

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Mestrado em Ciências da Religião

Luiz Henrique Lemos Silveira

A PSICOLOGIA DA RELIGIÃO OCIDENTAL E ORIENTAL:

**A influência do Círculo de Eranos no entendimento da Religião na perspectiva de Carl
Gustav Jung**

Belo Horizonte

2013

Luiz Henrique Lemos Silveira

A PSICOLOGIA DA RELIGIÃO OCIDENTAL E ORIENTAL:

**A influência do Círculo de Eranos no entendimento da Religião na perspectiva de Carl
Gustav Jung**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Amauri Carlos Ferreira

Belo Horizonte
2013

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S587p Silveira, Luiz Henrique Lemos
A psicologia da religião ocidental e oriental: a influência do círculo de Eranos no entendimento da religião na perspectiva de Carl Gustav Jung / Luiz Henrique Lemos Silveira. Belo Horizonte, 2013.
127f..

Orientador: Amauri Carlos Ferreira
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

1. Psicologia analítica. 2. Psicologia religiosa. 3. Psicologia junguiana. I. Ferreira, Amauri Carlos. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

Luiz Henrique Lemos Silveira

A PSICOLOGIA DA RELIGIÃO OCIDENTAL E ORIENTAL:

**A influência do Círculo de Eranos no entendimento da Religião na perspectiva de Carl
Gustav Jung**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Amauri Carlos Ferreira (Orientador) PUC Minas

Roberto Márcio Starling- PUC Minas

Walter Fonseca Boechat- IBMR-RJ

Belo Horizonte, Abril de 2013.

Dedico aos meus pais, meus irmãos, meu filho e meus
amigos pelo apoio, incentivo e carinho.

AGRADECIMENTOS

A todos que contribuíram para realização deste trabalho, especialmente:

Aos meus pais, que sempre me apoiaram, acreditaram e torceram por mim.

Aos meus irmãos, Daniel, Nando e Thaís, que sempre torceram, motivaram acreditaram e foram companheiros nas minhas dúvidas e decisões.

Ao meu filho Pedro Henrique, que me proporciona a cada dia mais força e perseverança em meus sonhos e projetos. Agradeço também à sua mãe Cléia por todo cuidado e carinho com ele.

Aos meus amigos, em especial a Carlos, Elton, Gilmar, Gisela, Júlio e Vaguinho pelo apoio e companheirismo.

A Hermenegildo, não somente pela correção dos meus textos, mas por torcer e me incentivar nos momentos difíceis.

Aos amigos do mestrado, que foram não só companheiros de turma, mas também grandes amigos na minha vida em Belo Horizonte.

À comunidade CRESAP que me acolheu em sua casa durante minha estadia na cidade.

À SMC - Sociedade Mineira de Cultura - pela concessão de bolsa de estudo para minha formação no mestrado.

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião PUC-Minas, que muito contribuíram para minha formação.

Ao professor Amauri, orientador, companheiro e amigo, que acreditou em meu trabalho, que ajudou a organizar minha pesquisa apresentando o Círculo de Eranos e a tradição oriental. Ajudou não somente na pesquisa, mas também proporcionando seu apoio, carinho, e amizade. Muito obrigado.

Ao professor Flávio Senra, que me acolheu e sempre acreditou em mim, por sua recepção e carinho, que me fizeram acreditar novamente na pesquisa e no mundo acadêmico.

Ao professor Roberto Staling, que contribuiu na minha qualificação, momento este em que apresentou a visão da tradição oriental com tanta alegria, que me encantou e trouxe curiosidade e desejo de trilhar esse caminho de pesquisa e expectativa.

Ao professor Walter Boechat, que auxiliou em minha formação durante a especialização em psicologia clínica, e que também sempre se colocou à disposição para auxiliar em nossas pesquisas.

Enfim, estendo este agradecimento ao professor Paulo Bonfatti, que desde a graduação auxilia em minha formação, torce e acredita em mim.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo destacar a perspectiva de Carl Gustav Jung a respeito da Psicologia da Religião tanto ocidental como oriental. Deste modo, pode-se afirmar que a proposta do Círculo de Eranos de integração entre racional (ocidental) e irracional (oriental), patriarcal e matriarcal, sempre permeou a obra de Jung. Pode-se dizer que esta perspectiva já estava presente em Jung desde seus escritos iniciais quando, ao abordar a religião, não se atentou a seu aspecto institucional, e sim ao psicológico; descrevendo então o *a priori* religioso do homem. Desta maneira, esta dissertação se desenvolve em três momentos: o primeiro capítulo aborda as influências e aproximações de Jung com autores como William James e também com autores participantes de Eranos, como Rudolf Otto e Mircea Eliade. O segundo capítulo aborda a concepção de Jung referente à religião ocidental, identificando conceitos como arquétipo, si-mesmo e símbolo, que constituem sua concepção psicológica da religião ocidental. O terceiro capítulo apresenta os fundamentos da tradição oriental, identificando, primeiramente, a visão de Zimmer e, posteriormente, a de Jung. Serão destacadas também a possibilidade de diálogo entre as culturas ocidental e oriental e as diferenças e similaridades entre esta e o pensamento de Jung. Apesar das diferenças, será mostrado como predominam as similaridades, como na afirmação de Jung acerca da necessidade ocidental de uma volta aos primórdios, a uma perspectiva ocidental medieval dos alquimistas e gnósticos, o que reafirma a proposta de Eranos.

Palavras-Chave: Psicologia Analítica. Psicologia da Religião Ocidental e Oriental. Círculo de Eranos.

ABSTRACT

This paper aims to draft the prospect of Carl Gustav Jung about the Psychology of Religion both Western and Eastern. Thus, we can characterize that the proposed Circle Eranos integration of rational (Western)-irrational (Eastern), the patriarchal-matriarchal always permeated the work of Jung. It can be said that this view was already present in his writings Jung since when the initial approach to religion, he strove not to strove institutional, but the psychological human; describing that man has an a priori religious. Thus this essay unfolds in three stages: The first chapter discusses the influences and approaches of Jung with authors like William James, and later with participating authors of Eranos as Rudolf Otto and Mircea Eliade. In the second chapter attentive to the design of Jung's psychology referring to Western Religion, identifying concepts such as archetype, self, symbols that provided the design of the psychology of Western religion. On the third stage presents fundamentals of the Eastern Tradition, the first time identifies Zimmer's vision, Jung and later on in the Middle identifying the possibility of dialogue between Western and Eastern culture, and finally authors suggest that both differences and similarities between Jung and the East. But even recognizing that there are differences, however say more similarities in Jungian thought with East when Jung points out the need for the West to turn to its beginnings, or a Western perspective medieval alchemists and Gnostic, reaffirming the proposed Eranos .

Keywords: Analytical Psychology. Psychology of Religion East and West. Eranos Circle.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	08
2 INFLUÊNCIAS E APROXIMAÇÕES DA TEORIA JUNGUIANA	14
2.1 A influência da psicologia de William James na teoria junguiana	14
2.2 O Círculo de Eranos	20
2.3 Aproximações da teoria de Jung à concepção de Rudolf Otto	28
2.4 Aproximações de Mircea Eliade e Jung	33
3 O ASPECTO ARQUETÍPICO DA RELIGIÃO OCIDENTAL	42
3.1 O conceito de arquétipo	44
3.2 O Si-mesmo	54
3.3 A função psíquica das religiões ocidentais na teoria de Jung	66
4 O ASPECTO ARQUETÍPICO DA RELIGIÃO ORIENTAL	77
4.1 Zimmer e a tradição oriental	77
4.2 A visão de Jung sobre a religião oriental	83
4.2.1 Comentário Psicológico sobre o Livro Tibetano da Grande Libertação: Diferença existente entre o pensamento oriental e o pensamento ocidental	83
4.2.2 Comentário Psicológico sobre o Livro Tibetano da Grande Libertação.....	89
4.2.3 Comentário Psicológico ao Bardo Thoedol (Livro tibetano dos mortos).....	93
4.2.4 A Ioga e o Ocidente.....	99
4.2.5 Prefácio à Obra de Suzuki: A Grande Libertação.....	103
4.2.6 Considerações em Torno da Psicologia da Meditação Oriental.....	106
4.2.7 O Santo Hindu.....	110
4.3 Diferenças e similaridades entre o pensamento de Jung e Oriente.....	112
5 CONCLUSÃO.....	119
REFERÊNCIAS.....	125

1 INTRODUÇÃO

No final do século XIX e início do século XX as ciências humanas sofriam diversas modificações, autores de diferentes áreas, como a Filosofia, Biologia, Teologia e, posteriormente, a Psicologia, buscavam a compreensão do ser humano e suas relações sociais.

Pode-se afirmar que pensadores como Goethe, Carl Gustav Carus e Eduard Von Hartmann foram filósofos do período romântico que muito influenciaram o desenvolvimento do pensamento de Jung. Na área biológica, destaca-se a figura de Charles Darwin, cuja teoria evolucionista, que atribuía a origem das espécies ao processo de seleção natural, contrariava a teoria criacionista de caráter religioso, permanecendo influente até os dias atuais (AGOSTINHO, 2006).

No campo da Teologia, principalmente da Teologia alemã, o interesse maior estava no caráter histórico da vida de Jesus, e não mais no mito cristão. Assim, a Europa passava por um processo de secularização, que havia se iniciado no século XVII, com o Iluminismo, e se arrastava até o final do século XIX, com o positivismo e o evolucionismo.

Outro evento importante no campo da Teologia se deu a partir do pronunciamento do filósofo Friedrich Nietzsche de que “Deus está morto”(AGOSTINHO, 2006), o que gerou uma mal estar generalizado na sociedade europeia. Na opinião de Jung, tal afirmação não foi devidamente compreendida, causando um desgaste nas crenças estabelecidas. Segundo ele, o que Nietzsche pretendia era um resgaste de valores e a busca de um novo sentido para a vida. “Diante dos desgastes das instituições religiosas, da esterilidade de uma espiritualidade eclesiástica, a tendência na busca por um novo sentido foi trilhar um caminho de uma espiritualidade interior e pessoal” (AGOSTINHO, 2006, p.69).

Outras áreas do conhecimento também sofriam mudanças no final do século XIX e início do século XX, como as artes plásticas, que refletiam temas de decadência e morte, através das publicações da Sociedade Teosófica, trazendo para o Ocidente literaturas da filosofia oriental, do culto mitraico, além do gnosticismo e da alquimia. Na música, a ópera “Crepúsculos dos Deuses” de Richard Wagner refletia os sentimentos de morte, descrença e decadência. E, por fim, a parapsicologia, por meio de transes, começa a estudar o inconsciente. Tanto que Jung, em 1902, em sua tese denominada “Sobre a psicologia e a patologia dos chamados fenômenos ocultos” reflete a tendência e interesse gerais na ciência da parapsicologia. (AGOSTINHO, 2006).

Pode-se perceber, portanto, que nessa época a sociedade estava passando por profundas mudanças nos níveis culturais, social, político e, principalmente, espiritual; era

buscada uma renovação dos modos racionalista e positivista predominantes até aquele momento. Da mesma forma, tal pensamento de renovação também influenciava Jung no começo de sua carreira (AGOSTINHO, 2006).

Nesse sentido, esta dissertação pretende analisar a obra de Carl Gustav Jung a respeito da religião ocidental e oriental, a fim de identificar em que medida o Círculo de Eranos influenciou o desenvolvimento de sua teoria. Parte-se da hipótese de que as proposições formuladas ao longo da existência do Círculo de Eranos foram fundamentais para a psicologia da religião ocidental e oriental formulada por Jung.

Com relação à ancoragem teórico-metodológica deste trabalho, será desenvolvida uma pesquisa bibliográfica fundamentada em leituras de diversos textos de Jung e seus comentadores. Quanto à estrutura, a dissertação possuirá três momentos principais, representados por capítulos distintos, explicitados a seguir.

No primeiro capítulo será observado que, após a conclusão da faculdade de Medicina, Jung assume um posto de médico assistente no hospital Burghölzli e se dedica a experimentos de laboratório. Posteriormente, a partir de seu envolvimento com Sigmund Freud, Jung se interessa por temas como parapsicologia, curas pela fé e outros fenômenos religiosos, a fim de obter maior compreensão acerca do âmbito inconsciente da psique. Assim, Jung encontrou em William James grandes similaridades quanto ao entendimento da psicologia e, mais especificamente, da psicologia da religião, fato que o influenciou decisivamente. Ambos se interessavam mais pela experiência e pelo sentimento religioso, em detrimento da compreensão institucional da religião; as manifestações religiosas eram consideradas manifestações da condição humana mais íntima e essencial.

A influência exercida pela teoria de William James permitiu a Jung desenvolver pesquisas mais profundas acerca do inconsciente e das experiências religiosas, o que lhe proporcionou reconhecimento na Psicologia e em outras áreas do conhecimento. A partir disso, Jung passou a discutir e identificar similaridades com outros autores, inicialmente com Rudolf Otto (a partir do conceito de numinoso e sua relação com os arquétipos) e posteriormente com Mircea Eliade e outros autores participantes do Círculo de Eranos, do qual Jung, juntamente com Olga-Froebe, é um dos membros fundadores.

No que se refere ao Círculo de Eranos, por mais que Jung resistisse a se considerar como um de seus fundadores, pode-se afirmar que sua presença é de fundamental importância para a discussão sobre a necessidade de um diálogo entre o Ocidente e o Oriente. A teoria junguiana propõe uma conjunção do simbólico-mítico (inconsciente) com o científico (consciente). Desta maneira, despontam as discussões do Eranos marcadas pela luta contra a

exclusividade do espírito racional do começo do século XX. Com as buscas pelas representações do irracional, pesquisadores tinham interesse na aproximação cultural entre Ocidente e Oriente, e as pesquisas interdisciplinares pretendiam compensar a unilateralidade da razão. (ORTIZ-OSÉS, 1994).

Nesta direção, pode-se dizer que a inquietude inicial de Eranos serve de orientação para diversas reflexões e investigações de diversos especialistas das ciências humanas e naturais. Assim, será constatado como este “espírito” de Eranos já estava presente em Rudolf Otto, seu inspirador inicial, e prevaleceu em diversos autores. Deste modo, será exposta a perspectiva de Otto sobre a religião, mais especificamente o que ele descreve como sentimento religioso e os conceitos de sagrado e numinoso. Posteriormente observaremos a influência que Eranos exerceu em Mircea Eliade, partindo-se do pressuposto de que tanto Otto quanto Eliade e Jung compartilhavam as propostas de Eranos referentes à importância do irracional, do mito e do símbolo, e à consideração do homem como originariamente religioso.

Pode-se afirmar que a influência exercida por Otto sobre Jung ocorria mesmo anteriormente à criação do Eranos, pois em 1912 quando escreve o texto “Símbolos da Transformação” (JUNG, 2011) e também em 1919, quando publica o texto “Sobre os Arquétipos do Inconsciente Coletivo” (JUNG, 2000b), Jung já atribuía características numinosas aos arquétipos. Portanto, a apropriação do conceito de numinoso por Jung foi muito importante para a descrição das características arquetípicas da experiência humana, atribuindo destaque especial às experiências religiosas, pela evidência de seu aspecto numinoso, inconsciente e arquetípico. Por outro lado, a teoria concebida por Otto influenciou não somente Jung, mas também Eliade, o que permitiu um diálogo profícuo entre ambos no contexto do Eranos.

Pode-se dizer que o círculo de Eranos marca a especificidade dos pensamentos de Jung e de Eliade, uma vez que ambos buscavam o elemento irracional do ser humano, compreendendo as experiências da psique não apenas como vivências pessoais, mas também como pertencentes a um estrato coletivo próprio da psique humana, subjacente aos mitos e a todo o simbolismo religioso tradicional. Assim, tanto Jung quanto Eliade afirmaram que a base da religião está no próprio homem, no sentido de que a psique humana está predisposta a manifestar pensamentos e comportamentos religiosos; o homem, portanto, seria religioso por sua própria natureza, seria um *homo religiosus*. (CAVALCANTI, 1998).

Nesta mesma direção, pode-se observar que as discussões travadas por Jung em Eranos tinham como pano de fundo o diálogo da cultura ocidental com a oriental. No intuito de compreender experiências profundas da alma humana, Jung propõe uma perspectiva

arquetípica da cultura ocidental e oriental, indicando que era necessária a integração ou diálogo entre elas. Assim, este trabalho identificará primeiramente o aspecto arquetípico de Jung referente à tradição ocidental, abordando conceitos importantes como complexo, inconsciente pessoal, inconsciente coletivo, arquétipos, si-mesmo, além de seu entendimento acerca da religião, mais especificamente da religião ocidental. Já no terceiro capítulo será abordada a perspectiva junguiana (arquetípica) das religiões orientais, identificando a especificidade da tradição oriental.

