gratuito e de eventos *a priori* que não podem e não devem ser suprimidos na energia psíquica. A mesma argumentação vale para o fenômeno religioso, pois: “[...] o lugar de origem de uma fé verdadeira não é a consciência e sim a experiência religiosa espontânea que estabelece um elo direto entre o sentimento da fé e sua relação com Deus” (Jung 2011: 55d). Vivência incompreensível para ciência que busca desmistificar o problema Deus, mas hermeneuticamente compreensível para parte da ciência que tenta desvelar o rizoma da experiência religiosa com plena consciência de que a busca desse entendimento não alcança o Deus transcendental, mas sim as representações de Deus impressas no dinamismo da experiência simbólica. Porém: “[...] a depreciação da alma humana é de tal extensão que nem as grandes religiões, nem as várias filosofias, nem o racionalismo científico se dispõem a um estudo mais profundo” (Jung 1977: 102). Já que devido a esta predominância unilateral da mente humana, algo continua latente nos processos de investigação sobre os efeitos do

numinoso, talvez por que: “[...] complacientemente, continuamos a admitir que consciência é razão e inconsciente é contrassenso” (Jung 1977: 102). E devido a esta suposta conclusão pouco se explora da vida simbólica e muito desdém ainda persiste nas pesquisas apresentadas por homens que se dedicaram a desvelar as profundezas da alma - citando apenas dois exemplos - como foi Jung para psicologia e o paleontólogo Teilhard de Chardin para a teologia. Pois ambos tomaram consciência de que o estudo do fenômeno humano ultrapassa o status da ciência vigente, porque ela ainda está sendo tecida com todos os acertos e enganos do humano que a constrói.

4.5 Interfaces sobre o problema Deus: reflexos na modernidade e pós-modernidade

Sendo a religião um fenômeno do humano, o humano um ser reflexivo que recebe influências simbólicas advindas de estados conscientes e inconscientes, a investigação sobre o fenômeno religioso perpassa não só as manifestações concretas e institucionais, mas principalmente evoca uma análise aprofundada sobre as representações do *numinoso* que de certa forma o humano tenta materializar através dos signos, da dimensão simbólica e do pensar. Pois se constata que nesta tentativa de encontrar respostas e sentido sobre sua origem o homem criou diversos Deuses, mas agora tenta através da razão desmistificá-los, de tal forma que o processo criativo da humanidade: suas projeções, crenças, fantasias, ritos e mitos sejam substituídos pela ciência.

É então diante da história da filosofia moderna e da psicologia que a linha racionalista do século XIX passou a apresentar suas críticas, às vezes com conteúdos produtores para um fecundo debate entre si e entre as abordagens discordantes, porém, muitas vezes já fechadas em suas interpretações do pensar, o que empobrece o debate sobre o fenômeno religioso. Dentre as frutíferas e diversas matrizes do espírito positivista Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud fundamentam seu discurso no problema Deus para negá-lo, para eles a ideia de Deus está intrinsecamente relacionada a imaturidade do povo/corrente religiosa culturalista

que expressa suas projeções, alienações, ressentimentos e ilusões, fabricando assim um Deus sobre medida. É neste paradigma desconstrutivista das ciências humanas que propõe uma desconstrução da Ética Clássica que Freud se impõe em uma tarefa crítica para estruturar uma nova leitura sobre o psiquismo. Sendo assim: “Para Freud o *pathos* elementar é a libido que se manifesta em toda a sua força determinante das condutas humanas na esfera da sexualidade e da qual a Ética não é mais do que uma forma de sublimação, controle e adaptação social” (Vaz 1999: 411). Leitura que ele também aplica em sua análise sobre as influências da religião na estrutura psíquica, como tivemos oportunidade de abordar no primeiro capítulo, onde ele faz analogias entre religião e neurose obsessiva compulsiva e acaba transpondo o problema Deus para o complexo de Édipo.

Em contraposição ao problema Deus como negação o teólogo Kierkegaard (1979) alerta que: “crer em Deus é um salto da fé” e que a relação com o Sagrado causa “temor e tremor”. O retorno a Kant (1997) evidencia a necessidade de se voltar a uma questão central apresentada nas suas categorias, onde ele coloca *a razão no tribunal da razão*. É nestas conjunturas do pensar que encontramos o pensamento de Jung que dedica grande parte de sua obra para tentar despertar o humano moderno para o fato perigoso da unilateralidade predominante desde a era da razão. Ele nos pergunta em várias partes de sua obra sobre a direção que a humanidade vem adotando. Já que é evidente que a cultura intelectual dominante se contrapunha entre: objetividade ⇔ subjetividade; razão ⇔ sentimento; humano ⇔ religião. Esta unilateralidade de componentes que deviam estar se unificando preocupa Jung. Pois como ele afirma:

O homem moderno perdeu todas as certezas metafísicas da Idade Média, trocando-as pelo ideal da segurança material, do bem-estar geral e do humanitarismo. Quem conseguiu conservar inalterável até hoje esse ideal de possuir uma dose de otimismo fora do comum. Também esta segurança foi por água abaixo, pois o homem moderno começa a perceber que todo passo em direção ao progresso material parece significar uma ameaça cada vez maior de uma

catástrofe ainda pior. O que pensar, por exemplo, das medidas de proteção que as grandes cidades vêm adotando contra possíveis ataques com gases venenosos e inclusive fazem treinamentos com a população? Significam simplesmente - segundo o princípio *si vis pacem para bellum* (se queres paz, prepara-te para guerra) - que estes ataques com gases mortíferos já foram planejados. Basta reunir o material necessário à destruição que o diabólico se apossará infalivelmente do homem levando-o a agir. (Jung 2011: 91-92s).