No segundo capítulo, ao ser descrito o aspecto arquetípico atribuído por Jung à tradição ocidental, serão abordadas as discussões referentes à formulação do conceito de arquétipo e de outros conceitos imbricados, como o de inconsciente coletivo.

Posteriormente, serão abordadas as afirmações e descrições a respeito do arquétipo do *self* (si-mesmo) como totalidade psíquica do ser humano, ou seja, o si-mesmo como centro e totalidade psíquica inconsciente; e o ego como centro da consciência. Cabe salientar a importância do entendimento de conceitos como consciente, inconsciente, ego e si-mesmo, já que estes são representações do sistema psíquico. Para Jung, na psique ocorrem conflitos de opostos entre consciente e inconsciente, e através destes, é possível que se atinja um nível de consciência elevado.

Sendo assim, entende-se que é pela consciência que se diferencia as características dos opostos, ou seja, “a síntese entre os conteúdos conscientes e inconscientes e a tomada de consciência dos efeitos dos arquétipos sobre os conteúdos conscientes representam o ponto máximo do esforço espiritual e da concentração das forças psíquicas”. (JUNG, 1984, p.215-216). Jung entende que os opostos se condicionam reciprocamente, é pela síntese desses opostos que, ao se unirem, se tornam uma só coisa. Nesta perspectiva sobre a dualidade e complementaridade, Jung escreve que todos os arquétipos possuem o efeito numinoso, mas só um possui o caráter de ordenar e equilibrar o confronto dos opostos, dos conteúdos conscientes e inconscientes, o qual ele denominou si-mesmo.

Posteriormente será discutido que o si-mesmo pode ser representado através de símbolos, já que, para compensar a unilateralidade da psique, ela própria cria símbolos para manter o equilíbrio. Esses símbolos são representações do si-mesmo que podem aparecer em diversas circunstâncias e passagens significantes da vida; por meio das culturas, nas religiões e figuras divinas. Como exemplo, identifica-se a afirmação de Jung que tanto as religiões do mundo ocidental quanto oriental apresentam figuras de divindades como símbolos da totalidade, uma vez que eles têm o caráter de ordenar em si mesmo todos os outros

arquétipos. Tal perspectiva leva Jung a levantar a hipótese da *imago dei* como representação do si-mesmo, e de figuras como Cristo e Buda como representantes da *imago dei*.

Neste sentido, serão abordados os argumentos usados por Jung para a afirmação da hipótese da *imago dei* (imagem de Deus) como símbolo da totalidade. Para ele, sempre há uma imagem da totalidade ou do si-mesmo nas mais diversas experiências religiosas, que são representadas pela *imago dei* como ordenadora destas experiências. Esta ordenação viabiliza a simbolização da experiência, para que assim se tenha conscientização dos elementos inconscientes.

Em seguida, no terceiro capítulo, será visto como a perspectiva arquetípica de Jung acerca do Ocidente se estende igualmente à compreensão do Oriente. Previamente à identificação da visão de Jung sobre as tradições orientais, será apontado o posicionamento de Henrich Zimmer em Eranos, que enfatiza uma perspectiva arquetípica semelhante à de Jung, buscando uma integração entre Ocidente e Oriente.

Observaremos a proposta de Zimmer referente à cultura oriental, que atribui importância aos cultos primitivos à Grande Deusa, nos quais os aspectos feminino e irracional são fundamentais. Assim, Zimmer enfatiza a necessidade ocidental de voltar-se para as práticas orientais, caracterizadas pelos aspectos irracional, introvertido e matriarcal; em contraposição aos aspectos racional, extrovertido e patriarcal, tipicamente ocidentais. Neste sentido, assim como outros autores de Eranos, Zimmer propõe um voltar-se para o irracional-matriarcal através da atitude interior. Dessa forma, o Ocidente poderá aproximar-se da cultura oriental e, mantendo suas particularidades, resgatar em si os símbolos capazes de conduzir o indivíduo ocidental por um processo de transformação interior análogo ao oriental.

É possível, portanto, perceber que Jung, semelhantemente a Zimmer, identifica a possibilidade de integração entre Ocidente e Oriente. Será exposta a perspectiva de Jung acerca das tradições orientais e a possibilidade de se estabelecer uma relação entre estas e as tradições ocidentais, a partir das similaridades e contraposições encontradas entre ambas.

Posteriormente, no tópico *Diferenças e similaridades entre o pensamento de Jung e o Oriente*, serão abordados alguns autores, como MOACANIN (1986), EISENDRATH (2011) e DAWSON (2011), que apontam tanto para as singularidades quanto para as conexões entre a psicologia junguiana e a tradição oriental, sendo favoráveis à aproximação entre Ocidente e Oriente. Segundo esses autores, os principais conceitos da tradição oriental, como si-mesmo, dharma, vazio, plenitude, autoconhecimento, autolibertação e individuação; embora possuam algumas particularidades, apresentam muitas semelhanças com conceitos da psicologia analítica. Ambos se referem a um processo de autoconhecimento ou desenvolvimento

psíquico, no qual o indivíduo passa por uma transformação a fim de encontrar em si mesmo a iluminação.

Neste sentido, a delimitação do tema desta dissertação é a *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental: a influência do Círculo de Eranos no entendimento da religião na perspectiva de Carl Gustav Jung*. A partir dele, pretende-se aprofundar o estudo das religiões ocidental e oriental pelo viés da psicologia analítica, identificando o trajeto percorrido por Jung no círculo de Eranos, fato que influenciou e permeou seu entendimento geral acerca da religião, destacando-se a busca pelo irracional, o simbolismo religioso, a própria concepção de símbolo e a busca pela conexão entre a cultura ocidental e a oriental.

2 INFLUÊNCIAS E APROXIMAÇÕES DA TEORIA JUNGUIANA

A teoria de Jung teve influência e aproximações com diversos autores, em diversos campos da ciência, da biologia, filosofia, teologia e dos estudos da história das religiões. Esses diálogos variados influenciaram Jung na definição dos conceitos de sua psicologia e, principalmente, na importância que ele concedeu ao estudo da religião e ao entendimento psíquico do ser humano. Dentre os autores selecionados, este capítulo buscará identificar, primeiramente, quais foram as influências de William James no entendimento de Jung acerca da psicologia e, mais especificamente, em seu entendimento da religião.

Posteriormente, será abordada também a influência recebida por Jung através dos contatos estabelecidos no Círculo de Eranos, como sua aproximação com Rudolf Otto e Mircea Eliade decorrente das palestras proferidas nos encontros do grupo. No decorrer do texto, será evidenciado como a influência de Eranos permeou a compreensão de Jung acerca da religião, destacando-se a busca pelo irracional, o simbolismo religioso, a concepção de símbolo e a aproximação entre cultura ocidental e oriental, o que reforçou a possibilidade de diálogo com as teorias de Otto e Eliade.

Portanto, serão identificados alguns pontos considerados importantes e necessários ao entendimento dos principais conceitos que permeiam as discussões de Eranos e a compreensão de Jung sobre religião.

2.1 A Influência da Psicologia de William James na teoria junguiana.

No início de sua carreira, logo após concluir a faculdade de medicina, Jung assume o posto de médico-assistente no hospital psiquiátrico de Burghölzli e, posteriormente à saída de Alexander von Murelat, assume o lugar deste, tornando-se o segundo homem na hierarquia da instituição, logo após Bleuler. No entanto, ainda quando trabalhava como auxiliar de Murelat, Jung o questionava sobre a validade da pesquisa de dissecação de cérebros, uma vez que os resultados desse tipo de dissecação em pacientes com demência precoce não mostravam diferenças relevantes em relação aos cérebros de pessoas tidas como normais (SHAMDASANI, 2006).

Posteriormente, ao assumir o lugar de Murelat, Jung inicia o trabalho no laboratório com testes, os quais tinham o objetivo de obter um instrumento que ajudasse no diagnóstico da demência precoce. Assim, Jung elabora o teste o qual denominou, posteriormente, de teste de Associação de Palavras, no qual as pessoas eram levadas a responder uma lista com cem

palavras. Anteriormente, este experimento tinha sido elaborado por Galton e retomado por Wundt. Nessa dinâmica, percebe-se que, no início de sua carreira, Jung atentou para a psicologia experimental. No entanto, logo abandonou o teste de associação de palavras, ao ter consciência da equação pessoal que influenciava os experimentos. (SHAMDASANI, 2006).

Após o abandono dos testes de associação de palavras, e o conhecimento da prática psicanalítica, pode-se dizer que surge um novo Jung, que deixa sua dedicação aos experimentos de laboratório e se volta pra a busca da compreensão do inconsciente. Entre os anos de 1905 a 1912, Jung vive uma época que pode ser caracterizada como grandemente influenciada pela teoria freudiana e sua compreensão do inconsciente, das neuroses, histeria e da libido, cuja origem era atribuída a conteúdos sexuais infantis. No entanto, alguns pontos que a princípio aproximaram Jung de Freud foram também os que levaram ao rompimento de ambos, principalmente na questão em que a psicanálise depende exclusivamente da equação pessoal. Deste modo se entenderá como James teve um papel importante não somente para a psicologia junguiana, mas também para a mudança de paradigma, ou seja, da psicologia influenciada primeiramente pelo método experimental para a psicanálise, que ainda mantinha uma perspectiva positivista. (SHAMDASANI, 2006).

Antes mesmo do rompimento com a psicanálise, Jung já se interessava pela psicologia de William James. O encontro de Jung e James ocorreu na Clark University, no qual eles se encontraram em particular para conversar sobre a importância da parapsicologia para o acesso ao inconsciente. Eles se encontraram duas vezes, sendo que o assunto era o mesmo: parapsicologia, curas pela fé, e outros meios de aplicações da psicologia. Foi inevitável a avaliação feita por Jung comparando James a Freud, aproximando também ambos, posteriormente, a Théodore Flournoy (BAIR, 2006).

Jung classificou James e Flournoy como dois homens distintos e intelectuais, que vieram de um ambiente familiar culto; já Freud, classificou como inteligente, mas sem instrução e de classe baixa. Para Jung, era Flournoy que contrabalançava Freud em suas ideias sobre a sexualidade. “Jung descreveu o comportamento de Freud como ‘dinâmico e penetrante’, mas essencialmente falho, porque ‘ele queria alguma coisa de seus casos’. Do ponto de vista de Jung, Flournoy não: ‘Ele era um professor de filosofia’ que analisava seus casos a partir de uma abordagem verdadeiramente objetiva”’. (BAIR, 2006, p.256).

Durante a conversa que Jung teve com James, acreditou que tinha encontrado nele uma postura refinada como a de Flournoy. No decorrer da conversa, tanto Jung quanto James concordaram sobre o fator religioso na psique. Assim, Jung ficou satisfeito em saber que tanto James como Flournoy concordavam com o ponto de vista universal da psique, por ele já

observado. Mas, infelizmente, não foi possível a continuação e desenvolvimento das contribuições entre ambos, pois James já estava doente e no ano seguinte, em 26 de agosto de 1910, veio a falecer. (BAIR, 2006).

Nesta mesma direção, Shamdasani (2006) relata que nos rascunhos iniciais do livro *Memórias Sonhos e Reflexões* (1975), que posteriormente não foi publicado na versão original, consta como foi o contato inicial com James em 1909 e a visita no ano seguinte. Referindo-se à opinião de Jung sobre James, Shamdasani relata que:

James foi uma das pessoas mais notáveis que conheceu na vida. Achou-o aristocrático, a personificação do cavaleiro, mas ainda assim discreto e isento de afetação. Falou com Jung sem se julgar superior, e este achou que tiveram um contato excelente. Em sua opinião, só com James e Flournoy ele conseguia conversar facilmente, e a lembrança de James lhe era extremamente cara. Ele era um modelo para Jung; para este, tanto James como Flournoy se haviam mostrado receptivos, ajudando-o com suas dúvidas e dificuldades, numa atitude que nunca mais encontrou. (SHAMDASANI, 2006, p.72-73).

A opinião de Jung referente a James e a Flournoy já evidenciava sua insatisfação com relação à psicanálise, pois algumas vezes a classificou como uma redução a interesses próprios, em que seus adeptos teriam que agir como seguidores de uma “seita ou religião”. Jung entendia que a psicanálise, diferentemente do que propunha Freud, deveria ser uma prática com diversas possibilidades de aplicação, deixando de lado a dependência exclusiva da teoria sexual e da equação pessoal.

Na dissertação de Cavalcanti (1998) intitulada de “*A psicologia da religião de Carl Gustav Jung e a abordagem religiosa de Mircea Eliade: Acertos e Desacertos de uma Leitura Psicológica dos Símbolos Religiosos*”, o autor relata a descrição de Shamdasani (1995), no livro “*Memories, Dreams, Omissions*”, da influência de William James na obra de Jung, a partir da qual este deixa a posição aguerrida, questionadora da teoria de Freud, e assume a postura de um admirador ferrenho de James quanto a seu entendimento do inconsciente e quanto à psicologia da religião. Para Jung, a teoria de James entende “as coisas como elas são, sem forçá-las a se encaixarem num viés teórico”. (SHAMDASANI apud CAVALCANTI, 1998, p.34)

Nesta mesma linha de raciocínio, no prefácio do texto “*The Theory of Psychoanalysis*” de 1912, em uma tentativa de descrever suas diferenças teóricas da psicanálise e ao referir-se a James, Jung diz:

Foi erradamente sugerido que minha atitude significa uma ‘quebra’ no movimento psicanalítico. Tais cismas só podem existir em questões de fé. Mas a psicanálise tem como preocupação o conhecimento e suas constantes formulações. Eu tomei como princípio a regra pragmática de William James. ‘Você deve retirar de cada palavra seu valor prático e fazê-lo funcionar dentro da corrente de sua experiência.

Aparecerá então menos como uma solução do que como um programa para mais trabalho, e mais consistentes podem ser mudadas. *Teorias tornam-se assim instrumentos e não respostas para enigmas nas quais podemos nos acomodar. Nós não deitamos sobre elas, movemo-nos adiante, e, ocasionalmente, reconstruímos a natureza com ajudas delas.* (JUNG, apud CAVALCANTI, 1998, p.34)

Segundo Shamdasani (2006) as pesquisas de James e também de Flournoy influenciaram muito Jung, tanto que ele mesmo afirma: “devo principalmente a esses dois pesquisadores ter compreendido a essência dos distúrbios psíquicos no âmbito da alma humana como um todo”. (JUNG,1975, apud SHAMDASANI, 2006, p. 73.). Shamdasani destaca três aspectos que se tornaram importantes para Jung: pragmatismo, pluralismo e tipologia. No que tange a este trabalho, estes aspectos não serão abordados. Em outra parte deste mesmo livro, Shamdasani descreve a importância que James teve para Jung acerca da religião.

Jung considerava a extensa e abrangente significação da pesquisa psíquica como um meio de ter acesso à psicologia do inconsciente. Jung disse que fora igualmente influenciado pelo trabalho de James sobre a psicologia da religião, que também se tornou um modelo para ele, em especial a maneira como ele era capaz de aceitar as coisas e deixar que elas desenrolassem naturalmente, sem forçar sua compatibilidade com este ou aquele viés teórico. Jung disse que se sentia muito interessado pela filosofia pragmática de James, a qual era de grande importância para a psicologia. (SHAMDASANI, 2006, p.73).

De acordo com Cavalcanti (1998), no que se refere à religião, Jung é influenciado por James principalmente na análise acerca da religião que este empreende em seu livro “*As Variedades da Experiência Religiosa*”, na qual, ao estabelecer uma definição sobre religião, se interessa pelo ramo da religião pessoal, e não pelo ramo institucional. James descreve a religião da seguinte forma: “Consideremos também o ‘sentimento religioso’, que vemos mencionados em tantos livros, como se fosse uma espécie única de entidade mental”. (JAMES, 1991, p.29)

Em alguns momentos do livro, James (1991), ao falar sobre as experiências religiosas, as descreve como experiências da vida cotidiana ou, melhor dizendo, as experiências psíquicas, as mais variadas, podem expressar um sentimento religioso, não há somente um tipo específico de experiência do humano que reflete o sentimento religioso. Nesta direção James relata:

Tais maneiras diferentes de concebê-la geram, por si mesmas, dúvidas quanto à possibilidade de ser ela mesma uma coisa específica; e quando nos sentimos dispostos a tratar da expressão ‘sentimento religioso’ como um nome coletivo para muitos sentimentos que os objetos religiosos podem despertar com alternância, vemos que ela, com certeza, nada contém de uma natureza psicologicamente específica. (JAMES, 1991, p.29-30)

Em outra passagem, ao se referir às experiências humanas como propensas a manifestações religiosas, James diz: “Para os homens comuns, ‘religião’, seja qual for o significado mais especial que possa ter, significa sempre um estado de espírito *sério*”. (JAMES, 1991, p.35). Por estado de espírito sério James relata:

Deve haver algo solene, sério e terno em relação a qualquer atitude que denominamos religiosa. [...] É precisamente por serem experiências *solenes* que desejo se interessá-los nas experiências religiosas. Por isso proponho – mais uma vez, arbitrariamente, se quiserem – estreitar novamente a nossa definição dizendo que a palavra ‘divino’, no sentido, o envolvente e o real, pois, aceito sem restrições esse significado pode revelar-se demasiadamente lato. O divino significará para nós tão-só uma realidade primitiva, de tal natureza que o indivíduo se sente impelido a responder-lhe solene e gravemente, e nunca com uma imprecisão nem com um chiste. (JAMES, 1991, p.36).

Nesta direção pode-se identificar que James entende a religião como algo que não é racional, que é intrínseco ao ser humano, no qual os sentimentos levados a sério refletem o sentimento religioso, não havendo uma definição única do divino. Este se daria a partir das manifestações psíquicas do indivíduo; que ele coloca como manifestações psíquicas sérias do ser humano, “na verdade estamos lidando com um campo de experiência em que não há uma única concepção que possa ser traçada com nitidez.” (JAMES, 1991, p.36). Em outro momento, ao falar sobre a religião e sobre o divino, James expõe: “A religião, por conseguinte, como agora lhes peço arbitrariamente que a aceitem, significará para nós *os sentimentos, atos e experiência de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino*”. (JAMES, 1991, p.31).

William James (1991, p. 33), ao se referir à religião, faz menção à religião emersoniana¹, pois entende que “o universo tem uma alma divina de ordem, alma moral, que é também a alma que existe na alma do homem”. Ainda segundo ele:

Veremos que a religião pode ser uma coisa infinitamente arrebatada em seus vãos mais altos”. À semelhança do amor, da ira, da esperança, da ambição, do ciúme, à semelhança de qualquer outra afeição e impulso instintivos, ela acrescenta à vida um encanto que não é racional nem logicamente deduzível de nenhuma outra coisa. Esse encantamento, que vem como um dom, quando vem, - um dom do nosso organismo, dir-nos-ão os fisiologistas, um dom da graça de Deus, dizem os teólogos, - ou está lá para nós ou não está, e há pessoas que já não podem ser possuídas por ele como não podem apaixonar-se por uma determinada mulher a uma simples palavra de ordem. Destarte, o sentimento religioso é uma adição absoluta à esfera de vida do indivíduo. Dá-lhe uma nova esfera de poder. Quando a batalha exterior está perdida, e o mundo exterior o renega, ele redime e vivifica um mundo interior que, de outro modo, não seria mais do que um ermo vazio.

¹ A religião emersoniana remete ao tipo de religião do século XVIII em que entende que o cosmo possui uma ordenação própria.

Se a religião há de significar alguma coisa definida para nós, quer parecer-me que devemos tomá-la como significando essa dimensão acrescida de emoção, esse espírito de entusiásticas núpcias com o Universo, em regiões em que a moral propriamente dita, na melhor das hipóteses, só pode inclinar a cabeça e aquiescer. “Ela não deve significar senão esse novo âmbito de felicidade para nós, depois de terminada a refrega, quando a tônica do universo nos soa aos ouvidos e a posse eterna se estende diante dos nossos olhos (JAMES, 1991, p.41).

Pode-se identificar que, no decorrer do texto de James, sua concepção acerca da religião em muito se assemelha com a concepção de Jung, principalmente no que se refere à questão religiosa como condição do ser humano, em que as manifestações religiosas são manifestações do ser humano, em que o Universo possui uma ordenação própria que também há no ser humano.

Cavalcanti (1998, p. 35) relata que ambos os autores muito se assemelham em suas concepções sobre a religião, considerando-a como sendo “uma simples vivência do cotidiano”. No entanto, ele aponta diferenças na concepção do divino. De acordo com ele:

James deixa esse conceito mais aberto, afirmando ser impossível ‘a existência de uma simples e abstrata emoção religiosa como afeição mental elementar distinta por si mesma, presente em toda experiência religiosa sem exceção. [...] Já Jung emprega o termo numinoso definido por Rudolf Otto (1860-1937), que descreve uma categoria de interpretação e de avaliação que só existe no domínio do religioso. Também se refere a um estado de alma numinoso que se manifesta quando esta categoria se aplica, ou seja, uma emoção religiosa específica, decorrente do encontro com o divino. (CAVALCANTI, 1998, p.35).

No que tange a este trabalho, o importante é apontar as semelhanças entre James e Jung e a influência que o primeiro exerceu sobre segundo. Acredita-se que James influenciou Jung não somente no que diz respeito à religião, mas também em outros conceitos fundamentais da teoria de Jung, como inconsciente, arquétipos e o si-mesmo.

No início da carreira de Jung, James o influenciou bastante, ao “solucionar” suas dúvidas a respeito do inconsciente, cuja derivação partia de uma equação pessoal influenciada pela psicanálise. Assim, Jung passa a entender que as vivências passadas influenciam a psique humana, compreendendo também, a partir disso, a ideia de arquétipo² e a dimensão psíquica em seus aspectos pessoal e coletivo. Com relação ao conceito de si-mesmo, pode-se entender que ele se assemelha bastante à concepção da religião emersoniana, citada por James, segundo a qual a alma humana é análoga à alma divina de ordem do universo, isto é, a alma humana pessoal é uma dimensão da psique humana coletiva; o que remete à ideia junguiana do

² O conceito de arquétipo será abordado posteriormente.

arquétipo do si-mesmo³. Nesta mesma direção, será visto que as influências de James marcam Jung, tanto que, posteriormente, este virá a ser um dos fundadores do Círculo de Eranos.

Assim, pode-se afirmar que James trouxe para a teoria junguiana um entendimento da religião a partir do ser humano, fato este que Jung observava desde criança em suas experiências de relação com Deus. No livro *Memórias, sonhos e reflexões* (1975) Jung relata diversas experiências que classifica como experiências religiosas, que o levavam a ter uma melhor compreensão de si. Portanto, o contato de Jung com James proporcionou-lhe a compreensão da experiência religiosa como uma característica humana, podendo ser útil ao crescimento psicológico do indivíduo.

2.2 O Círculo de Eranos

O início do século XX foi marcado por uma forte oposição entre religião e ciência, entre o irracional e o racional. Se fosse considerada uma base comum, uma teoria da função religiosa seria possível entender tanto a religião quanto a própria ciência como práticas simbólicas, diminuindo assim o conflito e incompatibilidade entre ambas. No entanto, o embate entre religião e ciência do início do século resultou em uma desconsideração da religião e em uma ênfase aplicada à racionalidade (CARVALHO, 1998).

No contexto da atitude unilateral do homem europeu no período do entre guerras, revelou-se como importante marco de compensação a publicação, em 1927, do livro “*Ser e tempo*”, de Martin Heidegger. Nesta obra o filósofo entrelaça o devir criativo e destrutivo do homem, constituindo-se um referencial importante para as discussões de Eranos (ORTIZ-OSÉS, 1994).

Desta maneira, surgem as discussões de Eranos marcadas pela luta contra o espírito racional no começo do século XX. Buscando as representações do irracional, pesquisadores tinham interesses na aproximação cultural entre Ocidente e o Oriente, sendo que as pesquisas interdisciplinares tinham em comum o intuito de compensar a unilateralidade da razão. (MATTOS, 2011).

Um dos marcos comuns entre os pesquisadores de Eranos é a crítica ao historicismo, que entende a história como fundamento último do real, do fenômeno humano e do divino, e a partir do qual o símbolo é compreendido como reflexo e produto da situação histórica. Eranos

³ O conceito de si-mesmo será abordado adiante.

contrapõe ao historicismo sua concepção, segundo a qual é na relativa irrealidade, no surrealismo próprio do símbolo, onde o homem torna-se o centro da cultura da natureza. A partir de Eranos, o homem é considerado em sua natureza específica, frente a situações exteriores e interiores (ORTIZ-OSÉS, 1994).

Nesta mesma direção, pode-se descrever que a proposta de Eranos era uma análise da problemática simbólica da “hermenêutica antropológica”, que era o estudo da arquetipologia e fenomenologia, ou seja, “o estudo das estruturas fundamentais da consciência humana, arquetípicas, são universais às culturas, simbólicas, se específicas às transformações psicoculturais”. (CARVALHO, 1998, p.22).

Os pesquisadores de Eranos eram influenciados por uma tendência de estudo do simbolismo, na qual se buscava um conhecimento gnóstico, o que se explicitava por uma tentativa de captação não do sentido racional e objetivo das experiências, mas do nível mais profundo das experiências vividas, tendo o mito como forma privilegiada de expressão. Em Eranos:

a reflexão iniciada nos anos 30 procura sintetizar e harmonizar, no quadro de um fecundo e fecundante diálogo entre disciplinas e a partir da análise comparativo-contrastiva de práticas e procedimentos simbólicos, teorias e métodos de inspiração antropológicas, filosófica, sociológica, histórica, psicológica e literária. (ARAUJO; BAPTISTA, 2003, p.13).

Assim, o Círculo de Eranos configura-se a partir de um grupo interdisciplinar, de importantes personagens internacionais, que surgiu em 1933 e perdurando até atualmente. As palestras eram realizadas anualmente, sempre na segunda quinzena de Agosto, junto ao lago Maggiore, em Ascona (Suíça). A fundadora do Círculo de Eranos é Olga Froebe-Kapteyn (1881-1962), inglesa de pais holandeses. Olga, uma mulher culta e de mente aberta, se interessou pela filosofia esotérica e pela teosofia. Este interesse pelo Oriente levou-a a propor uma correlação entre o Ocidente e Oriente. Em uma conversa com Rudolf Otto (1869-1937), em novembro de 1932 surge o nome de Eranos, por sugestão de Otto, que em grego significa comida em comum, em que os gregos trocavam os alimentos sem ter um anfitrião. Pode-se dizer que Otto seria o padrinho de Eranos, no entanto nunca conferiu nenhuma palestra devido a seu falecimento. (ORTIZ-OSÉS, 1994).

Rudolf Otto teve grande influência em Eranos, pois já anteriormente, havia publicado o livro *Das Heilige – O Sagrado* (2007), enfatizando o estudo do aspecto irracional do sagrado-religioso, contendo o ambíguo aspecto numinoso, fascinante e tremendo. Cabe salientar que Otto também foi importante para a criação de Eranos, por ele já propiciar a

discussão filosófico-antropológica, em distintas obras, entre o Ocidente (da mística cristã) e o Oriente (do hinduísmo). (ORTIZ-OSÉS, 1994).

No entanto, antes mesmo de contatar Otto, Olga já teria, em 1930, conversado com Jung em um congresso em Darstadt. Jung já tinha conhecimento da obra de Otto, tanto que definiu os arquétipos como possuidores de energia numinosa⁴. Assim, com a presença de Jung em Eranos, as discussões seriam um contraponto da psicologia arquetípica com a fenomenologia da religião. Deste modo, Otto representaria a área da fenomenologia da religião, juntamente com outros autores, como Walter F. Otto, Mircea Eliade e Van der Leeuw; e Jung seria o representante da hermenêutica da profundidade, com a colaboração de E. Neumann, A. Jaffé, J. Hillman, Von Franz e Gilbert Durand. Desta forma Ortiz-Osés relata que:

O mais característico de Eranos consiste na implicação da própria vivência e experiência em um discurso, simultaneamente, pessoal e universal, no qual a subjetividade (transcendental) não é posta entre parêntesis em nome da objetividade (“coisificante”). Com isso, Eranos recupera não somente a visão kierkegaardiana de que na subjetividade está a verdade (ou, ao menos, o sentido), mas também a velha tradição da Patrística Greco-oriental frente à Latino-occidental: ao mesmo tempo em que nesta a *essência* ou *substância* obtém a primazia jurídica frente à pessoa (tese da *persona praeintellecta*). (ORTIZ-OSÉS, 1994, p.27, tradução nossa).⁵

Eranos é um encontro de diversos especialistas, das mais diferentes partes do mundo, vivenciando um mesmo espírito da ciência do homem, no qual tentam expor o que é essencial ao homem para seu autoconhecimento, e também valorizar todas as experiências humanas. As conferências têm o mesmo foco, a imagem do homem em si mesmo que ele pode descobrir em seu próprio universo. (ORTIZ-OSÉS, 1994).

Em Eranos foram conferidas palestras publicadas em anuários, com 57 volumes e em três idiomas: alemão, inglês e francês. Há também, atualmente, publicações anglo-americana, italiana e japonesa. A primeira edição espanhola é marcada pelos autores de Eranos K. Kerényi, E. Neuman, G. Scholem e J. Hillman; e os pós eranosianos F.K, Mayr, R. Paniskkar e A. Ortiz- Osés. (ORTIZ-OSÉS, 1994)

Entre seus membros importantes estão o inspirador C.G. Jung, os mitólogos k. Kerényi. W. Otto, J. Layardy e J. Campbel; os simbologistas G. Sholem, M. Eliade e G.

⁴ Energia numinosa refere-se à numinosidade do arquétipo identificado por Jung.

⁵ Lo más característico de Eranos es la implicación de la propia vivencia y experiencia en un discurso a la vez personal y universal, en el que la subjetividade (transcendental) no se pone entre paréntesis en nombre de la objetividad (cósica). Con ello Eranos recupera no sólo la visión Kierkegaardiana de que en la subjetividad yace la verdad (o, al menos, el sentido), sino la vieja tradición de la Patrística grego-oriental frente a latino-occidental: mientras que en ésta obtiene la primacía jurídica la *essencia* o *substancia* frente a la *persona* (tesis de la *persona praeintellecta*).

Durand; os orientalistas H. Zimmer, H. Wilhelm e H. Corbin; os antropólogos A. Portmann e H. Plessner; os psicólogos E. Neumann, Von Franz e J. Hillman; os fenomenólogos R. Pettazoni e Van De Leeuw. (ORTIZ-OSÉS, 1994).

De acordo com Carvalho (1998), no artigo intitulado “*El círculo de Eranos; uma hermenêutica simbólica del sentido*”, Ortiz- Osés aponta três etapas dos estudos de Eranos. A primeira, de 1933 a 1946, fase da mitologia comparada, foi publicada em 14 volumes. Essa etapa se caracteriza pela discussão do pensamento ocidental com o oriental. Segundo Carvalho (1998):

Essa fase da *mitologia comparada* chega a três conclusões básicas: 1- o domínio do “mytos” e do mítico configura-se como acesso do “inconsciente coletivo” à consciência, sendo, portanto o domínio dos arquétipos do inconsciente coletivo ou da “Sombra” (fundamentalmente da “sombra coletiva” do Ocidente); 2- o inconsciente coletivo do homem ocidental cristão, de raízes grego-judaicas e da cultura indo-europeia é configurado pelo “Oriente”, seja o pagão, seja o pré-indo-europeu; 3- a importância de se descobrir e de se recuperar, trabalhando-o, o “homem arcaico”, (o “primitivo” nos extratos profundos da psyche) como ‘paleo-psyche’ (Solié), ou seja, o que nos é mais estranho e alheio (alteridades-Outro), assim o judeu no cristão, o primitivo no civilizado, o negro e o amarelo no branco etc. dessa etapa participaram ativamente: Jung, Zimmer, Kérényi, Layard, Bernouilli, Rahner, Radin, Jensen, Benz, Buber, Pettazzoni, Buonaiutti, Przulski, Piccard, Masson-Oursel, Leisegang, W. Otto, Schrodinger, Needham. (CARVALHO, 1998, p.24).

A segunda etapa ocorre de 1947 a 1971. Foram publicados 25 volumes, cujo tema era a “Antropologia Cultural”, porque com a guerra e suas atrocidades, as discussões em Eranos giravam em torno da imagem do homem.

A fase da *antropologia cultural* chega a quatro conclusões básicas: 1- a necessidade de se repensar e de reconstruir a “imago homine”; 2- o homem como produtor e mediador das divisões sócio-culturais e psico-biológicas e sua responsabilidade ético-política e educativa, por exemplo, nas estratégias dos pré-conceitos; 3- a importância da mediação simbólica na constituição instaurativa das práticas sociais e as relações dos processos simbólicos com as dinâmicas organizacionais e educativas; 4- A cultura como instrumento de reconstrução da unidade dispersa (o “Unus Mundus e o “Homo Unus”) em direção a um ecumenismo de teor psico-cósmico e espiritual. [...] Participaram ativamente, não só os convivas anteriores como Van der Leeuw, Scholem, Corbin, Eliade, Durand, Hillman, Radin, Jensen, Buytendijk, Plessner, Knoll, Suzuki, Benz, Tillich, Read, Zuckerkandi, Daniélou, Izutzu, Quispel, Von Uexkull, Huyghe, Servier, Holton. (CARVALHO, 1998, p.24)

Nessa segunda etapa, Jung aponta para a sabedoria da Gnose, como lembrava Goethe, na qual a psique teria um processo de direcionamento próprio, um direcionamento da própria personalidade, que está além da sexualidade apontada por Freud, uma metanoia que introduz

um centro mais amplo da personalidade: o self, rumo a uma direção de reconciliação, tanto individual quanto social dos opostos, que Jung denominou processo de individuação⁶.