Estas considerações de Jung demonstram que o mundo está cego para a obscuridade que o humano vem através da sua inconsciência construindo. Hoje, o humano se assusta com as imagens do nazismo, como se elas pertencessem apenas ao passado da humanidade, mas não é necessário ir longe, pois se percorrermos o mundo ou algumas de suas imagens estes lados contrários e obscuros da humanidade nele continuam refletidos. De um lado temos o poder econômico com sua exuberância - encontrado também nos templos religiosos - e do outro a miserabilidade humana. Talvez porque está faltando para boa parte da humanidade o vivido, ou seja, passar pela experiência de pegar no colo uma criança agonizando pela desnutrição enquanto do outro lado do mundo consumista se jogam fora o excesso de produção de alimentos em boas condições de consumo. Enfim, exemplos que demonstrem os frutos do lado inconsciente de uma época que exalta a consciência e se esquece de perceber que a obscuridade provém do homem, portanto, ele deve estar atento ao mal que nele internamente sobrevive e se frutifica no mundo externo. Como afirma Jung: “Tenho a obrigação de constatar os males que causam a si próprios aqueles que seguem a esteira das realidades culturais excessivas” (Jung 2001: 30). Já que sem o choque dos opostos esta parte obscurecida da consciência não deixará que os eventos psíquicos se equilibrem, o que pode gerar forças devastadoras. Isto fica evidente na passagem dos tempos, já que a passagem do século XVIII (época da moral) para o século XIX (época das ciências naturais) é definida como uma época caótica. Como afirma Vaz: “O clima intelectual do século XIX era

decididamente antimetafísico e antiteológico, nele dominando a poderosa atração das novas racionalidades científicas em rápida ascensão no universo da cultura ocidental” (Vaz 1999: 407). Através destas ideias o humanismo ateu ganhou vida e o desenvolvimento do homem com as manifestações simbólicas se empobreceu.

Chegamos então ao século XX e XXI (século das ciências do humano), onde podemos averiguar as influências de épocas no fenômeno religioso. Hoje assistimos a uma proliferação de novas religiões, o que tem levado grande parte de fiéis a transitar entre elas sem perceber o que se encontra por detrás de certas convicções que estão vinculadas as coisas objetais e lucrativas e não para a sua real finalidade que é a de facilitar experiências com o Sagrado; outro fenômeno a ser observado é que atualmente o homem é mais livre para ser religioso sem participar de uma religião específica ou pode até tentar se humanizar sem Deus. Enfim, formas onde o fenômeno humano imprime no fenômeno religioso manifestações psíquicas de uma época que respira o produto de outra época, mas que também vem se descuidando de energias libidinais que precisam fluir, o que requer das Ciências da Religião um estudo aprofundado e transdisciplinar.

É então, já atualizando a análise do fenômeno religioso em uma civilização em transição, que Luc Ferry propõe uma linha horizontal, onde o transcendente está na relação do homem para com o homem-divino. Pois: “a “verdadeira” religião - isto é, aquela mais conforme a aspiração humana - não estaria atrás de nós, mas adiante, como um horizonte a ser elaborado” (Ferry 2008: 9). Já Marcel Gauchet retira não só a relação Deus-Homem, mas também a relação homem-divino e propõe então a relação homem-homem (ser político, histórico) sem dependência de uma ação divina, como sonhou Freud. Portanto, diante deste enfraquecimento do Sagrado, uma nova identificação do “absoluto terrestre” ganhou e vem ganhando ênfase. Para Marcel a partir desta religiosidade ignorada vem ocorrendo manifestações do profano, onde jovens transmutam os fenômenos místicos na busca por experiências que rompem com a estagnação do cotidiano em: “[...] festas, transe, vertigem, estados alterados de consciência

obtidos pela música ou por substâncias adequadas: o que sempre está em causa é o acesso a uma outra ordem de realidade” (Gauchet 2008: 12).

É esta nova ordem do real, que leva os autores supracitados a pensarem sobre qual o lugar do sagrado na idade laica? Ele será totalmente ignorado? Desaparecerá com a saída da religião? Percebe-se que existe no humano um desencantamento de Deus, e esta evidência o faz pensar finalisticamente em uma transcendência do homem através dele mesmo. Indagações que suscitam questionamentos para psicologia analítica: será que ao elevar o estado consciente o homem conseguirá anular a manifestação das imagens arquetípicas que atuam *a priori* no inconsciente coletivo? Se o Sagrado for substituído pela ética e pela moral o efeito do *numinoso* desaparecerá da dinâmica psíquica? Ou a Ética e a Moral são apenas partes das manifestações do Sagrado presentes no fenômeno humano? Verifica-se que os fenômenos religiosos estão envolvidos numa hierofania, como postula Mircea Eliade (2008: 109): “Um símbolo religioso transmite sua mensagem mesmo quando deixa de ser compreendido, conscientemente, em sua totalidade, pois um símbolo dirige-se ao ser humano integral, e não apenas a sua inteligência.” Por isso, o mundo simbólico é uma das mais frutíferas mediações da experiência humana, onde se constata que o símbolo vivo necessita do pensar, mas também do vivido experienciado nas tonalidades afetivas implícitas na energia psíquica. Nesta dialética entre: mundo espiritual ⇔ mundo mundano, homem religioso que experiencia o sagrado e humano não religioso que experiencia as coisas objetais, as manifestações arquetípicas como algo que acontece *a priori* estão totalmente inseridas no tecido da existência humana. Tal fato é observado enfaticamente por Jung que afirma que os ritos e os mitos ajudam o humano religioso a se interiorizar, pois ambos elevam o cotidiano para um plano superior, na tentativa de formular experiências que ultrapassam a esfera da singularidade.

Porém, a modernidade vem incentivando a auto-suficiência, ou seja, pensando estar promovendo a razão pela razão, vem levando muitos a desrazão, quando oprime parte da sua natureza psíquica. Sendo assim, nos *novos* moldes ela continua

apontando como dialética a morte de Deus (enfraquecimento da igreja e de seus dogmas, individualização do crer) e o retorno do religioso (com a proliferação de Igrejas multifacetadas pelo crer), mas ainda de forma não harmonizada. Estas tendências demonstram uma necessidade de se pensar sobre o lugar do homem neste novo rearranjo da religião, neste universo laicizado. Percebe-se que em diversas matrizes do pensar os efeitos do *numinoso* não é considerado uma disposição natural, e a religião: “[...] pertence, ao contrário, a um período passado e ultrapassado da história. Ela tem um começo e um fim” (Gauchet 2008: 22). Sendo assim pensa-se em sociedades sem religião e/ou sem religiosidade, mas ainda com princípios humanitários regidos não mais pela teologia moral, portanto, sem a representatividade de uma atuação do divino em uma enfática desconstrução da moral tradicional e da vivência simbólica nela já emanada.