Por último, a fase da “Hermenêutica Simbólica” ou “Antropologia Hermenêutica”, que ocorre de 1972 a 1988, com o foco na “mitologia hermenêutica”, aborda as atitudes arquetípicas diante do Sagrado, por meio de estudos dos arquétipos, mitos e símbolos.

A fase da hermenêutica simbólica chega a conclusões de alto valor não só teórico, mas heurístico. 1- Elabora-se uma filosofia da cultura, que veremos presentes, por exemplo, na Escola de Grenoble (o “novo espírito antropológico”, NEA); 2- Essa filosofia da cultura centra-se no simbolismo-mediação e na hermenêutica do homo religiosus; [...] São aqui ativos: Durand, Eliade, Hillman, Miller, Von Franz, Porket, Zahan, Fairvre, Brunn, Guiomart, Ortiz-Osés. (Carvalho, 1998, p.25-26).

No entanto, é possível observar no site oficial que o diálogo de Eranos continua até atualmente, em que há outras quatro fases: **Fase do projeto I Ching (1989-2000), fase do declínio (2002-2005), fase do reinício I (2006-2009) e fase de reinício II (2010)**. (ERANOS FOUNDATION, 2013.)

Na fase do projeto I Ching (1989-2000) as atividades de Eranos estavam voltados para as traduções e interpretações do Oráculo chinês do I Ching. Posteriormente, de 2002 a 2005 ocorre período de declino, que por falta de organização Eranos passou por sérios problemas financeiros que não podia apresentar nenhum projeto interessante. Graças ao interesse da cidade de Ascona e do governo de Cantone Ticino, Eranos pode se reestruturar e resolver seus problemas financeiros. De 2006 a 2009, fase do reinício, Eranos por influência da fundação Oriente-Occidente cuja presidência de John Van Praag, desde 2005, elaborou um plano de negócio, cujo os objetivos foram de melhoria na Casa Eranos e Casa Gabriela, parceiros importantes de pesquisas e foram retornados as reuniões anuais com a publicação do Anuário n 69. Por fim, em 2010, fase do reinício II, que os membros remanescentes elegeram um novo presidente e secretário geral que prepararam um conjunto de regras para acesso aos documentos de Eranos, e reforçou os laços com parceiros acadêmicos da Fundação. (ERANOS FOUNDATION, 2013.)

Nesta mesma direção, pode-se observar que, independentemente dessas fases que marcam focos diferentes de estudo, o objetivo principal de Eranos sempre foi o de compensar a unilateralidade do racionalismo pela abordagem do simbólico. A sociedade está em busca de confrontação e mediação do simbólico, de integração dos contrários, de uma discussão entre Oriente e Ocidente, mito e razão, diferença e identidade. Ortiz-Osés (1994) relata que:

⁶ A definição de processo de individuação será abordada no próximo capítulo.

Ante o purismo etnocêntrico indo-ariano, mas também frente à retórica pseudo-progressista do materialismo idealista, tipicamente marxista, Eranos se caracteriza, desde o princípio, por uma posição que o afasta tanto do materialismo (idealista) do comunismo como do espiritualismo (materialista) do capitalismo (veja a respeito da posição junguiana sobre matéria e espírito como duas faces ou fenômenos de uma mesma realidade). (ORTIZ-OSÉS, 1994, p.24, tradução nossa).⁷

Eranos reflete uma posição da cultura do “animismo”, na qual a alma é vista como psique e mediadora entre espírito (*ruah, pneuma*) e corpo (matéria, *hyle*), visão esta que sustenta a concepção de Eranos, ou seja, a arquetipologia simbólica. A busca de Eranos é pela *complexio oppositorum* (complexo dos opostos), uma união dos opostos. (ORTIZ-OSÉS, 1994).

O nascimento de Eranos se justifica pela necessidade de confrontar a cultura ocidental e a oriental. Um encontro interdisciplinar de caráter filosófico-científico, em torno de questões sobre o sentido da vida, da existência humana, a pergunta por Deus, o bem, o Diabo, o mal, a capacidade da razão e seus limites. (ORTIZ-OSÉS, 1994).

Dentre os diversos pontos importantes discutidos em Eranos está a recuperação, para a cultura ocidental e para a mitologia cultural, da figura do demônio como contraponto à figura de Deus no Ocidente, tal como estudado por Mircea Eliade. Outro fator importante foi a descoberta, a partir do estudo da mitologia indo-européia, que se caracteriza pelo signo patriarcal, do um substrato pré-indoeuropeu de signo matriarcal, tal como apontado pelo mitólogo K. Kerényi. Desta maneira Ortiz-Osés (1994) escreve que:

Assim, estou propondo a atualidade de Eranos como mediação entre o cenário romântico de nossa tradição pré-indoeuropeia e a estrutura ilustrada de nossa tradição indoeuropeia oficializada. Nossa atual tarefa está em mediar Ilustração e Romantismo, Razão e Mito, Progreso e Regressão, ideia celeste e sentimento telúrico, o Olimpo e o Hades.

Creio que o específico de Eranos neste contexto é considerar o símbolo e o simbólico – o simbolismo – como um novo totemismo cultural, em cujo âmbito é possível – mediar – Existência e Essência, assim como evidenciar a nova identidade do homem no mundo como um ser que repete os arquétipos (universais) de um modo típico, diferenciado e autóctone: pois o simbolismo media o universal e o particular, o destino – o dado – e nossa resposta (a liberdade), a urdidura e a estrutura. (ORTIZ-OSÉS, 1994, p.25, tradução nossa).⁸

⁷ Frente al purismo etnocêntrico indoario, pero también frente a la retórica pseudoprogre del materialismo idealista típicamente marxista, Eranos se caracteriza desde el principio por una posición que lo aparta tanto del *materialismo* (idealista) del comunismo como del *espiritualismo* (materialista) del capitalismo (véase al respecto la posición junguiana sobre materia y espíritu como dos caras o fenómenos de *una* misma realidad).

⁸ Con ello estoy planteando la actualidad de Eranos como - mediación- entre el transfondo *romántico* de nuestra tradición perindoeuropea y la estructura *ilustrada* de nuestra tradición indoeuropea oficializada. Nuestro actual quehacer está em mediar Ilustración y Romanticismo, Razón y Mito, Progreso y Regresión, Idea celeste y Sentimiento telúrico, el Olimpo y el Hades..

As discussões de Eranos trazem ao século XX uma nova forma de se pensar a ciência, a partir do pensar filosófico e artístico. As reflexões do simbolismo proporcionam uma discussão do simbólico na ciência do homem. Pode-se dizer que as conferências de Eranos propiciaram discussões entre o Ocidente e Oriente. Já em 1933, no trabalho de H. Zimmer propunha-se uma união entre o Ocidente e Oriente, na qual se exprime uma “hinduização” do Ocidente. Eranos propunha uma mediação cultural do âmbito simbólico-real, integrando o Deus-espírito e a Matéria–corpórea. “Destá forma, a racionalidade cultural aparece como antídoto de todo extremismo incultural – uma lição eranosiana que, junto às anteriores, aparece com máxima atualidade em nosso mundo fragmentado e desimplicado (ORTIZ-ÓSES, 1994, p.25, tradução nossa).⁹”.

Por mais que Jung resistisse a ser o fundador de Eranos, sua linguagem reflete a necessidade de diálogo entre o Ocidente e Oriente¹⁰. Ela consegue uma conjunção do simbólico-mítico (inconsciente) com o terminológico-científico (consciente). Esta conjunção dos opostos é o resultado do diálogo entre os princípios opostos, que em nossa cultura se negam mutuamente e permanecem separados. (ORTIZ-OSÉS, 1994)

Pode-se afirmar que o mérito de Jung foi “diagnosticar” em nossa cultura grego-cristã a separação do simbólico-mitológico do científico. Segundo Ortiz-Osés (1994),

Nossa cultura ocidental mostra-se, desse modo, ambivalentemente caracterizada, por um lado, pela realização (positiva) dessa separação ou emancipação e, por outro lado, pela detenção ou fixação (negativa) na mesma que acarreta uma custosa repressão do fator inconsciente e uma perigosa inflação do fator consciente, em virtude da qual o eu, esquecendo-se de onde vem, reclama-se como ponto central da psique. (ORTIZ-ÓSES, 1994, p.44, tradução nossa)¹¹.

Ao identificar uma repressão do inconsciente e uma inflação consciente na cultura grego-cristã, Jung relata que é necessária para nossa sociedade a criação de uma nova forma

Creo que lo específico de Eranos en este contexto es considerar el símbolo y lo simbólico – el simbolismo – como un nuevo totemismo cultural, en cuyo ámbito es posible - mediar – Existencia y Esencia, así como obviar la nueva identidad del hombre en el mundo como un ser que repite lo *arquetipos* (universales) de um modo *típico*, diferenciado y autóctono: pues el simbolismo media lo universal y lo particular, el destino – lo dado – y nuestra respuesta (la libertad), la urdimbre y la estructura.

⁹ De esta forma, la *racionalidad cultural* comparece como antídoto de todo *extremismo incultural* – una lección eranosiana que junto a las anteriores, aparece con máxima actualidad en nuestro mundo fragmentado y desimplicado.

¹⁰ O diálogo entre a cultura ocidental e a oriental abordado em Eranos será apresentado posteriormente.

¹¹ Nuestra cultura ocidental comparece así ambivalentemente caracterizada, por un lado, por el logro (positivo) de esa separación o emancipación, y por otro lado, por la detención o fijación (negativa) en la misma que acarrea una costosa represión del factor inconsciente y una peligrosa inflación del factor consciente, en virtud de la cual el yo, olvidando su procedencia, se reclama como punto central de la psique. (ORTIZ-OSÉS, 1994, p.44).

para expressar e simbolizar seu potencial simbólico-mítico. Assim, ele propõe um diálogo entre a atitude matriarcal-inconsciente (oriental) e a patriarcal-racionalista (ocidental). Desta forma, Jung sugere que, para encontrar seu potencial simbólico-mítico, o Ocidente não tem que imitar a cultura do Oriente (hinduísmo), mas sim ter uma atitude decisiva, uma confrontação mutuamente transformadora, ou seja, uma confrontação e valorização tanto dos aspectos conscientes quanto dos inconscientes, para que ocorra a transformação. Nesta mesma direção Ortiz-Osés (1994) relata:

Que a conjugação possa ser uma mútua transformação implica que as façamos com realidades relacionais ou correlativas; o modo como o inconsciente se apresenta à atitude com que a consciência o aborde e, vice-versa, o modo consciência está em função do modo no qual o inconsciente se faz constar. Assim, pois, a linguagem que Jung fornece a Eranos está gestada em sua própria experiência profissional e de vida, na aventura de sua alma que, incapaz de encontrar refúgio na tipicidade de nossa cultura patriarcal, sentindo-se estrangeiro no terreno baldio do presente, transgrediu seus limites, mergulhou em suas próprias profundezas, tocando fundo e tendo a sorte de encontrar um caminho de volta. (ORTIZ-ÓSES, 1994, p.44, tradução nossa)¹².

De forma semelhante a Jung, a proposta de Eranos foi questionar o caráter absoluto da cultura ocidental, para assim renunciar uma atitude de superioridade e compreender-se como uma interpretação possível entre outras culturas, ou seja, para abrir-se a uma perspectiva universal. Para Ortiz-Osés (1994),

Mais que uma superação do desapego, o que Eranos pretende é uma transformação por imersão na particularidade até descobrir que esta se sustenta sobre o que há de comum em todos os homens: a necessidade de configurar simbolicamente as potências caóticas da vida. Assim, pois, frente à universalidade abstrata (impessoal) do conceito, se advoga aqui pela comunidade concreta (transpessoal) do símbolo. (ORTIZ-ÓSES, 1994, p.45, tradução nossa.)¹³.

Deste modo, pode-se dizer que a inquietude inicial de Eranos serve de orientação para diversas reflexões e investigações de diversos especialistas das ciências humanas e naturais. Assim, focaremos como este “espírito” de Eranos já estava presente em seu inspirador inicial,

¹² Que la conjugación pueda ser una mutua transformación implica que nos las habemos con realidades relacionales o correlativas; el modo como el inconsciente se presenta de ala actitud com que la consciência lo aborde y, vice-versa, el modo consciência etá em función del modo en que el inconsciente se constele. Así pues, el lenguaje que Jung aporta a Eranos está gestado en su propia experiencia vital y profesional, en la aventura de su alma que, incapaz de encontrar cobijo en la tipicidade de nuestra cultura patriarcal, sintiéndose extranjeira em la *tierra baldia* del presente, transgredió sus limites, se inmergió em sus propias profundidades, tocando fondo y teniendo la fortuna de dar con un camino de regreso.

¹³ Mas que una superación por despegue, lo que Eranos pretende es una transformación por imersión em la particularidade has ta descubrir que ésta se sustenta obre lo que de común hay en todos los hombres: la necesidad de configurar simbólicamente las potencias caóticas de la vida. Así pues, frente a la universalidade abstracta (impersonal) del *concepto*, se aboga aqui por la comunalidad concreta (transpersonal) del símbolo.

Rudolf Otto, e prevaleceu em diversos autores¹⁴. Veremos a perspectiva de Otto referente à religião ou, mais especificamente, o que ele descreve como sentimento religioso, referente ao sagrado e ao numinoso; depois observaremos a influência que Eranos exerceu em Mircea Eliade. Assim, parte-se do pressuposto que Otto, Eliade e Jung compartilham as propostas de Eranos, conferindo importância ao irracional e ao mito; e considerando o homem como essencialmente religioso, devido ao predomínio dos símbolos religiosos desde sua origem até os desenvolvimentos atuais.

2.3 Aproximações da teoria de Jung à concepção de Rudolf Otto.

Rudolf Otto foi um personagem muito importante no estudo da religião, focando principalmente o aspecto irracional da religião. Insatisfeito com a racionalização da ciência no século XIX, em especial com a racionalização dos estudos sobre religião, publica no começo do século XX, mais especificamente em 1917, o livro *Das Heilig - O Sagrado*. (OTTO, 2007).

Na apresentação da tradução brasileira de *O Sagrado* (2007) há um comentário que descreve a importância do trabalho de Otto que “dá ênfase no irracional (cf. O subtítulo de O sagrado!) no paradoxal, no intuitivo, no “Kairós”, além da polêmica contra o historicismo, psicologismo e todo e qualquer idealismo”. (BRANDT, 2007 p.10). A obra de Otto veio focar o aspecto irracional da experiência humana, contrapondo-se ao racionalismo e ao psicologismo que predominavam na compreensão do ser humano e da religião.

Na perspectiva de Otto, o Sagrado é também o aspecto *sui generis* da religião, e a vê a partir da própria religião, diferentemente de outros autores de sua época, que abordavam a religião com interpretações psicológicas, filosóficas, sociológicas, antropológicas e históricas. Para Otto, o Sagrado possui várias características, mas a opção que se mostra mais importante é uma análise sucinta de características como: os conteúdos racionais e irracionais, a categoria *a priori* e o aspecto numinoso do Sagrado. Para Otto, “o mistério não é só maravilhoso [wunderbar], mas também, aquilo que é prodigioso [wundervol]. Além de desconcertante, é cativante, arrebatador, encantador, muitas vezes levando ao delírio e ao ineabrimiento”. (OTTO, 2007, p.68).

Otto (2007) relata que o Sagrado possui características tanto racionais como irracionais, sendo que os aspectos racionais são possíveis de serem descritos, e os aspectos

¹⁴ Mais especificamente, conforme os objetivos desta dissertação, veremos a influência de Otto no entendimento do sagrado, da experiência religiosa e da religião nas obras de Eliade e Jung.

irracionais são difíceis de descrever por sua característica não racional ou não conceitual. Ao descrever o aspecto racional do Sagrado, Otto se aproxima da fenomenologia, atribuindo o aspecto racional ao objeto, não ao humano.