Voltando ao pensamento de Vaz (1999), a *ética do vivido* continua em conflito com a *ética pensada*, pois depois de um percurso enfático da era da razão, que desvalorizou parte da consciência do vivido, novas compensações já são também evidentes no mundo contemporâneo. No entanto, diante do fenômeno religioso a ciência ganhou como tarefa analítica averiguar o que a ciência da razão imputou a humanidade moderna e pós-moderna. Perguntas que lançamos na introdução dessa pesquisa e que cabe aqui retomá-las: Será que os novos signos e deuses modernos, tais como o poder do humano pelo humano, o culto à autosuficiência, as imagens vendidas na mídia audiovisual - como parte da energia psíquica - tem força suficiente para acabarem com os símbolos, ritos e mitos vividos e revividos durante muitas gerações? Será que as imagens arquetípicas, como expressão *a priori* pode deixar de atingir a força vital inerente na dinâmica psíquica? A experiência do *numinoso* realmente pode sofrer com a ação do tempo transmutações, onde a vivência simbólica manifesta no vivido das culturas - para Psicologia Junguiana nas manifestações do inconsciente coletivo com sua atuação universal - pode deixar de ocorrer devido a mudanças e impactos sociais e culturais de uma época? Ou será que se torna necessário admitir imperfeições também na construção que a

ciência faz referente ao problema Deus e sobre ela lançar suspeitas com plena consciência de que:

Seria desejável que cada um se conscientizasse que, ao falar de Deus ou dos deuses, está-se falando de imagens discutíveis do domínio psicoide. A existência de uma realidade transcendental é decerto evidente em si, mas é difícilimo para a nossa consciência construir os modelos intelectuais que deveriam ilustrar a “coisa em si” de nossas percepções. Nossas hipóteses são incertas e tateantes, e nada nos oferece a garantia de que elas sequer possam estar definitivamente certas. Que o mundo, tanto por fora como por dentro é sustentado por bases transcendentais, é algo tão certo como nossa própria existência, mas também é igualmente certo que a intuição do mundo arquetípico interior pelo menos tão dubitavelmente verdadeira como a do mundo físico exterior. (Jung 2011: 379e).

Contudo, falta ainda às ciências que se propõem a estudar o fenômeno religioso algumas amplificações em si mesmas. Uma atenção maior à força dos contrários, ou seja, a compreensão de que a parte inconsciente de uma época respira e se mantém viva através da consciência inflacionada ou adormecida, onde entre as ideias tradicionais e modernas encontra-se um conflito que tenta suprimir a força vital, mas também existe um porvir que vai procurar espaços para fluir. Outro fator importante a ser levado em consideração é que não se apaga o que foi construído na dimensão do tempo cromos e psíquico, portanto, os reflexos do vivido e do pensado, continuam interagindo ao longo das experiências humanas, pois a humanidade não consegue refazer a todo momento seus critérios de discernimento do Bem e do Mal. Nem do ponto de vista filosófico (mal como privação do bem), nem do ponto de vista da psicologia proposto por Jung (bem e mal como natureza psíquica), de uma forma ou de outra tudo está tecido na humanidade. Isso nos leva a afirmar que só através de níveis conscientes e paulatinamente aprofundados novas formas de pensar podem mudar o curso da história, pois como demonstra a teoria de Jung, é possível que o homem amplifique seu estado de pertença neste *Unus Mundus*. Por isso, realidades pessoais e

coletivas conflitantes permitem ao homem sair de estados involutivos, pois a dinâmica psíquica não propõe retornos, mesmo em meio a estados inflacionados ela busca integrações, tende a evolução. Este cuidado deve ser observado também no mundo da produção de ideias, já que ao se transportar o problema Deus para o humano total, sem o aspecto dos efeitos do numinoso na dinâmica psíquica, o que pode ocorrer é a própria fragmentação do fenômeno humano. Pois como já afirmado Deus não é experienciado de forma direta nem o será, mas através do si-mesmo, das diversificadas formas de expressão da humanidade em contato com o aspecto do *numinoso* Ele se revela. Portanto, por mais mudanças que ocorram na religião, o fenômeno religioso permanecerá e através dele a natureza religiosa manifesta através das manifestações de imagens arquetípicas continuarão proporcionando à ciência psicológica analítica pontos de averiguação e corroboração.

4.6 O desencantamento por Deus e a força da natureza religiosa

Ressaltamos que na psicologia profunda de Freud Deus é abordado como uma necessidade de caráter dependente à figura de pai, uma neurose universal. Já na história da filosofia moderna pontuamos que alguns pensadores procuram abordar o problema Deus desmistificando, negando ou divinizando o humano através dele mesmo. Jung, ao afirmar que a alma é naturalmente religiosa, analisa o fenômeno religioso na psique de maneira bem diversificada como temos abordado até o momento. Sua psicologia procura demonstrar através de alguns conceitos centrais que existe na desenvoltura da dinâmica psíquica conteúdos onde o aspecto do *numinoso* se faz presente, permitindo assim averiguações. Jung ao receber uma carta onde o destinatário lhe perguntava sobre a diferença entre psique e espírito, e sobre Deus, responde: “*Psique* é para mim um conceito coletivo para a totalidade dos chamados processos psíquicos. *Espírito* é uma qualidade atribuída a certos conteúdos psíquicos. (à semelhança de “material” ou “físico”)” (Jung 2002: 180). O humano ocupa então uma parte da psique, ele está inserido no *Unus Mundus*. E sobre Deus Jung continua:

Deus: uma experiência interna, não discutível como tal, mas impressionante. A experiência psíquica tem duas fontes: o mundo externo e o inconsciente. Toda experiência direta é psíquica. Há experiência fisicamente transmitida (mundo exterior) e experiência interiormente transmitida (espiritual). Uma é tão válida quanto a outra. Deus não é uma verdade *estatística*, por isso é tão estúpido querer provar sua existência, quanto negá-la. Quando alguém está feliz, não preciso para isso de nenhuma prova ou contraprova. Também não há razão para se presumir que a “felicidade” ou “tristeza” não podem ser experimentadas. Deus é uma experiência universal que só é obscurecida por um racionalismo imbecil ou por uma teologia igualmente imbecil. (Jung 2002: 180).

É assim que Jung afirma que Deus não pode ser experimentado diretamente, ele pertence a um contexto transcendente, porém o humano experiencia seu aspecto *numinoso*, o que torna possível as investigações sobre o fenômeno religioso na psique. Como já abordado, o inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos, estes pertencem a uma força instintiva e criativa, são disposições vivas, onde múltiplas imagens arquetípicas se manifestam. Portanto, através da análise destas imagens arquetípicas, novos estados de organização se fazem presentes no dinamismo psíquico, estes são influenciados por formas pré-existentes, e não só por fatores culturais e regionais. Diante de tais exposições, pode-se então admitir que o problema Deus possa levar o humano a ignorá-lo ou a experienciá-lo indiretamente, mas é preciso lembrar que de qualquer forma este fato está posto na mentalidade humana, pois crendo ou não crendo esta pergunta e a experiência do *numinoso* paira sobre a humanidade desde os seus primórdios. Pois nossa consciência procura a sabedoria e nosso inconsciente já é sábio por natureza. Como nos ensina a psicologia de Jung:

O inconsciente é, desde as mais antigas concepções, a terra do sonho e também a terra dos mortos e dos antepassados. De tudo que sabemos, o inconsciente parece uma forma de

ser relativamente independente das limitações de espaço e tempo; também nada há que objetar à ideia de que a consciência e seu mundo estejam contidos de certa forma no mar do inconsciente. A psique inconsciente é de uma vastidão desconhecida e é possivelmente mais importante do que a consciência. Constata-se, ao menos entre os primitivos ou primatas, que o papel da consciência é bem menor do que a do inconsciente. Os acontecimentos em nosso mundo moderno - onde a humanidade anda às cegas, sem ajuda e sem querer, de uma catástrofe para outra - pouco colaboram para fortalecer a fé no valor de nossa consciência e na liberdade da vontade. (Jung 2011: 335s).

No entanto, a consciência como ato reflexivo é o que pode evitar maiores catástrofes se o sujeito se dispuser a escutar-se em profundidade através do auxílio da função transcendente que busca compensar a psique consciente e inconsciente, contrabalançando assim o lado racional e irracional da mente humana. Porém, é fato que uma ênfase está sendo dada à consciência coletiva globalizante, o que enfraquece valores importantes. Em consequência a humanidade tem sido palco de intensos conflitos políticos, econômicos, sociais e religiosos. É assim que no apogeu das ciências humanas, vivemos uma intensa crise do humano, devido às consequências advindas de uma unilateralidade que massifica e da ênfase à partes involutivas da consciência coletiva. Como Jung demonstra enfaticamente ao decorrer de sua exposição de ideias, diante da atual crise de valores presente nos tempos modernos, resgatar a função criadora dos símbolos oníricos torna-se uma tarefa primordial para que parte da energia psíquica que se encontra represada possa fluir. É também mediante destes contextos, que se verifica que as trocas afetivas veem acontecendo num nível superficial, pois se fabricam novos deuses adornados pela libido de poder o que desqualifica a função sentimento e o experienciar advindo dos efeitos do *numinoso*. É então nesta era de encantamentos superficiais que devemos nos perguntar sobre os pontos cegos da experiência humana, ou seja, que desencantamento do mundo é este que o humano não percebe? Para Unger:

Desencantamento é, na verdade, o desencantamento do nosso olhar. Porque a Natureza permanece com seus encantos e com seu valor, independentemente do que os seres humanos possam pensar ou fazer a respeito. É o nosso olhar que, se desencantando, se torna mais opaco, mais restrito. Então reencantar o mundo é, na verdade, reencantar o nosso olhar. O reencantamento do mundo significa redescobrirmos aquilo que nos constitui, reencantar o mundo é poder novamente ter uma vivência da realidade que não se reduza a reificação. (Unger 1991: 56).

Este reencantamento é então uma restauração da trajetória do si-mesmo, já que no mundo atual o tornar-se si mesmo está voltado para os reflexos do espelho da sociedade globalizante. Nestas escolhas a relação com o *numinoso* tornou-se para grande maioria algo totalmente incompreensível ou ignorado, outras vezes produtos de fatores de uma projeção negativa que retarda o nível mental da humanidade. No entanto o que de fato existe é um tipo de neurose progressiva que vem anulando o olhar para o gratuito e para as dimensões simbólicas manifestas no fenômeno interno. Reflexos também de um mundo veloz que não permite ao homem parar e não acha importante o árduo exercício imposto pela arte do torna-se si mesmo. Por onde anda então parte da energia psíquica que encontra obstáculos para fluir? Ela acaba reprimida enquanto a outra parte libidinal se direciona com ênfase aos eventos externos, que contribuem enfaticamente com o adormecimento da sensibilidade do ser humano, já que o barulho de si não é percebido porque não se faz silêncio, tudo está absorvido pelo barulho externo. O que demonstra que nessa trajetória pulsante da morada humana muitos estão correndo o risco de não interagir com o mundo de forma mais integrada, ou seja, muitos deixaram de olhar para o totalmente gratuito, o que dificulta o equilíbrio encontrado na junção entre mundo externo e mundo interno. Tal fato também demonstra mudanças relacionais, onde o convívio com a natureza, com os animais, com o próprio corpo-mente-espírito ganhou novos tónus mentais e afetivos. O

homem caminha adormecido para verdades a ele inerente: “[...] somos criaturas impulsionadas por moções e imagens, tanto quanto somos racionais e ambientalmente adaptadas” (Stein 2006: 41).

Para alguns autores este adormecimento está ligado a um rancor por tudo o que se nos apresenta como dado, tal sentimento é o que mobiliza a modernidade e os mesmos propõem um retorno a gratidão, mas: “[...] essa é uma disposição de espírito para nós particularmente difícil, pois vivemos num mundo sem Deus. Isto é, estamos diante de um dado sem o Doador” (Finkelkraut 1996: 52). Para o filósofo, teólogo e paleontólogo Teilhard Chardin (1967: 119, tradução nossa) Deus é: “[...] o Motor indispensável a todo progresso ulterior da vida”³⁰. E as linhas da evolução se orientam para um centro denominado por ele de *Ponto Ômega*, pois existe um crescimento do eu autêntico nesta direção. Apesar de destacar que neste momento falta a humanidade uma formulação nova da Santidade. Já Jung afirma que:

O interesse psicológico de nossa época espera algo da psique, algo que o mundo externo não pôde dar, certamente alguma coisa que nossa religião deveria conter mas não contém ou não mais contém, pelo menos para o homem moderno. Para ele, as religiões já não parecem provir de dentro, da psique, ao contrário, tornaram-se para ele pedaços de um inventário do mundo exterior. Nenhum espírito supraterebre é capaz de prendê-lo com uma revelação interior. Ao invés, ele se esforça por escolher religiões e convicções e veste uma delas, como se veste uma roupa de domingo, desfazendo-se finalmente dela como se faz com uma roupa usada. Os fenômenos obscuros e quase patológicos de pano de fundo da psique fascinam de algum modo o interesse. (Jung 2011: 93s).