Nesta mesma direção, Otto (2007) relata que, para se entender uma religião como evoluída, um dos critérios é a racionalidade, mas também é preciso compreender que a racionalidade não pode abarcar por completo a religião. É preciso integrar os conteúdos irracionais. Tal análise se dá como forma de interpretação a partir da religião. Otto, ao declarar que o irracional é específico da religião, faz uma crítica ao racionalismo de sua época e se aproxima da visão de autores importantes que influenciaram seu trabalho, como Lutero, Kant e Schleiermacher, principalmente em aspectos como o *a priori* da experiência religiosa e o sentimento religioso. No entanto, mesmo que Otto tenha recebido influência desses autores, há particularidades em seus conceitos que o diferencia de seus inspiradores.

Para Otto, o irracional é o oposto do racional, ou seja, está fora da razão e se expressa como forma de sentimento. Sentimento, para Otto, não pode ser compreendido como emoção, é pré-conceitual, pré-cognitivo, uma forma de intuição, a qual não se tem como explicar. Tal análise leva Otto a questionar o pensamento de Kant em “Crítica da Razão Pura”, onde afirma que Deus não pode ser conhecido, que é uma hipótese, atribuindo, portanto, aspectos éticos e morais à religião. Assim, Otto relata que os aspectos irracional e racional são próprios da religião. (OTTO, 2007)

Nesta perspectiva, pode-se perceber também outras diferenças entre Otto e Kant. Apesar de Otto afirmar que se baseou em Kant para fundamentar sua teoria, há uma diferença entre o conceito de *a priori* de Kant e o de Otto. Para Kant, *a priori* é aquilo que está anterior a experiência, *sendo que tem que passar pela sensibilidade* para depois se ter uma organização pelo entendimento. Para Otto (2007), o *a priori*, também antecede a experiência, *mas não precisa passar pela sensibilidade, é uma característica que está fora da racionalidade*, está no aspecto irracional, é aquilo que Otto chamou de numinoso. Assim, na apresentação da tradução brasileira do livro “O Sagrado” há o seguinte comentário:

Embora utilize de formulações kantianas, Otto aí toma o lado da polêmica de Schleiermacher contra todas as definições exógenas da religião, as quais pretendem interpretar esta, respectivamente, o sagrado como expressão de metafísica, moral, entendimento, esclarecimento iluminista, evolução. Para Otto, entretanto, a religião começa consigo mesma, ou seja, ele se opõe a toda e qualquer tentativa de derivar a religião de outras áreas. A religião precisa ser entendida a partir de si. É preciso renunciar a toda e qualquer determinação exógena da religião para se captar a realidade da religião. (BRANDT, 2007, p.14).

Assim pode-se dizer que, para Otto (2007), o cerne do sentimento religioso está na característica irracional do Sagrado, ou seja, o aspecto numinoso da experiência religiosa, cuja expressão pode se dar apenas em sua representação, no aspecto racional. Para Otto, o numinoso é inefável, indizível, o *mysterium tremendum* e o *mysterium fascinans*, sendo ao mesmo tempo aquele que causa tremor e fascínio. Portanto, Otto atribui vários aspectos ao Sagrado, tais como: o *mysterium tremendum*, arrepiante, avassalador, e repele; e o *mysterium fascinans* fascinante, enérgico, atrai. Poder-se-ia dizer muito acerca desses aspectos do numinoso, mas, de forma mais sucinta, acredita-se que o aspecto fundamental é o “sentimento de criatura” diante do numinoso, “a criatura se torna pequena”. Desta forma, pode-se pensar que o aspecto numinoso é a característica fundamental do Sagrado, sendo ele o aspecto *sui generis* da religião.

Nesse sentido, podemos apontar o artigo de Dora Maria Dutra Bay, intitulado *Fascínio e Terror: O Sagrado* (2004), que expõe uma afirmação de Bruno Birck segundo a qual, apesar de Otto reconhecer que teve influência de Kant, principalmente no entendimento do *a priori*, há uma “inviabilidade da aplicação da teoria do esquematismo de Kant para o estudo do Sagrado, e defende a ideia de que, na verdade, Rudolf Otto serviu-se do método fenomenológico de descrição para analisar a experiência religiosa” (BAY, 2004, p.16).

Outro fator apontado por Bay (2004) é que a contribuição de Otto ao estudo da religião influenciou diversos autores que abordavam esse tema; e que o trabalho de Otto repercutiu na criação de uma discussão que abordava a religião a partir do aspecto irracional. Com isso, como foi visto anteriormente, Otto teve um papel importante na criação do Círculo de Eranos, juntamente com Olga Froebe-Kapteyn e Jung; por sua grande influência, Otto foi considerado como padrinho de Eranos, apesar de nunca ter conferido palestra em seus encontros.

Podemos afirmar que a influência de Otto sobre Jung ocorria anteriormente a Eranos, já em 1912, quando Jung escrevia o livro *Símbolos da Transformação* (2011) e depois, em 1919, quando publicava o livro *Os Arquétipos e o inconsciente coletivo* (2000b), atribuindo aos arquétipos características numinosas. Deste modo, identifica-se que a apropriação do conceito de numinoso de Otto por parte de Jung foi importante para sua descrição das características arquetípicas da experiência humana.

Portanto, ao entender um pouco mais sobre a concepção de Otto acerca do numinoso, cabe salientar em que aspectos influenciou Jung. Porém, é importante desde já esclarecer que há diferenças entre Otto e Jung em relação ao entendimento do numinoso, uma vez que Otto faz menção à ideia do numinoso a partir da especificidade da religião, ou seja, como visto

acima, ele faz uma análise do numinoso, dos aspectos *sui generis* da religião e uma diferenciação dos aspectos racionais e irracionais a partir da especificidade da religião. Já Jung entende também o numinoso como aspecto *sui generis* da religião, no entanto, sua concepção de religião parte de uma análise psicológica.

Nesse sentido, pode-se observar que a ideia de numinoso no livro “*O Sagrado*” (2007), tornou-se central no entendimento de Jung acerca da religião, por outro lado, as abordagens dos dois autores possuem enfoques diferentes, já que Otto busca uma compreensão do irracional a partir da especificidade da religião; enquanto Jung enfoca o aspecto do irracional, o efeito do numinoso, numa perspectiva psicológica, ou seja, a experiência numinosa como uma manifestação psicológica ou arquetípica durante as experiências religiosas do indivíduo. Assim, o entendimento de Jung identifica-se com o de Otto acerca de conceitos importantes, como o numinoso e o aspecto *sui generis* da religião como fator irracional e psicológico da experiência humana (MACKENNA, 1999). Ao citar Lucy Huskinson, Mackenna afirma que o entendimento de Jung acerca do numinoso de Otto se volta para a experiência emocional e afetiva do inconsciente, principalmente a experiência emocional dos arquétipos¹⁵.

Jung aborda a religião e as experiências religiosas como experiências psíquicas reais, ou seja, como a experiência psíquica dos arquétipos, que possui característica numinosa, constituinte das religiões, e presente em diversas experiências da humanidade. Deste modo, Jung propõe que a constituição das religiões surge das experiências humanas.

No texto “Autonomia do Inconsciente” (JUNG, 1988), relata que “o numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência”. (JUNG, 1988, p.3). A experiência do numinoso proporciona uma mudança de “estado” do indivíduo, podendo trazer um estado tanto de “êxtase”, semelhante às experiências religiosas, como de perturbação. Assim, Jung diz que “é evidente que nestas mudanças não se trata de fatos banais da vida cotidiana, mas de mudanças que afetam o destino do homem”. (JUNG, 1988, p.184). São experiências que modificam o ser humano.

No livro *O sagrado* (2007), Otto utiliza algumas forma para se referir ao numinoso, tais como: “o *mysteriun tremendum* ou mistério arrepiante”, referindo-se a características positivas, sendo algo extremamente diferente do ato de temer; o aspecto avassalador ou sentimento de majestas, que se caracteriza pelo “‘poder’, ‘domínio’, ‘hegemonia’,

¹⁵ O conceito de numinoso em Jung e os arquétipos serão abordados posteriormente.

‘supremacia’” (OTTO, 2007, p.51); e o aspecto “enérgico”, que se expressa simbolicamente “na vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade, força, comoção”. (OTTO, 2007, p.55). Semelhantemente ao pensamento de Otto, Jung afirma que: [...] o caráter numinoso de tais experiências consiste em que a pessoa se sente *subjugada* por elas; uma confissão contra a qual não só o orgulhoso resiste como também o temor profundamente arraigado de uma possível perda de supremacia da consciência. (JUNG, 1988, p.184).

O aspecto numinoso é caracterizado por dualidades e contraposições que podem ocasionar efeitos extremamente prejudiciais, levando o indivíduo à perda da consciência, mas também possui características positivas. Nesse mesmo sentido apontado por Otto, Jung associa as características do numinoso aos arquétipos do inconsciente coletivo, indicando que o contato do ego com o âmbito arquetípico pode levá-lo a uma experiência profunda e impactante. Esta experiência pode ser tanto prejudicial quanto positiva para a psique do indivíduo.

Para Jung (1988), o que caracteriza uma experiência negativa ou positiva da psique é o grau de integração ou assimilação dos fatores do inconsciente, ou seja, o ego necessita de uma assimilação dos conteúdos do inconsciente. Deste modo, Jung aponta como um caminho para assimilação das experiências inconscientes o processo de simbolização, no qual o indivíduo pode ter conscientização das experiências arquetípicas.

Segundo Jung (1988), a própria psique produz símbolos¹⁶ para que o ego possa assimilar conteúdos inconscientes. Deste modo, Jung relata que a própria psique cria imagens que intermediam “conflitos” ou que possuem características de ordenação psíquica para o indivíduo. Assim, Jung afirma que essas imagens possuem um material religioso e pré-cristão, que é observado desde a época dos ancestrais e primitivos em suas experiências com a divindade. Em suas observações, Jung constatou que o inconsciente expressava imagens religiosas, e as religiões seriam uma forma de expressão do sagrado; assim, a imagem de uma divindade seria uma experiência real do inconsciente. Deste modo, podemos considerar que Jung confere importância às religiões e à experiência religiosa por estas possuírem características numinosas e conteúdos inconscientes, provindos dos arquétipos - aos quais, por sua vez, Jung atribuiu características numinosas. Deste modo, afirmamos que as concepções de Otto descritas no livro *O Sagrado* (2007) influenciavam tanto Jung quanto Eliade, o que possibilitou também um diálogo entre ambos.

¹⁶ O entendimento de Jung referente aos símbolos será descrito no próximo capítulo.

2.4 Aproximações de Mircea Eliade e Jung.

É possível identificar semelhanças entre o pensamento de Otto e o de Eliade, principalmente no que tange à experiência religiosa. Eliade reconhece um *a priori* religioso intrínseco ao ser humano e identifica a experiência do sagrado nas hierofanias. Nesta direção, Agostinho (2006) relata que, para Eliade, é impossível apreender diretamente o fenômeno religioso, somente pelo sentimento é possível identifica-lo. No entanto, o que se percebe no sentimento religioso jamais é o fenômeno religioso por completo, ou seja, é pelo sentimento que se apreende o sagrado, mas essa manifestação não é a dimensão completa do sagrado. “A relação que pode ser estabelecida entre o homem e a divindade ocorre a partir da hierofania, que na acepção mais larga do termo, significa qualquer coisa que torna manifesto tudo quanto é sagrado, ou em que algo de sagrado se nos revela”. (AGOSTINHO, 2006, p.76)

No entanto, este sagrado não é o Deus teológico Cristão, ou uma idéia metafísica, mas sim um poder pavoroso e terrível que se apodera da condição humana. Terrível pode ser definido como algo capaz de causar espanto na pessoa que o vivencia. É possível perceber que essa descrição do terrível proposta por Eliade se aproxima do conceito de Sagrado de Otto.

A hierofania, como foi visto, é tudo aquilo que evoca ou manifesta o sagrado. Tanto Jung quanto Eliade entendem o sagrado a partir da definição dada por Rudolf Otto (2007). Segundo Eliade:

Na obra *Das Heilige*, Rudolf Otto esforça-se por clarificar o caráter específico dessa experiência terrífica e irracional. Descobre o sentimento de pavor diante do sagrado, diante de um *mysterium tremendum*, dessa majestas que exala uma superioridade esmagadora de poder, encontra o temor religioso diante o *mysterium fascinans*, em que se expande a perfeita plenitude do ser. (ELIADE, 1992, p.16).

Pode-se dizer que, para Eliade, Otto e Jung, o sagrado se “manifesta sempre como uma realidade inteiramente distinta das coisas e das realidades naturais impondo-se à consciência, provocando um sentimento de terror” (AGOSTINHO, 2006, p. 76). O sagrado “repousa” no inconsciente. Portanto, Eliade mostra que a religião e o sagrado são expressões naturais da alma humana e repousam no oculto do inconsciente humano. Com isso, pode-se ver uma semelhança entre Otto, Eliade e Jung, uma vez que todos entendem o sagrado, o sentimento religioso e a religião como fatores intrínsecos ao ser humano.

Uma vez que a perspectiva de Otto sobre o sagrado, o numinoso e o *a priori* religioso influenciou tanto Eliade quanto Jung, é possível identificar semelhanças entre estes dois

últimos autores. Eliade teve contato inicial com Jung em Eranos e logo identificou que suas pesquisas, apesar de partirem de outro viés - o da história das religiões -, teriam fatores em comum com a psicologia analítica. Cavalcanti (1988) relata uma descrição de Gilbert Durand:

“Mas a aproximação entre Jung e Eliade não é fortuita ou um acontecimento banal; diríamos que aí se revela uma ‘sincronicidade’, ou uma providência. Da mesma maneira que o processo junguiano, estabelecendo as grandes polaridades arquetípicas do funcionamento psíquico desemboca numa psicologia das profundezas, ou seja, uma psicologia que não se detém na simples rede de conexões nervosas e fisiológicas e que, igualmente não para ao nível das pulsões biológicas nem nas censuras e nos traumas da aventura pessoal, mas ao contrário, descobre no seio da angústia mais banal, da neurose mais banal, a transcendência de um inconsciente coletivo da nossa condição e da nossa espécie, como um imperativo categórico concreto onde os arquétipos cunhados pelas grandes imagens arquetípicas reconciliam filosoficamente a psique do *homo sapiens*; do mesmo modo, a obra de Eliade desemboca numa espécie de panteão coletivo de gestos rituais, de mitos, de heróis, de situações míticas extensivas a toda a espécie humana’... ‘Assim como Jung descobre a terra incógnita dos arquétipos que ‘anima’ a psique individual, a obra de Eliade, livro após livro, traz à luz a terra oculta pela desmitologização tão cara ao positivismo – até mesmo o teológico, como aquele da herança barthiana – a terra das grandes constantes mitológicas que regulam, no final das contas, as determinações culturais e as relações sociais. E nós pressentimos que há apenas um passo entre as figuras arquetípicas, tais como a mandala, do *puer eternus* ou do velho rei, saídas da análise junguiana, e aquelas saídas do inventário do antropólogo: ferreiro mítico, deus de união ou deusa da vegetação, ou ‘divindades assassinadas’. É reconfortante constatar que o nosso tempo, no qual ensaios filosóficos levianos substituem referências científicas, que o trabalho minucioso do clínico e do antropólogo erudito desemboca no *corpus* duma idêntica verdade”. (DURAND apud CAVALCANTI, 1998, p.88).

Nas palavras de Durand já se evidencia a aproximação entre Eliade e Jung. Ambos são contemporâneos e se encontraram diversas vezes, principalmente nas conferências de Eranos, onde identificavam semelhanças entre suas teorias. Nas próprias palavras de Eliade explicita-se a influência de Jung e vice-versa:

“Não sei exatamente o que devo a Jung. Li um bom número de seus livros, nomeadamente ‘Psicologia da Transferência’. Travei longas conversas com ele em Eranos. Ele acreditava numa espécie de unidade fundamental do inconsciente coletivo; e eu também acredito na existência de uma unidade fundamental das experiências religiosas”. (ELIADE apud CAVALCANTI, 1998, p.89).

Pode-se dizer que o círculo de Eranos marca a especificidade do pensamento de Jung e de Eliade, em que ambos buscavam a experiência irracional do ser humano e entendiam as experiências da psique não apenas como vivências pessoais, mas também como referentes a um estrato psíquico coletivo, no qual os mitos e o simbolismo religioso se tornam presentes ao ser humano. Assim, pode ser visto tanto na obra de Jung quanto na de Eliade que ambos encontraram as bases da religião no próprio homem, ou seja, o ser humano possui

características e comportamentos religiosos que são manifestações de sua própria natureza psíquica. Desta forma, o homem é religioso por natureza, é *Homo Religiosus*. (CAVALCANTI, 1998).

Outra característica que marca a proximidade entre Jung e Eliade é o entendimento dos arquétipos¹⁷. Apesar das diferenças, ambos identificam os arquétipos como um fator da produção simbólica do ser humano. Para compreender melhor quais são as semelhanças entre Jung e Eliade, faz-se necessário conhecer um pouco mais sobre este último. (CAVALCANTI, 1998).