Diante destas premissas constata-se que Jung percebe que a natureza religiosa sempre ressurgue de alguma forma. Para Jung nos tempos atuais assistimos a um crescente interesse pela psicologia, parapsicologia, espiritismo, etc. fenômeno que só pode

³⁰ El motor indispensable a todo progreso ulterior de la vida.

ser comparado com o apogeu ocorrido no século XVI e XVII com a ascensão da gnose. Porém, esta força atrativa pelos fenômenos psíquicos ressurgiu na consciência moderna ainda desordenadamente. É dessa maneira que as ciências que estudam o fenômeno religioso apesar de virem de caminhos analíticos diferentes, sinalizam ideias similares. Onde constata-se que nos tempos atuais, faz-se necessário um retorno à categoria da intersubjetividade, pois o homem precisa encontrar na práxis do reconhecimento, da liberdade e do autoconhecimento uma nova consciência social, humanitária e subjetiva, para poder resgatar aspectos necessários ao seu processo de individuação. Um novo paradigma é então suscitado, e Jung é um dos expoentes para esse novo paradigma, pois através de sua obra ele aponta caminhos demonstrando que:

O mundo externo e Deus são as duas experiências primordiais, uma tão grande quanto a outra, e ambas possuem milhares de nomes que em nada mudam os fatos. As raízes de ambas são desconhecidas. A psique é a raiz das duas. Ela é sem dúvida o ponto em que as duas se tocam. Por que perguntar por Deus? Ele se agita dentro de nós e nos leva às especulações, mais singulares. (Jung 2002: 180).

É dessa maneira, que a psicologia profunda é convocada para analisar o fenômeno desta agitação interior que desafia o entendimento da psique, onde somente através do estudo das camadas profundas do fenômeno humano, encontram-se pontos de averiguação sobre o contato com o *totalmente outro*. Como abordamos na teoria de Jung, existe uma tríade que se interage: o consciente, o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo, mas diante desta pesquisa, acredito que possamos considerar que através dos seus estudos sobre o inconsciente coletivo a tríade se abriu para novos elementos a serem pesquisados como o conceito psicoide e de sincronicidade. Ambos contribuem para uma frutífera continuidade de pesquisa a respeito do fenômeno religioso na psicologia analítica, porém este estudo nos levaria longe demais, o que a estrutura dessa pesquisa também não comporta. No entanto, vale ressaltar que Jung amadurece o

conceito de psicóide e o retira de uma classificação totalmente anatômica transportando-o para o aprofundamento de seus estudos, como ele expõe:

Se uso o termo “psicóide”, faço-o com três ressalvas: a primeira, emprego esta palavra como *adjetivo* e não como substantivo; a segunda é que ela não denota uma qualidade anímica ou psíquica em sentido próprio, mas uma qualidade *quase psíquica*, como a dos processos reflexos; e a terceira é que esse termo tem por função distinguir uma determinada categoria de fatos dos meros fenômenos vitais, por uma parte, e dos processos *psíquicos* um sentido próprio, por outra. Essa última distinção nos obriga também, a definir com mais precisão a natureza e a extensão do psíquico, e de modo todo particular do *psíquico inconsciente*. (Jung 2011: 124f.2).

Para Jung, o inconsciente possui também uma *espécie de eu*, onde as percepções advindas deste lugar podem vir a se associar com a consciência e afirma que: “Se as percepções que tem lugar neste segundo sistema psíquico pudessem ser transferidas para a consciência do eu, teríamos a possibilidade de ampliar enormemente nossa visão de mundo” (Jung 2011: 124-125f.2). É então nas profundezas advindas do inconsciente - ainda muito pouco exploradas cientificamente - que Jung afirma que nossa visão de mundo é ainda muito provisória, precisamos das ideias similares e opostas, advindas dos estudos transdisciplinares para que aspectos inconscientes se tornem conscientes. Porém, isto será impossível se a ciência moderna continuar colocando alguns estudos no *Index* contemporâneo, ao invés de propor com eles maiores ampliações que possibilitem uma visão mais integrada do fenômeno humano que é multifacetado pelas experiências do fenômeno religioso e do *Unus Mundus*. Encontramo-nos então com esta tarefa de sempre pensar a possibilidade de diálogos produtores para que a psicologia como ciência que pensa o humano, portanto as ideias produzidas também pelas demais ciências, continue apresentando novos horizontes cientificamente pesquisados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“A alma é essa coisa que nos pergunta se a alma existe”

Mário Quintana

Somos tecidos pela vida por fios internos que buscam se ligar a outros fios, selecionamos as cores, mas as cores também nos selecionam, pensamos estar definindo nosso trajeto, mas o trajeto também nos escolhe. É assim que o desejo desta pesquisa encontrou suas sementes, quando eu ainda era estudante de graduação, onde através de muitas inquietações teóricas fui compondo caminhos extracurriculares e através deles me deparei com o complexo e rejeitado pensamento de Jung em uma biblioteca de filosofia. A partir desta centelha que nos move, após minha formação cursei algumas disciplinas no mestrado de psicologia social em universidade federal, mas ao descobrir que o pensamento de Jung não seria aceito como projeto de pesquisa não o levei adiante e me inscrevi na formação para Analista Junguiana. Com a abertura do mestrado em Ciências da Religião retomei meu objeto de pesquisa: revisar o pensamento destes dois clássicos da psicologia profunda Freud e Jung, mais precisamente sobre o que ambos têm a dizer sobre o fenômeno religioso. É então depois desta trajetória que esta pesquisa ganhou através do já vivido e do pensado seu corpo estrutural.

No primeiro capítulo, optei por analisar o itinerário linear das ideias de Freud a respeito da religião e assim, percorremos a evolução do seu pensamento demonstrando que em sua trajetória a teoria da sedução foi abandonada para que sua investigação sobre as fantasias humanas ganhasse expressão em sua psicologia do indivíduo surgindo assim sua teoria psicanalítica. Adentrando em suas ideias ficou corroborado que sua investigação sobre a formação da neurose o levou ao drama humano, ou seja, à consciência moral fundamentada no controle da pulsão sexual, onde ele constrói analogias para explicar a funcionalidade do aparelho psíquico. Através deste enfoque constatamos que suas pesquisas foram se desenvolvendo a partir de estudos: clínicos,

culturais, filogenéticos e mitológicos, onde conseguimos chegar ao ponto máximo das suas correlações a respeito da religião e de Deus, demonstrando que Freud leva o fenômeno religioso observado para dentro de suas associações psicanalíticas, que encontra como ponto máximo de articulação o complexo de Édipo. Para Freud, a religião recebe então analogias ao comportamento do neurótico obsessivo compulsivo, sendo relatada como uma projeção neurótica universal e Deus é uma relação advinda de uma carência que gera dependência à figura do pai, ou seja, está também vinculada à dinâmica apresentada no complexo de Édipo. Como saída deste estado neurótico universal, Freud acredita que se o humano atingisse maior criticidade, esta dependência se transformaria e como antídoto ele menciona que a ciência pode chegar através desta consciência humana amplificada a substituir a religião. Acabamos refutando sua ideia por acreditar que ela reduz o fenômeno religioso encapsulando o dinamismo da psique ao insight interpretativo que o levou à teoria do complexo de Édipo que é uma ideia psicológica como menciona Jung e não a verdade sobre a complexidade psíquica.

Portanto, torna-se necessário ressaltar que esta conclusão não invalida o êxito de Freud, pois Jung considera que: “[...] seu mérito principal e extraordinário está na descoberta de um método para explorar o inconsciente e especialmente os sonhos” (Jung 2011: 76t). E esta forma foi uma das portas de entrada para que Jung aprofundasse suas pesquisas sobre o inconsciente. Outro fator a ser também ressaltado é que ao abordarmos a libido de forma diferenciada da de Freud não se está aqui invalidando a importância da sexualidade como função física e psíquica, mas apenas demonstrando que a libido é uma energia multifacetada, onde libidos como a fome, o poder, a natureza religiosa, etc. cumprem também uma função valorativa na energia psíquica. Em decorrência desta suposição propusemos ao longo da pesquisa uma articulação também com outros autores que analisaram este enfoque da libido no pensamento psicanalítico.

É então diante das análises até então realizadas que busquei no segundo capítulo aprofundar as ideias psicológicas de Jung na tentativa de corroborar sua afirmativa de que a alma é *Naturaliter*

religiosa. Deparei-me então com algumas dificuldades para encontrar um curso linear nos seus pensamentos devido ao fato de Jung não ter tido a preocupação de delimitar o fluxo de suas ideias, tarefa que ele menciona ter deixado para aqueles que optarem por aprofundar em sua erudição e atividade criativa. Outro fator é que sua obra aborda o fenômeno religioso em praticamente toda sua extensão, portanto, os conceitos centrais para compreensão de sua hipótese de que a psique é naturalmente religiosa acaba sendo transformado, amplificado ou tratado com nomes diferentes como, por exemplo, o conceito de: arquétipo, imagens primordiais e imagens arquetípicas que, posteriormente, nos leva a outros conceitos fundamentais, o de psicoide e sincronicidade e que devido à estrutura desse estudo não pude aprofundar. Vale ressaltar que sua erudição também acaba exigindo que o pesquisador busque compreender os ecos de sua exposição, ou seja, as ideias advindas de outros pensadores que ajudam Jung a compor seus conceitos centrais; e a tarefa foi se tornando por demais grande, pois ela nos lança para fora da sua obra, para depois podermos fazer o retorno. Outro fator relevante é o recente lançamento do *O livro vermelho: Liber Novus* que nos exige uma leitura cuidadosa, com links em sua obra e também nos ecos de outras ciências e filosofias de vida.

É então com esta consciência que tece a partir de sua vasta psicologia complexa os fios que seriam mais relevantes para pesquisa pretendida. Encontrei então o conceito de *numinoso* de Rudolf Otto resgatado por Jung porque ele traduz o que Jung sempre faz questão de afirmar e reafirmar: Deus não é uma relação direta e a psicologia se preocupa não com a verdade de Deus, mas com as ideias de Deus que perpassam a psique desde os primórdios através das representações simbólicas. Portanto, os efeitos do *numinoso* na psique foi o fenômeno que ele perseguiu para amplificar sua pesquisa, sua descoberta sobre o inconsciente coletivo, pedra angular de sua obra. Já que é devido a esta constatação que Jung vai demonstrando que a psique é paradoxal, ela possui pares de opostos que atuam de forma compensatória, onde a função transcendente ajuda o sujeito a compreender a força dos símbolos no seu processo de individuação. É assim que a busca

pelo si-mesmo torna-se a tarefa existencial de todos; ela requer o desafio do autoconhecimento rumo à inteireza, foi então através deste conceito que procurei analisar algumas analogias e ressalvas que Jung faz sobre o cristianismo. Importante destacar que optei por dar este enfoque na cultura religiosa ocidental devido ao fato de ser a ideia psicológica a nós mais familiar. Outro fato é de que anos atrás ao ler esta pergunta que Jung direciona aos psicólogos modernos ela ficou e ainda continua ressoando em mim: “É o si-mesmo um símbolo de Cristo, ou Cristo é um símbolo do si-mesmo?” (Jung 2011: 63e). Tarefa então, que abre margem para outra pesquisa a ser analisada através de uma interlocução com o pluralismo religioso, o que se tornou impossível nesta pesquisa devido à construção de estrutural aqui delimitada. Foram analisados então somente alguns pontos sobre a imagem arquetípica de Jesus, as ressalvas que Jung faz sobre a *Privatio Boni* e o conceito de Deus na visão de Jung. É então diante destas exposições onde Jung demonstra o dinamismo polissêmico das imagens arquetípicas, que deixam evidências do aspecto *numinoso* na psique, que sua hipótese de uma *natureza religiosa* pode ser corroborada.

No terceiro capítulo procurei demonstrar que ao analisarmos o fenômeno religioso nos deparamos com valores e contravalores que devem ser contextualizados. Vimos que Freud propôs eliminar a religião/neurose universal através da ciência e Jung propôs este regaste através da função criadora dos símbolos oníricos, fato que se transformou na tarefa primordial de cada um. Porém Jung afirma que: “[...] a ciência não é a “soma” da vida, mas apenas uma das atitudes psicológicas, uma das formas do pensar humano” (Jung 2011: 55h). Portanto, a ciência não pode ocupar este espaço determinado por Freud, ou seja, ela não tem como acabar com a energia religiosa porque ela acontece *a priori*, mas na era da razão esta tentativa foi imposta para a humanidade. Retratamos então que esta parte reprimida impõe consequências que retratam uma sociedade em descontrole, por isso, tornou-se necessário enfatizar o fenômeno religioso nos limites da normalidade e do patológico. Na tentativa de demonstrar alguns questionamentos advindos da própria psicologia profunda exemplificamos o pensamento de Viktor Frankl que questiona a

teoria do inconsciente coletivo de Jung afirmando que: “[...] a religiosidade inconsciente e, de modo geral, todo inconsciente espiritual, constituem um ser inconsciente que decide, e não um ser impelido a partir do inconsciente” (Frankl 1996: 50). Ficou evidenciado que a falta de sentido é um fator preponderante em nossa sociedade moderna e pós-moderna, por isso os fenômenos atuais apontam outras diretrizes para a vivência religiosa, vivemos um novo paradigma entre o universal e o global. É assim que uma nova análise sobre o panorama da religião se impôs na pesquisa, já que vivemos uma época que enfatiza a divinização do humano, a negação total de Deus como saída para o infantilismo psicológico imposto pela religião. Em substituição à retirada da religião, outros pilares são propostos: a ciência, a ética e a conduta moral, ou seja, o humano irá se relacionar com o próprio humano, espacialidade horizontal que reforça o pensamento de Descartes: “eu duvido, logo penso, logo existo”. Por isso, a análise dos pilares: razão, religião e contemporaneidade são fatores primordiais a serem examinados também pela psicologia profunda. O problema Deus continua sendo apresentado em diversos moldes e estes tem levado a humanidade a experienciar certo desencantamento e desenraizamento. Podemos então, concluir que o mundo simbólico é a mediação, onde o humano encarna suas experiências e que, portanto, a proposta e resposta de Jung para o humano moderno é um convite a despertá-lo para si mesmo, onde os aspectos do *numinoso* podem ser encontrados através da interioridade da experiência subjetiva, no vivido e no pensado, pois a alma é *Naturaliter* religiosa.