Focando seu estudo na compreensão da origem e história das religiões, Eliade estudava diversas religiões e procurava entender suas origens. Eliade formulou sua teoria a partir do estudo de vários mitos, símbolos e rituais, observando que o Sagrado se fazia presente na história da humanidade e que repercutia por meio dos mitos e símbolos, constituindo as religiões. Para Eliade, o historiador das religiões:

Esquece muitas vezes que está a lidar com um comportamento humano arcaico e integral e que, por conseguinte, o seu papel não deveria reduzir-se aos *registros das manifestações históricas deste comportamento*, ele deveria aplicar-se também a penetrar mais profundamente os seus significados e as suas articulações (ELIADE, 1979, p. 33).

Eliade compreendeu que é possível entender as religiões e conhecer as suas origens a partir da pesquisa dos diversos mitos que surgiram no decorrer da história da humanidade. Esses mitos são formas de dialética do ser humano, já que este, para Eliade, é *Homo-Religiosus*, homem religioso, sendo o Sagrado um elemento na estrutura de sua consciência, e não apenas uma fase desta. É inerente à estrutura da consciência humana (Eliade, 1992). Portanto, para Eliade, o Sagrado faz parte da natureza psíquica do ser humano, é fator primordial para as religiões.

Para se entender o que é o Sagrado é necessário fazer uma contraposição ao Profano, ou seja, para se estabelecer uma definição do Sagrado, é preciso que se entenda que ele se opõe ao Profano. É na oposição entre os dois que eles se delineiam.

Ao estabelecermos uma distinção entre Sagrado e Profano, podemos entendê-la a partir da oposição entre os dois termos, como definidos por Eliade. Para ele, havendo a manifestação de um fenômeno incomum, fora do cotidiano, surge a necessidade de um termo

¹⁷ Na dissertação intitulada *A psicologia da religião de Carl Gustav Jung a abordagem religiosa de Mircea Eliade: Acertos e desacertos de uma leitura psicológica dos símbolos religiosos*, Cavalcanti relata que Eliade não define precisamente o que ele entende por arquétipo. (CAVALCANTI, 1998, p.99)

que defina tal manifestação sagrada: a hierofania.

Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado em seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de Sagrado se nos revela*. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. (ELIADE, 1992, p. 17).

Segundo Eliade (1992), é através da hierofania que podemos caracterizar as coisas como Sagradas ou Profanas, é por meio delas que o Sagrado se manifesta. Eliade entende a hierofania como uma experiência que instaura o Sagrado, o Religioso ou a realidade Religiosa. A hierofania é sempre real e verdadeira, ela é a-razional, ou seja, está além da razão, ela instaura a realidade religiosa. Segundo Eliade,

para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania. (ELIADE, 1992, p.18).

A hierofania faz com que o Sagrado se torne referência cosmogônica, um centro, como um guia. É a partir da hierofania que o objeto, aquele que passa a ser Sagrado, se torna centro das outras coisas, o *axis-mundi*, eixo do mundo, instaurando uma compreensão de mundo. Eliade diz que: “A manifestação do Sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma *orientação* pode efetuar-se, a hierofania revela um ‘ponto fixo’ absoluto, um ‘Centro’”. (ELIADE, 1992, p. 25-26).

Ao definir que a hierofania se torna o centro do mundo para o homem religioso, Eliade faz uma distinção entre o espaço Sagrado e o espaço Profano. O espaço Sagrado é um espaço da não homogeneidade, no qual se tem um centro ordenado de todas as coisas. E o espaço Profano é o espaço da homogeneidade, um espaço desordenado, onde não há referência. Há uma igualdade em tudo, nos seres, nos objetos. Já o espaço do Sagrado se distingue em meio ao caos do mundo, é referência para o crente que experimenta sua manifestação. O Sagrado constitui um centro, uma ordem, uma construção de sentido para o indivíduo.

Para Eliade (1992), o homem religioso funda um centro do mundo para que possa se orientar, não pode viver sem uma referência, ou seja, na homogeneidade do espaço Profano. Para a experiência do Profano, o espaço é homogêneo, não é necessário organizar-se e criar um centro. O homem não religioso vive de acordo com o mundo Profano, não é preciso uma

referência.

Mas, segundo Eliade (1992), até mesmo o homem não religioso que vive uma dessacralização, não consegue abandonar de forma pura o aspecto religioso. Por exemplo, quando um homem não religioso vive uma experiência marcante, relativa a algum lugar onde morou, passou férias, viveu sua infância ou ocasiões particulares, tem então uma experiência forte, semelhante ao Sagrado, e esse lugar passa a ser referência, centro, uma não homogeneidade na sua particularidade.

Pode-se perceber que na relação de homogeneidade e não homogeneidade existe um limiar, este que é o limite entre o Sagrado e o Profano, que pode sair do espaço físico para o espaço interior ou simbólico (ELIADE, 1992). O homem tido como não religioso, por meio de suas experiências pessoais profundas, passa a ter uma referência em sua vida, podendo se tornar um homem também religioso. Mesmo que esse não reconheça a religiosidade nessa forma de se organizar e sentir a vida.

Os exemplos acima mencionados, tanto dentro do universo religioso como fora, no âmbito particular dos sujeitos, nos mostram as formas diferentes como os homens recebem a revelação do Sagrado. Se ocorrer no universo religioso, teremos a hierofania e “as hierofanias anularam a homogeneidade e revelaram um 'ponto fixo'” (ELIADE, 1992, p. 31).

Nessa mesma perspectiva, Eliade (1992) relata que a ideia de transformação de um mundo de caos em cosmos pode ocorrer por meio da hierofania, sendo que o primeiro deixa o mundo homogêneo (desordem) para a não homogeneidade (centro), o mundo passa do caos para cósmico.

Segundo Eliade, a hierofania pode aparecer em formas múltiplas, por meio de mitos e ritos, como forma de manifestação do Sagrado. O homem, atualmente, compreende “uma coisa que o século XIX nem sequer podia pressentir: que o símbolo, o mito, a imagem, pertencem à substância da vida espiritual, que se pode camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que nunca se pode extirpá-los” (ELIADE, 1979, p.11). Para Eliade:

O símbolo revela certos aspectos da realidade - os mais profundos - que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos, os mitos, não são criações irresponsáveis da psique; eles respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser. (ELIADE, 1979, p.12).

Eliade entendeu que nos mais diversos mitos, rituais e símbolos eram revividos aspectos do Sagrado, das mais diversas hierofanias da humanidade. E que as religiões, ao entenderem o homem e suas experiências não só como um ser histórico, mas como um símbolo vivo, “poderia(m) transformar-se, perdoem-nos o termo, numa *metapsicanálise*”

(ELIADE, 1979, p. 34). Ou seja, é preciso que as religiões entendam que os mitos e símbolos buscam reviver e tornar presentes as características que o homem vivenciou no passado por meio dos rituais. Para Eliade:

O simbolismo *acrescenta* um novo valor a um objeto ou uma ação, sem, por isso, prejudicar os seus valores próprios e imediatos. Aplicado a um objeto ou a uma ação, o simbolismo torna-os “abertos”. O pensamento simbólico faz “explodir” a realidade imediata, mas sem diminuí-la ou desvalorizá-la, na sua perspectiva o Universo não é fechado, nenhum objeto é isolado na sua própria existencialidade: tudo se mantém coeso, através de um sistema preciso de correspondências e assimilações. O homem das sociedades arcaicas tomou consciência de si próprio num “mundo aberto” e rico de significado. Resta saber se essas “aberturas” são meios de fuga, ou se, pelo contrário, constituem a única possibilidade de alcançar a verdadeira realidade do mundo. (ELIADE, 1979, p. 177).

Para Eliade (1979), na geografia mítica o Sagrado é o real por excelência. Comprovadamente, no mundo arcaico, “o mito é real porque ele relata as manifestações da verdadeira realidade: *o Sagrado*” (ELIADE, 1979, p. 39-40). É através do mito que se conta uma história sagrada, um acontecimento que teve, desde o tempo primordial, uma história que realmente aconteceu, seja parcial ou integralmente.

Segundo Eliade (1979), o mito revela características da sociedade arcaica e se constitui de atos sobrenaturais, histórias verdadeiras, histórias da criação, ou seja, de como algo começou a existir, e atos e atitudes do ser humano desde os tempos primordiais. Eliade relata que, a partir da manifestação dos mitos, os lugares e a experiência aos quais remete aquele mito são revividos por meio de ritos, mesmo um espaço Profano pode tornar-se um espaço Sagrado. E este se torna um centro para o homem religioso. Nesta mesma direção, ele relata o seguinte: “vimos que não só se partia da ideia de os templos se encontrarem no Centro do Mundo, mas que todo lugar Sagrado, todo o lugar que se manifestasse uma inserção do Sagrado no espaço Profano, era também considerado como um ‘centro’”. (ELIADE, 1979, p. 50).

Na compreensão de Eliade, esses centros de mundo ou *axis mundi* serão comparados a diversas figuras geométricas relatadas no decorrer da história da humanidade e das religiões. Dentre elas, podemos apresentar as mandalas, figuras de formas geométricas que por vezes representam, na história da humanidade, um simbolismo do centro. Por exemplo,

a *mandala* pode ser ao mesmo tempo ou sucessivamente o suporte de um ritual concreto, ou de uma concentração espiritual, ou ainda de uma técnica de fisiologia mística. Esta multivalência, esta capacidade de se manifestar em planos múltiplos, se bem que homologáveis, é uma característica do simbolismo do “Centro” em geral (ELIADE, 1979, p. 53).

Não é difícil entender a centralidade da mandala. Todo ser humano tende para o centro, buscar o seu centro, buscar a realidade integral e sacra. Esse desejo está enraizado no ser humano, visa estar no cerne do real, no centro do mundo; então ele pode se comunicar com o Céu, explica Eliade na sequência de seu texto. Assim, podemos entender que Eliade se interessa pelo estudo da história das religiões e observa que essas se dão por meio de símbolos, rituais e mitos, isto é, que a manifestação do Sagrado se dá por meio das mais diversas hierofanias. Essas possuem um caráter de ordenação, referência ou centro para o homem religioso, que está sempre buscando um processo de não homogeneidade, como processo de manifestação do Sagrado. E tal análise ocorre de maneira que o Sagrado esteja em contraposição ao Profano.

É possível perceber a importância da hierofania na obra do autor, por se tratar de um elemento essencial na diferenciação entre Sagrado e Profano. A hierofania está presente como forma de manifestação do Sagrado, constituindo diversas representações religiosas. Para Eliade, a hierofania torna-se *axis mundi* para o homem religioso.

Outro aspecto importante a ser destacado é o foco que Eliade confere aos diversos mitos, símbolos e rituais, entendendo o historiador das religiões não apenas como um narrador, mas como aquele que busca entender as religiões como formas de manifestação do Sagrado. Para Eliade (1998), o historiador das religiões não deve reduzir as características das religiões a registros históricos, deve buscar conhecer e entender significados das religiões como um meio de reviver, no presente, conteúdos arcaicos da humanidade através dos mitos, símbolos e ritos.

Após ser identificado como Eliade entende a religião, torna-se mais clara a semelhança que há entre este e Jung. Segundo Agostinho (2006), Eliade descreve o homem como *homo religiosus*, isto é, com uma tendência inerente ao sentimento religioso; e a religião como uma função da mente, adquirida e elaborada no decorrer dos anos de história da humanidade. O homem, nesse sentido, é religioso por uma questão histórica, uma vez que seus ancestrais vivenciaram experiências religiosas primordiais que foram transmitidas inconscientemente. Assim, as experiências religiosas são vivenciadas por existirem como um *a priori* no inconsciente da humanidade.

Ao descrever um *a priori* no inconsciente da humanidade, Eliade se aproxima bastante da ideia junguiana dos arquétipos, evidenciando as importantes trocas que ambos efetuaram a respeito do estudo das religiões e da concepção do ser humano como ser religioso. Acerca do homem como ser religioso, Eliade afirma:

Além do mais, grande parte de sua existência é alimentada por pulsões que lhe chegam do mais profundo de seu ser, da zona que se chamou de inconsciente. Um homem exclusivamente racional é uma abstração, jamais o encontramos na realidade. Todo ser humano é constituído, ao mesmo tempo, por uma atividade consciente e experiências irracionais. Ora, os conteúdos e as estruturas do inconsciente apresentam semelhanças surpreendentes com as imagens e figuras mitológicas [...] os conteúdos e estruturas do inconsciente são o resultado das situações existenciais imemoriais [...] e é por essa razão que o inconsciente apresenta uma aura religiosa. (ELIADE, 1992, p. 170-171)

Ao utilizar o termo "aura religiosa", pode-se perceber que Eliade entende a religião como um fator oculto no inconsciente humano e que a possibilidade de vivenciar uma experiência religiosa está contida em seu próprio interior. Desta forma, Agostinho (2006) relata que Eliade acredita “na existência de uma unidade fundamental das experiências religiosas em todas as religiões, a saber: a relação com a divindade, com um ser que é transcendente, algo que é irracional, não humano, impossível de ser definido”. (AGOSTINHO, 2006, p. 75).

De acordo com Cavalcanti (1998), o simbolismo religioso se reflete nos símbolos, e estes revelam algo mais profundo do que a própria experiência, ele revela conteúdos do inconsciente, seja do individual ou do coletivo. “O homem é *homo symbolicus* e todas as suas atividades implicam simbolismo. Disto se conclui que todos os acontecimentos religiosos têm um caráter simbólico, ou seja, toda investigação sobre um tema religioso implica o estudo do simbolismo religioso”. (CAVALCANTI, 1998, p. 91).

Assim, pode-se entender que Jung, no intuito de ordenar historicamente suas observações psicológicas acerca da religião e através das discussões ocorridas em Eranos, dialogou e se apoiou na perspectiva de diversos pesquisadores, que compartilhavam o mesmo objetivo: a busca do irracional no homem e das representações míticas e simbólicas elaboradas por sua psique. Pode-se dizer que tanto Eliade quanto Otto partilhavam o mesmo “espírito” de Jung, na busca de compreensão da religião e do simbolismo religioso encontrado na psique humana, isto é, do aspecto irracional do ser humano.

Outro ponto que se pode descrever como importante para a compreensão de Jung referente à religião é o aspecto *sui generis*. Como visto anteriormente, Jung, Eliade e Otto identificam a religião como um fator intrínseco ao ser humano, ou seja, o ser humano é um ser religioso por natureza, por ser a religião constituinte da experiência humana.

Com isso pode-se observar que a influência de Eranos sempre esteve presente na obra dos autores Eliade, Jung e Otto, em que se buscava contrapor ao “espírito racionalista”, do final do século XIX e início do século XX, o aspecto irracional, através das características intrínsecas do ser humano, do sentimento religioso constituído na psique humana e revivido

através dos mitos, ritos, símbolos e simbolismo religioso.

Assim, será visto no próximo capítulo a concepção de Jung sobre a religião e seu entendimento dos símbolos e simbolismo religioso. Foi possível identificar que a compreensão de Jung sobre a religião surge inicialmente de experiências pessoais, desde a infância, principalmente por sua criação em uma família na qual o pai era pastor, o que lhe despertou grande interesse em questões relacionadas à religião e a Deus. Também se identificou que Willian James foi fundamental para o entendimento de Jung acerca da religião. Além disso, foi visto como a influência do Círculo de Eranos permeou a obra de Jung, através do contato, primeiramente, com a obra de Otto - da qual extraiu o conceito de numinoso e seu aspecto irracional, aplicando-o à noção de arquétipo – e, posteriormente, com Mircea Eliade e suas concepções de sagrado, profano e hierofanias. Dessa forma, pode-se afirmar que a atuação do Círculo de Eranos possibilitou a Jung uma abordagem interdisciplinar do tema religioso e se mostrou de suma importância para a elaboração, entendimento e consolidação de conceitos decisivos como complexo, inconsciente pessoal, inconsciente coletivo, arquétipo e símbolo.

3 O ASPECTO ARQUETÍPICO DA RELIGIÃO OCIDENTAL EM JUNG

As conferências de Eranos representaram para Jung uma ocasião privilegiada para o debate com especialistas de diversas áreas acerca da temática religiosa, ocupando uma posição central em sua trajetória intelectual. Tais debates possibilitaram um diálogo profícuo entre psicologia e religião, no qual a psicologia junguiana enfatizou o aspecto religioso do ser humano, compreendendo-o como *Homo Religiosus*, isto é, como religioso por sua natureza intrínseca.