REFERÊNCIAS

- Amatuzzi, M. M. 1996. *Apontamentos acerca da pesquisa fenomenológica: estudos de psicologia*. Campinas, v.13, n.1, jan./abr.
- Ávila, T. 2001. *Escritos de Teresa de Ávila*. Obras completas. São Paulo: Loyola.
- Ávila, A. 2007. *Para conhecer a psicologia da religião*. São Paulo: Loyola.
- Augras, M. 1989. *O que é tabu*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Balthasar, H. U. V. 2005. *Teologia da história*. São Paulo: Fonte Editorial.
- Barreto, M. H. 2008. *Símbolo e sabedoria prática: C. G. Jung e o mal-estar da modernidade*. São Paulo: Loyola.
- _____. 2007. “Crer”, “saber” e experiência religiosa em C. G. Jung: um comentário crítico. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v.34. n.110: 411-423.
- Bennett, J. 1990. *La crítica de la razón pura de Kant*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bíblia. 1991. *Bíblia sagrada*. 1ª edição. São Paulo: Paulus.
- Bonaventure, L. 1996. *Psicologia e vida mística: contribuição para uma psicologia cristã*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes.
- Bowker, J. 1997. *Para entender as religiões*. São Paulo: Editora Ática.
- Boff, L. 2008. *Evangelho do Cristo cósmico: a busca da unidade do todo na ciência e na religião*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- Chardin, T. 1967. *La energía humana*. 2ª edição. Paris: Taurus, 1967.
- Campbell, J. com Bill M. 2009. *O poder do mito*. 27ª edição. São Paulo: Palas Athena.
- Campbell, J. 2008. *Mito e transformação*. São Paulo: Ágora.

- _____. 1972. *Para viver os mitos*. 9ª edição. São Paulo: Cultrix.
- Cahen, R. 1975. *C. G. Jung: o homem à descoberta da sua alma*. 2. ed. Porto: Tavares Martins.
- Cunha, F. 1996. *Os melhores poemas de Mario Quintana*. 10ª edição. São Paulo: Global.
- Eliade, M. 2008. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes.
- Frass, H.-J. 1992. *A religiosidade humana: compêndio de psicologia da religião*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes.
- Frankl, V. E. 2004. *A presença ignorada de Deus*. 8ª edição. Petrópolis: Vozes.
- Ferry, L. & Gauchet, M. 2008. *Depois da religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* Rio de Janeiro: DIFEL.
- Feuerbach, L. 2007. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes.
- Figueiredo, L. C. & Santí, L. P. 2000. *Psicologia uma (nova) introdução: uma visão da psicologia como ciência*. 2ª edição. São Paulo: EDUC.
- Figueiredo, L. C. 2002. *A invenção do psicológico quatro séculos de subjetivação 1500-1900*. 6ª edição. São Paulo: Escuta.
- _____. 2004. *Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. 3ª edição. Petrópolis: Vozes.
- Finkelkraut, A. 1996. Que a beleza nos provoque. *Revista Educação*, v.1. São Paulo.
- Freud, S. 1996a. *A interpretação dos sonhos*. Edição Standard Brasileira. v.4. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. 1996. *Atos obsessivos e práticas religiosas*. v.9. Rio de Janeiro: Imago.

- _____. 1996. *Além do princípio de prazer psicologia de grupo e outros trabalhos*. v.18. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. 1996j. *Moisés e o monoteísmo esboço de psicanálise e outros trabalhos*. v.23. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. 1996f. *"Gradiva" de Jensen e outros trabalhos*. v.9. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. 1996i. *O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. v.21. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. 1996b. *O ego e o id - Uma neurose demoníaca do século XVII e outros trabalhos*. v.19. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. 1996c. *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. v.8. Rio de Janeiro: Imago,
- _____. 1996e. *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*. v.6. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. 1996d. *Totem e tabu e outros trabalhos*. v.13. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. 1996h. O estranho. In: *Uma neurose infantil e outros trabalhos*. v.17. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. 1996. *Um estudo autobiográfico, inibições, sintomas e ansiedades, a questão da análise leiga e outros trabalhos*. v.20. Rio de Janeiro: Imago.
- Forte, B. 1995. *Teologia da história: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus.
- Fonte, J. 1999. *Religión, psicopatología y salud mental: introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Foucault, M. 2003. *A verdade e as formas jurídicas*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Nau.
- Garcia-Roza, L. A. 2009. *Freud e o inconsciente*. 24ª edição. v.1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

Gesché, A. 2006. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas.

_____. 2006. *Deus*. São Paulo: Paulinas.

Greschat, H.-J. 2005. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas.

Goswami, A. 2008. *Deus não está morto: evidências científicas da existência divina*. São Paulo: Aleph.

Hark, H. 1988. *Léxico dos conceitos Junguianos fundamentais*. São Paulo: Loyola.

Hillman, J. 2010. *Reverendo a psicologia*. Petrópolis: Vozes.

James, W. 1935. *As variedades da experiência religiosa*. 38ª edição. São Paulo: Cultrix.

Jaspers, K. 2000. *Psicopatologia geral*. V I e VII. 8ª edição. São Paulo: Editora Atheneu.

Julien, P. 2010. *A psicanálise e o religioso: Freud, Jung, Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.

Jung, C. G. 2011e. *Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*. v. 9. n.2. 8ª edição. Petrópolis: Vozes.