Foi visto no capítulo anterior como os debates em Eranos e a aproximação de autores como Otto e Eliade enfatizaram o elemento do *a priori* religioso do ser humano, o que possibilitou a Jung a identificação da experiência religiosa como um fator constituinte do processo de individuação.

Nesta direção, Bernardini (2011) relata que a psicologia complexa ou psicologia analítica era central na apresentação de Jung em Eranos, cujo intuito era pensar um modelo que focasse a alma humana, numa tentativa de diálogo interdisciplinar que se diferenciasse da escola psicoterapêutica freudiana e que indicasse uma estrutura arquetípica como pano de fundo do fenômeno religioso. A contribuição de Jung em Eranos seria no âmbito da psicologia, delineando a psicologia complexa, segundo a qual a estrutura do fenômeno religioso derivaria das estruturas arquetípicas da alma. A hermenêutica de Eranos vem nos apresentar em geral uma visão de mundo, uma síntese, uma religiosidade, o arquétipo, e a individuação.

As conferências proferidas por Jung desde a criação de Eranos, em 1933, originaram temas, obras, conceitos e outras contribuições importantes em sua teoria. Dentre elas podemos destacar: textos importantes sobre o processo de individuação, sobre a alquimia e a psicologia da religião ocidental e oriental; e a formulação de conceitos importantes, como o de consciência e processo de formação da consciência. Eranos permitiu que Jung desse continuidade e que consolidasse suas pesquisas já em andamento, elaborando conceitos como o de complexo, inconsciente pessoal, inconsciente coletivo, arquétipo e símbolo; além de fomentar discussões acerca de temas referentes à psicologia e à religião (BERNARDINI, 2011).

Segundo Bernardini (2011), Eranos teve grande influência em Jung, foi onde ele percebeu que suas pesquisas estavam em consonância com outras áreas do conhecimento. Bernardini relata que:

“Olga Fröbe-Kapteyn descreve nestes termos a importância da psicologia complexa em Eranos: A obra de C. G. Jung, ainda que nunca especialmente enfatizada, representa a força sintética no coração de Eranos. Essa obra, podemos dizer, sorrateira, invisivelmente, uniu, deste modo, a todos e incorporou o significado mais profundo desta convenção. Ela estabelece uma rede de relações entre os diferentes âmbitos de pesquisa, entre outros oradores e entre todos os participantes ali reunidos, estivessem cômnicos ou não disso. [...] Eranos [...] é a primeira e a única plataforma que coloca a psicologia representada por C. G. Jung em contato direto com muitos outros campos de pesquisa e com os maiores especialistas europeus [...]. Muitos dentre estes especialistas consideram Eranos como o seu lugar de encontro e têm descoberto como seus trabalhos estão totalmente interligados (uma descoberta dos próprios especialistas!). Muitos dos maiores cientistas especialistas europeus estabeleceram contato com a obra de C. G. Jung pela primeira vez no âmbito da convenção de Eranos ou através dos anais de Eranos. Este é um dos aspectos mais importantes de Eranos: o fato de que o ensinamento de Jung estivesse estabelecendo uma relação com diferentes âmbitos de pesquisa, através de seus próprios expoentes de destaque. A postura destes últimos diante de seu próprio trabalho começa a mudar, coisa que foi possível notar desde a primeira convenção. Começaram a perceber como os respectivos âmbitos de pesquisa, que até então pareciam isolados e absolutamente especializados, estavam na realidade ligadas uns com os outros e, especialmente, com a mais jovem das ciências, a tal psicologia” (BERNARDINI, 2011, p. 78-79, tradução nossa).¹⁸

Nesta mesma direção, percebe-se que Eranos dava a Jung a oportunidade de continuar suas pesquisas, era um lugar propício a temas que estavam fora do âmbito acadêmico daquela época. Deste modo, Eranos foi importante para Jung, como também Jung foi importante para Eranos. Segundo Bernardini (2011), se Jung forneceu uma demarcação psicológica a Eranos, este propiciou uma demarcação intelectual à teoria de Jung. Através do inconsciente coletivo e dos arquétipos apresentados em Eranos, foi possível pensar em uma elaboração psicológica de toda uma reflexão filosófica e cultural.

Deste modo, veremos que a intenção de Eranos era propiciar discussões que tinham como pano de fundo o diálogo com a cultura ocidental e a oriental. Jung, no intuito de

¹⁸ “Olga Frobe- Kapteyn descrisse in questi termini l’ importanza dela psicologia compessa por *Eranos*: ‘L’ opera di C. G. Jung, benché mai specificatamente enfattizzata, *rappresenta la forza sintetica al cuore di Eranos*. Essa opera, protemma dire, sottoterra, invisibilmente, tenendo unito, in questo modo, il tutto e incorporando il significato più profondo di questi convegni. Essa stabilisce una rete di relazioni tra i differenti ambiti di ricerca, tra gli oratori e tra tutti i partecipanti ai convegni, che loro ne siano consapevoli o meno [...] *Eranos* [...] è la prima e l’ unica piattaforma che porta la psicologia rappresentata da C. G. Jung in diretto contatto con molti altri campi di ricerca e con i più grandi specialisti europei [...] Molti tra questi specialisti considerano *Eranos* come il loro luogo d’ incontro e hanno scoperto come il loro lavoro sai dopo tutto interrelato (proprio una scoperta per degli specialisti!) Molti dei più grandi scienziati specialisti europei hanno preso contatto con l’ opera di C. G. Jung per la prima volta nell’ ambito dei convegni di *Eranos* o attraverso gli annali di *Eranos*. Questo è uno degli aspetti più importante di *Eranos*: il fato, cioè, che l’ insegnamento di Jung stia intavolando una relazione con differenti ambiti di ricerca, e proprio attraverso i loro esponenti di spicco. L’ atteggiamento di questi ultimi verso il proprio lavoro inizia a cambiare, cosa che fu possibile notares sin dai primi convegni. Essi iniziano a percepire come i rispettivi ambiti di ricerca, che sembravano fino ad allora isolati e assolutamente specialistici, siano in realtà legati gli uni agli altri e, specialmente, con la più Giovane dele scienze, quella psicologica”.

descobrir experiências profundas da alma humana, propõe uma perspectiva arquetípica da cultura ocidental e oriental, identificando a necessidade de integração ou diálogo entre elas.

Assim, verá primeiramente a visão arquetípica de Jung referente à tradição ocidental, abordando conceitos importantes como complexo, inconsciente pessoal, inconsciente coletivo, arquétipos, si-mesmo e o entendimento de religião, mais especificamente da religião ocidental; posteriormente, no terceiro capítulo, abordará a perspectiva junguiana (arquetípica) das religiões orientais, identificando a especificidade da tradição oriental e particularidades das duas culturas (tanto ocidental quanto oriental) que possa conduzir à união dos opostos.

3.1 O conceito de arquétipo.

A ideia de arquétipo é extremamente importante na teoria de Carl Gustav Jung. Sua definição é muito complexa e de difícil entendimento, tanto que o trabalho de definição desse conceito perdurou por anos da vida de Jung. Para compreender o conceito de arquétipo julgamos necessária a compreensão de outros conceitos, como complexo, inconsciente pessoal e inconsciente coletivo.

Como foi visto no primeiro capítulo, Jung a princípio baseava-se totalmente na psicologia experimental de Wilhelm Wundt e no associacionismo, modelos estes que tiveram grande influência no final do século de XIX e inícios no século XX. Juntamente com Eugen Bleuler, de quem foi auxiliar, Jung iniciou seu trabalho em 1902 no hospital psiquiátrico de Burghölzli, com experimentos de associação de palavras, utilizados em casos de pacientes psicóticos, histerias graves e convulsivas. Por meio da aplicação do teste e seus resultados, Jung observou palavras referentes a conteúdos de forte tonalidade afetiva. Dessa forma, Jung formulou a ideia dos complexos de tonalidade afetiva. (BOECHAT, 2004).

A palavra complexo já era utilizada por Bleuler e tanto ele quanto Jung a empregavam conforme a concepção associacionista, buscando entender, através dos resultados dos testes de associação, a origem de algumas perturbações psíquicas. Posteriormente, Jung começou a perceber que os resultados apontavam para conteúdos psíquicos inconscientes, e não apenas para conteúdos conscientes, como Bleuler havia afirmado (JACOBI, 1990).

Conforme Jacobi, foi com a publicação de *Estudos diagnósticos das associações* que Jung introduziu “a noção de ‘complexo de acento emocional’ para o fenômeno dos ‘agrupamentos de idéias de acento emocional no inconsciente’” (JACOBI, 1990, p.17), mais tarde denominado simplesmente complexo afetivo.

No texto “A dinâmica do inconsciente”, Jung (1984, p. 99) relata que o complexo afetivo “é a imagem de uma determinada situação psíquica de forte carga emocional e, além disso, incompatível com as disposições ou atitude habitual da consciência”.

Jacobi (1990) relata que, através do teste de associação de palavras, Jung compreendeu que os “complexos afetivos” eram constituídos de conteúdos conscientes e inconscientes. A partir dessa observação, Jung pôde utilizar o teste de associação não apenas como comprovação da existência do inconsciente, mas também para compreender a influência dos conteúdos inconscientes na vida psíquica em geral. “Por isso, o tipo e a duração dos sintomas inconscientes permitem concluir sobre a tonalidade do sentimento e a profundidade do efeito dos conteúdos carregados de emoção, ocultos no fundo da psique”. (JACOBI, 1990, p.17). Seguindo essa reflexão, em *A dinâmica do inconsciente* (1984, p. 107), Jung relata que “os complexos autônomos se contam entre os fenômenos normais da vida e determinam a estrutura da psique inconsciente”.

A pesquisa de Jung sobre o complexo e seus aspectos inconscientes proporcionou a aproximação com Freud. A semelhança em relação à abordagem do âmbito inconsciente da psique era notória, apesar de nunca terem se comunicado e de desenvolverem suas investigações isoladamente. Logo as semelhanças entre as teorias levaram ao contato entre ambos e, por certo período, trabalharam de forma colaborativa. Num primeiro momento, Jung aproximou sua teoria dos complexos da estrutura do inconsciente proposta por Freud, mas, após o desenvolvimento de sua pesquisa e observação clínica de pacientes psicóticos, reconheceu elementos estruturais que iam além da proposta freudiana. Jung identificou conteúdos arcaicos de caráter mitológico não condizentes com as experiências pessoais dos pacientes, o que levou a uma reformulação de sua teoria e, conseqüentemente, a divergências e posterior ruptura com Freud (BOECHAT, 2004).

Jung (1984, p. 105) relata que, apesar da semelhança dos complexos com o inconsciente de Freud, a concepção deste apenas “considera o inconsciente como sendo constituído essencialmente de tendências incompatíveis que se tornam vítimas do recalque”. Para Jung, a concepção freudiana procede simplesmente de experiência empírica, excluindo as influências filosóficas de vários autores, como Kant, Leibniz, Schelling e Carus.

Nesse sentido, Jacobi afirma que, após a reformulação, a definição de complexo na teoria de Jung difere bastante da concepção freudiana. Segundo a autora, “Freud vê o complexo apenas a partir do doente, Jung a partir do sadio” (JACOBI, 1990, p.28), ou seja, para Freud os complexos têm caráter negativo, resultado do mecanismo de repressão; já para Jung os complexos podem possuir características patológicas, mas também possuem aspecto

positivo e teleológico (prospectivo). “Trata-se, então, para Jung, de um aspecto duplo do mesmo complexo, que, sem deixar de levar em conta o aspecto freudiano, acrescenta, no entanto, a ele, outro aspecto a mais”. (JACOBI, 1990, p.29).

Outra distinção surgida entre Freud e Jung que se pode apontar foi quanto ao entendimento do inconsciente. Enquanto para Freud o inconsciente era constituído por conteúdos de carácter pessoal, reprimidos e recalcados, para Jung o inconsciente seria tanto pessoal quanto coletivo, sendo o primeiro semelhante ao modelo freudiano e o segundo de natureza coletiva, com características comuns a toda humanidade. Seria “um inconsciente coletivo (constituído das formas primitivas típicas de vivências e comportamentos da espécie humana), isto é, ‘pura e simplesmente da possibilidade herdada de um funcionamento psíquico’” (JACOBI, 1990, p.27).

Na busca de explicitar as características do inconsciente, Jung escreve que:

Uma das camadas mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos *inconsciente pessoal*. Este, porém, repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiência ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos *inconsciente coletivo*. (JUNG, 2000b, p.15).

No livro *Estudos sobre a psicologia analítica* (1981) Jung relata que, para Freud, o inconsciente contém “apenas as partes da personalidade que poderiam ser conscientes se o processo da cultura não as tivesse reprimido”. (JUNG, 1981, p.255). Para Jung, o inconsciente pessoal é constituído principalmente de conteúdos de tonalidade emocional, que constituem a intimidade pessoal da vida anímica, ou seja, depende da história pessoal do indivíduo. Assim, Jung relata que “em sua totalidade o inconsciente compreende não só os materiais *reprimidos*, mas todo material psíquico que subjaz ao limiar da consciência”. (JUNG, 1981, p.256). Nesta direção Jung escreve que;

Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes, e, no entanto desapareceram 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. (JUNG, 2000b, p.53).

Assim, para Jung, “enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de *complexos*, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de *arquétipos*” (JUNG, 2000b, p.53).

Ao se referir ao inconsciente coletivo, Jung afirma: “certamente nenhum de meus conceitos encontrou tanta incompreensão como a idéia de inconsciente coletivo” (JUNG,

2000b, p.53). Para ele, o inconsciente coletivo abrange toda a humanidade e deriva das imagens primordiais referentes a experiências psíquicas ancestrais, as quais denominou arquétipos. “Essas ‘imagens primordiais’ ou ‘arquétipos’, como eu os chamei, pertencem ao substrato fundamental da psique inconsciente e não podem ser explicados como aquisições pessoais. Todos juntos formam aquele extrato psíquico ao qual dei o nome de inconsciente coletivo” (JUNG, 1984, p.115-116).

Jung (2000b) dá um passo importante quando se dedica à consideração mais precisa dos conteúdos do inconsciente coletivo, percebendo que os arquétipos se manifestam em diversas culturas. Deste modo, ele não tenta provar a existência do inconsciente coletivo, mas propõe a sua existência como parte de sua hipótese operacional destinada a explicar o paralelismo quase universal de certas imagens culturais, que se manifesta através de diversas experiências psicológicas, como temas míticos, vivências religiosas, sonhos e casos clínicos de pacientes. Nesta mesma linha de raciocínio, ao se referir ao inconsciente coletivo e ao arquétipo, Jung relata que:

[...] essas imagens arcaicas são restituídas à vida. Não se trata de inatas, mas de caminhos virtuais herdados [...] devemos afirmar que o inconsciente contém, não só componentes de ordem pessoal, mas também impessoal, coletiva, sob a forma de *categorias herdadas* ou arquétipos. Já propus antes a hipótese de que o inconsciente em seus níveis mais profundos possui conteúdos coletivos em estado relativamente ativo; por isso o designei *inconsciente coletivo*. (JUNG, 1981, p.127).

Na busca de construir a idéia de arquétipo e de inconsciente coletivo, Jung (2000b) descreve uma série de observações e analogias com as mais diversas mitologias e contos de fadas, conferindo destaque a uma experiência específica: o caso de um paciente esquizoide que relatava ter uma visão na qual o Sol possuía uma espécie de falo, cujo movimento pendular produzia o vento. Inicialmente, Jung não atribuiu grande importância ao relato do paciente, mas, alguns anos depois, a situação muda quando descobre um texto contendo um estudo sobre o mitraísmo. Dietrich, autor do texto, publicou uma pesquisa onde descrevia elementos do culto mitraísta que se aproximavam bastante da visão do paciente. A princípio, Jung cogitou a possibilidade de o paciente ter algum conhecimento acerca do culto, mas foi verificado que aquela publicação era inédita e expunha aspectos do culto nunca descritos anteriormente. Além disso, o paciente, devido a sua internação, não poderia ter tido acesso ao estudo de Dietrich, o que levou Jung a refletir sobre a possibilidade da existência de um inconsciente coletivo e, conseqüentemente, dos arquétipos.

Para Jung a existência do inconsciente coletivo indica que a consciência individual é bastante influenciada e condicionada por fatores herdados, sendo que “o inconsciente coletivo

compreende também a vida psíquica de nossos antepassados, desde o tempo dos primórdios. É o pressuposto e a matriz de todos os fatos psíquicos”. (JUNG, 1984, p.116). Segundo Stein, o homem “não nasceu da *tabula rasa*, apenas nasceu inconsciente, traz consigo sistemas organizados e que estão prontos a funcionar numa forma especificamente humana, e isto se deve a milhões de anos de desenvolvimento humano” (STEIN, 2006, p. 84).