_____. 2010p. *A energia psíquica*. v.8. n.1. 11ª edição. Petrópolis: Vozes.

_____. 2011f. *A natureza da psique*. v.8. n.2. 8ª edição. Petrópolis: Vozes.

_____. 2011n. *A vida simbólica*. v.18. n.1. 5ª edição. Petrópolis: Vozes.

_____. 2011n. *A vida simbólica*. v.18-2. 3ª edição. Petrópolis: Vozes.

_____. 1999. *Cartas de C. G. Jung 1906-1945*. v. I. 2ª edição. Petrópolis: Vozes.

_____. 2000. *Cartas de C. G. Jung 1946-1955*. v. II. Petrópolis: Vozes.

- _____. 2003. *Cartas de C. G. Jung 1956-1061*. v. III. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2011s. *Civilização em transição*. v. 10/3. 4ª edição. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2011j. *Estudos alquímicos*. v.13. 2ª edição. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2011a. *Freud e a psicanálise*. v.4. 5ª edição. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2011o. *Interpretação psicológica do Dogma da Trindade*. v. 11/2. 8ª edição. Petrópolis: Vozes
- _____. 1961. *Memórias, Sonhos, Reflexões*. 20ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. 1965. *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Vintage Books Edition.
- _____. 2011l. *Mysterium Coniunctionis*. v.14-3. 2ª edição. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2011q. *Mysterium Coniunctionis*. v.14-2. 2ª edição. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2011b. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. v. 9-1. 7ª edição. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2011t. *O desenvolvimento da personalidade*. v.17. 11ª edição. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2011k. *O eu e o inconsciente*. v.7-2. 22ª edição. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2010. *O Livro vermelho: liber novus*. Ed. fac-similar Petrópolis: Vozes.
- _____. & Franz, M. V. 1977. *O homem e seus símbolos*. 21ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. & Wilhelm, R. 2001. *O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês*. 11ª edição. Petrópolis: Vozes.

- _____. 2011g. *Psicologia e alquimia*. v.12. 5ª edição. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2011i. *Psicologia do inconsciente*. v.7-1. 19ª edição. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2011d. *Psicologia e religião*. v.11-1. 9ª edição. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2011c. *Psicogêneses das doenças mentais*. v.3. edição. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2011m. *Presente e futuro*. v.6. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2011r. *Símbolos da transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia*. v.5. 7ª edição. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2011h. *Tipos psicológicos*. v.6. 4. ed. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2011. *Entrevista de Jung BBC Londres / Jung - Face to face*. YouTube, 22 out. 1959. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=fcwDcfomjVI&feature=related> Acesso em: 04 jul. 2011.
- Kast, V. 1997. *A dinâmica dos símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana*. São Paulo: Loyola.
- Kant, E. 1997. *A crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kerényi, K. & Hillman, J. 1995. *Édipo e variações*. Petrópolis: Vozes.
- Kierkegaard, S. 1979. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero Humano*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. 1972. *Mi punto de vista*. 4ª edição. Buenos Aires: Aguilar.
- Knitter, P. F. 2008. *Introdução às teologias das religiões*. São Paulo: Paulinas.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. B. 2001. *Vocabulário de psicanálise*. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes.

- Lévi-Strauss, C. 1985. *A noção de estrutura em etnologia; Raça e história; Totemismo hoje*. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural.
- Mavromataki, M. 1997. *Mitología Griega*. Atenas: Xaitali.
- Maroni, A. 1998. *O poeta da alma*. São Paulo: Summus.
- Mezan, R. 2006. *Freud, pensador da cultura*. 7ª edição. São Paulo: Companhia das Letras.
- Morano, D. C. 2003. *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola.
- Nagy, M. 2003. *Questões filosóficas na psicologia de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes.
- Nicola, U. 2005. *Antologia Ilustrada da filosofia: das origens à idade moderna*. São Paulo: Globo.
- Otto, R. 2007. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes.
- Peter, R. 1999. *Viktor Frankl: a antropologia como terapia*. São Paulo: Paulus.
- Plé, A. 1970. *Freud y la religión*. 2ª edición. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Pontes, A. M. *O tabu do incesto e os olhares de Freud e Levi-Strauss*, Trilhas, Belém, ano 4, nº 1, p. 7-14, jul. 2004. Disponível em: http://www.nead.unama.br/site/bibdigital/pdf/artigos_revistas/37.pdf Acesso em: 04 dez 2010
- Rappaport, C. R., Davis, C. & Fiori, W. R. 1981. v.1. *Psicologia do desenvolvimento*. São Paulo: EPU.
- Rizzuto, A. M. 2001. *Por que Freud rejeitou Deus? Uma interpretação psicodinâmica*. São Paulo: Loyola.
- Ricoeur, P. 1973. *Freud: una interpretación de la cultura*. 2ª edição. Madrid: Siglo Veintiuno de espanã editores.

Rocha, Z. 2010. Freud e as origens totêmicas da religião: um ensaio crítico-interpretativo. *Estudos de religião* 38, São Paulo: Metodista. v.24. n.38:122-154.

Shamdasani, S. 2005. *Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência*. São Paulo: Idéias & Letras.

_____. 2011. *Memórias, Sonhos, Omissões* [1985]. Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/Artigos/memorias.html> Acesso em: 19 mar: 17.

Schopenhauer, A. 2001. *O mundo como vontade e representação*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Contraponto.

Silveira, N. 1997. *Jung: vida e obra*. 16. ed. Rio de Janeiro: Paz e terra.

Sófocles. 2002. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona*. 11ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Stein, M. 2006. *Jung o mapa da alma: uma introdução*. 5ª edição. São Paulo: Cultrix.

Storr, A. 1973. *As idéias de Jung*. São Paulo: Cultrix.

Sudbrack, J. 2001. *Experiência religiosa e psique humana: onde a religião e psicologia se encontram*. São Paulo: Loyola.

Unger, N. M. 1991. *O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade*. São Paulo: Loyola.

Vaz, H. C. L. 1993. *Escritos de filosofia: volume 2: ética e cultura*. São Paulo: Loyola.

_____. 1999. *Escritos de filosofia: volume 4: introdução à ética filosófica* 1. São Paulo: Loyola.

_____. 2000. *Escritos de filosofia: volume 5: introdução à ética filosófica* 2ª edição. São Paulo: Loyola.

_____. 1996. *Ética e justiça: filosofia do agir humano. Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v.23, n 75: 437-454.

_____. 1991. Religião e modernidade filosófica. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v.18, n 53:147-165.

Villacañas Berlanga, J. L. 1987. *Racionalidad crítica*: introducción a la filosofía de Kant. Madrid: Editorial Tecnos.

Winckel, E. V. 1985. *Do inconsciente a Deus*: ascese cristã e psicologia de C. G. Jung. São Paulo: Paulinas.