No texto “O conceito de inconsciente coletivo” Jung (2000b, p.53) afirma: “*O conceito de arquétipo*, que constitui um correlato indispensável da idéia do inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar”. Para Jung, os arquétipos seriam as formas pré-existentes que estão presentes na psique da humanidade, experiências que, por se repetirem desde os tempos mais remotos, acabaram dando origem aos arquétipos. “Os arquétipos são formas de apreensão e todas as vezes que nos deparamos com formas de apreensão que se repetem de maneira uniforme e regular, temos diante de nós um arquétipo” (JUNG, 1984, p. 141).

Ao definir o conceito de arquétipo, Jung faz uma análise da esfera do instinto, pois o ser humano possui instintos formadores de determinadas atividades, os quais possuem tanto um aspecto biológico quanto psicológico. Entrementes, Jung afirma: “devo, naturalmente, restringi-me ao aspecto psicológico da questão, porque não me sinto competente para tratar o problema do instinto sob o seu aspecto biológico” (JUNG, 1984, p.133). De acordo com o próprio autor os instintos

[...] não são vagos e indeterminados por sua natureza, mas forças motrizes especificamente formadas, que perseguem suas mentes inerentes antes de toda conscientização, independentemente do grau de consciência. Por isso eles são analogias rigorosas dos arquétipos, tão rigorosas que há boas razões para supormos que os arquétipos sejam imagens inconscientes dos próprios instintos; em outras palavras, representam o *modelo básico do comportamento instintivo*. (JUNG, 2000b, p.54).

Segundo Jung, discutir o problema do instinto sem considerar o conceito de inconsciente seria uma discussão incompleta, uma vez que são os processos instintivos que pressupõem o conceito de inconsciente. Jung (2000b) afirma que os instintos são conteúdos impessoais e herdados, rigorosamente análogos aos arquétipos. Portanto, refere-se aos arquétipos como sendo imagens inconscientes dos próprios instintos, ou seja, é o modelo básico do comportamento instintivo. Portanto, “como condição *a priori*, os arquétipos representam o caso psíquico especial - tão familiar ao biólogo - do padrão de comportamento que confere a todos os seres vivos uma índole específica” (JACOBI, 1990, p.37).

Nessa perspectiva, Stein afirma:

Da mesma forma como os instintos dos pássaros de migração e construção do ninho nunca foram aprendidos ou adquiridos individualmente, também o homem traz do berço o plano básico de sua natureza, não apenas de sua natureza individual, mas de sua natureza coletiva. Esses sistemas herdados correspondem às situações humanas que existiram desde os primórdios, juventude e velhice, nascimento e morte, filhos e filhas, pais e mães, uniões etc. Apenas a consciência individual experimenta essas coisas pela primeira vez, mas não o sistema corporal e o inconsciente. Para estes só interessa o funcionamento habitual dos instintos que já foram pré-formados de longa data. (STEIN, 2006, p.84).

Assim, Jung (2000a) entende que o inconsciente coletivo é constituído por diversos instintos e suas variações, ou seja, os arquétipos. Para Jung, os instintos são constituídos de características coletivas e universais, semelhantemente aos arquétipos, que possuem esta mesma qualidade, ou seja, possuem natureza coletiva.

Diante disso, Jung afirma: “no meu ponto de vista, a questão do instinto não pode ser tratada psicologicamente sem levar em conta a dos arquétipos, pois uma coisa condiciona a outra” (JUNG, 1984, p. 138). Portanto, como possuímos vários instintos, temos também vários arquétipos ou imagens primordiais.

Nesta mesma direção, Jung diz que “o Inconsciente Coletivo é constituído pela soma dos instintos e dos seus correlatos, os arquétipos, Assim como cada indivíduo possui instintos, possui também um conjunto de imagens primordiais” (JUNG, 1984, p.141).

Cabe destacar que Jung usa o termo arquétipo somente a partir de 1919, utilizando anteriormente o termo imagens primordiais para se referir ao mesmo conceito. Isso gerou um mal entendido sobre o conceito de arquétipo em relação ao modo que era pensado no meio acadêmico da época. Jung pressupunha a hereditariedade das próprias representações arquetípicas, mas posteriormente retificou este ponto de vista, asseverando que os arquétipos não seriam determinados pelo seu conteúdo, e sim por sua forma. Para Jung, “os arquétipos são determinados apenas quanto à forma e não quanto ao conteúdo, e no primeiro caso, de modo muito limitado” (JUNG, 2000b, p.91).

Nesse sentido, Richter observa que:

O arquétipo seria um elemento formal e vazio que se manifesta à medida que é preenchido com o material da experiência consciente. Podemos perceber mais uma vez a correlação entre arquétipo e instinto, pois assim como o arquétipo, o instinto é determinado apenas formalmente, e a sua existência também só pode ser provada, enquanto este se realiza. Jung refuta, desta forma, a hipótese de uma herança de representações inconscientes. A qualidade herdada seria algo como uma possibilidade formal de produzir as mesmas idéias ou idéias semelhantes – a esta possibilidade ele chama de arquétipo. (RICHTER, 2005, p. 29-30).

No livro *A dinâmica do inconsciente* (1984), ao referir-se sobre a natureza do arquétipo, Jung diz que “não devemos confundir as representações arquetípicas que nos são transmitidas pelo inconsciente com o arquétipo em si”. (JUNG, 1984, p.218).

Nesta mesma direção, Jung relata que:

Essas representações são estruturas amplamente variadas que nos remetem para uma forma básica irrepresentável que se caracteriza por certos elementos formais e determinados significados fundamentais, os quais, entretanto, só podem ser apreendidos de maneira aproximativa. O arquétipo em si é um fator psicóide que pertence, por assim dizer, à parte invisível e ultravioleta do espectro psíquico. Em si parece que o arquétipo não é capaz de atingir a consciência. (JUNG, 1984, p.218).

Segundo Jung (2000a), existe uma diferença entre o arquétipo e suas manifestações, as quais ele chamou de Imagens Arquetípicas. Enquanto o arquétipo em si é inacessível à consciência e irrepresentável, as imagens arquetípicas são os efeitos produzidos por ele, passíveis de serem acessados conscientemente.

Palmer sinaliza também essa diferença ao explicar que os arquétipos são:

[...] os “organizadores inconscientes das nossas idéias”, representando apenas a “possibilidade” de certo tipo de percepção e de ação, as “modalidades uniformes e regularmente recorrentes de apreensão”; mas os próprios arquétipos só podem ser observados em suas manifestações, não independentemente delas. “Aquilo que designamos por arquétipo é irrepresentável em si mesmo, porém, tem efeito que tornam possíveis visualizações suas, ou seja, as imagens arquetípicas” (PALMER, 2001, p. 153).

No texto “Aspectos psicológicos do arquétipo materno” (JUNG, 2000b, p.91) afirma que o arquétipo é forma vazia, é a “possibilidade dada *a priori* da forma da sua representação. O que é herdado não são as idéias, mas as formas, as quais sob esse aspecto particular correspondem aos instintos igualmente determinados por sua forma”. Os arquétipos surgiram a partir de acontecimentos fundamentais da vida, que se repetiram por incontáveis séculos e assim foram impressos na vida psíquica, sob a forma de estruturas sem conteúdos, representando possibilidades de algumas ações.

Nesta mesma direção, Palmer relata que:

Os arquétipos são formas preexistentes, outros primordiais cuja existência se pode fazer remontar às mais remotas épocas da humanidade, o que, contudo, não quer dizer que sejam formas ou tipos atribuídos ao passado. Porque as Imagens Arquetípicas, precisamente por serem imagens advindas das profundezas do inconsciente coletivo são manifestações da natureza estrutural da própria psique, e assim, expressivas de um substrato universal e comum que está presente em todos os seres humanos e que opera de modo constante e dinâmico (PALMER, 2001, p.150).

Jung afirma que o homem primitivo tem a necessidade de assimilar a experiência externa sensorial a acontecimentos psíquicos, tornando-se então mitificada. Assim, os mitos seriam revelações originárias da própria psique que, através de projeções, podem ser assimiladas pela consciência humana. O mito ilustra como a psique vivencia a realidade física, sendo uma forma da representação do arquétipo (JUNG, 2000a). Dessa maneira, Jung afirma que “[...] qualquer arquétipo torna-se consciente a partir do momento em que é representado, e por esta razão difere de maneira que não é possível determinar, daquilo que deu origem a representação” (JUNG, 2000a, p.150).

No livro *Complexo, arquétipo, símbolo na psicologia de C. G. Jung*, Jacobi (1990, p.37) relata que, para Jung, “os arquétipos são, de acordo com a sua definição, fatores e motivos que coordenam elementos psíquicos no sentido de determinadas imagens (que devem ser denominadas arquetípicas), e isso sempre de maneira que só é reconhecível pelo efeito”. Pode-se perceber que o arquétipo em si não é acessível à consciência, mas a sua representação ou manifestação, que é a imagem arquetípica, poderá levar o indivíduo a uma vivência consciente de suas experiências (JUNG, 2000b). Jung chamou as representações do arquétipo de imagens arquetípicas.

No livro *A dinâmica do inconsciente* (1984) Jung relata que há uma diferença entre o arquétipo e a imagem arquetípica. Como dito anteriormente, o arquétipo possui característica psicóide¹⁹, é a forma pela qual podemos ter acesso aos conteúdos do inconsciente, mas que em si mesmo jamais pode se apresentar à consciência. Assim, “parece provável que a verdadeira natureza do arquétipo é incapaz de tornar-se consciente, quer dizer, é transcendente, razão pela qual eu a chamo de psicóide”. (JUNG, 1984, p.218).

Nesta mesma direção, Jung continua a escrever sobre arquétipo e sua representação, ou seja, a imagem arquetípica, afirmando que, “além disso, qualquer arquétipo torna-se consciente a partir do momento em que é representado, e por esta razão difere, de maneira que não é possível determinar, daquilo que deu origem a essa representação” (JUNG, 1984, p.218). Segundo Jung, “é preciso dar-nos sempre conta de que aquilo que entendemos por ‘arquétipos’ é, em si, irrepresentável, mas produz efeitos que tornam possíveis certas visualizações, isto é, as representações arquetípicas” (JUNG, 1984, p.219).

O livro *Psicologia arquetípica* (1983) de James Hillman também busca diferenciar o que vem a ser arquétipo da imagem arquetípica, mas, diferentemente de Jung, que sempre

¹⁹ Sugiro a tese de Walter Boechat: *O corpo Psicóide: a crise e o paradigma da relação corpo e mente*. Rio de Janeiro UFRJ/IMS, 2004.

distingue o arquétipo (cuja caracterização se dá pela forma) da imagem arquetípica (que é a manifestação do arquétipo), o enfoque de Hillman não é na forma ou na característica psicóide do arquétipo, mas sim no arquétipo como fenômeno ou manifestação da imagem.

Acredita-se que a preocupação de Hillman é a manifestação do arquétipo que, assim como a forma, ou seja, como o arquétipo em si, é coletivo e universal. Portanto, Hillman afirma o seguinte:

Uma imagem arquetípica é psicologicamente ‘universal’ porque seu efeito amplia e despersonaliza. Mesmo se a noção de imagem considera cada imagem como um evento único e individualizado, como ‘aquela imagem e não outra’, esta imagem será universal porque ecoa uma importância transempírica e coletiva (HILLMAN, 1983, p. 33).

É importante a visão de Hillman nesta discussão, primeiramente por ver a importância da imagem arquetípica no processo de desenvolvimento psíquico do indivíduo; e também por entender mais especificamente o que vem a ser a imagem arquetípica, já que poucas vezes na obra de Jung esse conceito é especificado, estando sempre ligado ao arquétipo em si. Em consequência disso, ocorre uma confusão em que muitas pessoas entendem arquétipo e imagem arquetípica como sinônimos ao estudar a obra de Jung.

No livro *Freud e Jung sobre a religião*, Michel Palmer (2001), de forma sucinta e em busca de explicitar a visão de Jung, relata que o arquétipo em si somente se dá pela *forma*, por possibilidades de apresentação; e a imagem arquetípica é a representação do arquétipo, que possui característica universal, por constituir-se a partir do arquétipo, e também individual ou pessoal, por ser acessível à consciência. No mesmo sentido, Jacobi escreve que:

É necessário distinguir sempre, com muita exatidão, o arquétipo da imaginação arquetípica, isto é, da “imagem arquetípica”. Enquanto o arquétipo ainda jaz no inconsciente coletivo como “um ponto de nó” ele não pertence à esfera psíquica do indivíduo, mas a esfera psicóide ou semelhante à psique, [...] só depois de ter recebido uma forma, manifestada pelo material psíquico individual, é que ele se torna psíquico e penetra na esfera do consciente. Cada vez então que se encontrar, nos escritos de Jung, a noção de “arquétipo”, será bom refletir se trata do “arquétipo em si”, ainda latente e não perceptível, ou se do arquétipo já atualizado e tornado a imagem na matéria psíquica consciente (JACOBI, 1990, p.40).

No livro *A dinâmica do inconsciente*, referindo-se ao arquétipo em contraposição à imagem arquetípica, Jung (1984, p. 218) diz que ele é “uma forma básica *irrepresentável* que se caracteriza por certos elementos formais e determinados significados fundamentais, os quais, entretanto, só podem ser apreendidos de maneira aproximativa”.

Nesta mesma linha de raciocínio, Richter (2005, p. 33) escreve que “o arquétipo constituiria, desta forma, um dinamismo que se reflete na numinosidade da imagem arquetípica”.

Portanto, para Jung (2000b), mesmo que exista uma diferença entre arquétipo e imagem arquetípica, ambos constituem um *a priori* cuja origem e significado real nos são desconhecidos. Tal característica remete ao caráter numinoso dos arquétipos. Assim como Otto (2007), Jung entende que o numinoso possui características tanto racionais quanto irracionais, opostas e complementares; sendo o elemento irracional e seus efeitos inexplicáveis à luz da razão.

Como visto anteriormente, referindo-se aos arquétipos, Jung (1988, p.149) relata que possuem um efeito numinoso, segundo ele “o arquétipo, onde quer que se manifeste, tem um caráter compulsivo, precisamente por proceder do inconsciente; quando seus efeitos se tornam conscientes, se caracteriza pelo aspecto numinoso”. Assim como o numinoso descrito por Otto (2007), os arquétipos possuem características opostas e complementares, ou seja, o numinoso/arquetípico pode ser ao mesmo tempo aterrorizante e fascinante.

Semelhantemente à descrição de Otto, Jung relata a dualidade e a complementaridade dos arquétipos. Em suas próprias palavras, afirma que: “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 sempre pares de contrários, sendo que um sempre pressupõe o outro” (JUNG, 1986, p. 99).

Claro que a questão da dualidade não está no inconsciente, ela se dá pela consciência. É através da consciência que se pode saber o que é mal ou o que é bem, o que é luz e o que é treva. Nesta direção, Jung escreve que:

A Psicologia sabe que os opostos correlatos constituem condições imprescindíveis e inerentes ao ato do conhecimento, pois sem eles seria impossível qualquer tipo de diferenciação. Mas é muito pouco provável que aquilo que está tão ligado ao ato de conhecimento seja, ‘eo ipso’ [automaticamente], também uma qualidade do objeto. Muito pelo contrário, podemos pensar que é sobretudo nossa consciência que designa as diferenças das coisas, as avalia e produz, inclusive onde é impossível apreender quaisquer diferenças (JUNG, 1986, p.57).

Sendo assim, entende-se que é pela consciência que se diferencia as características dos opostos, ou seja, “a síntese entre os conteúdos conscientes e inconscientes e a tomada de consciência dos efeitos dos arquétipos sobre os conteúdos conscientes representam o ponto máximo do esforço espiritual e da concentração das forças psíquicas” (JUNG, 1984, p.215-216). Jung (1988, p. 501) entende que “os opostos se condicionam reciprocamente e que, no fundo, constituem uma só e mesma coisa”.

Sobre dualidade e complementaridade, Jung escreve que todos os arquétipos possuem efeito numinoso, mas só um possui o caráter de ordenar e equilibrar o confronto dos opostos, conteúdos conscientes e inconscientes. “Escolhi a expressão ‘Si-mesmo’ (selbst) para designar a totalidade do homem, a soma de seus aspectos, abarcando o consciente e o inconsciente” (JUNG, 1988, p. 81). Jung escreve que:

Como, porém o si-mesmo psicológico é um conceito transcendente, pelo fato de exprimir a soma dos conteúdos conscientes e inconscientes, ele só pode ser descrito sob a forma de uma antinomia, isto é, os atributos acima mencionados devem ser completados por seus respectivos contrários, para que possam caracterizar devidamente o fato transcendental. (JUNG, 1986, p.58).

3.2 O Si-mesmo²⁰

O conceito de *si-mesmo* (self) é fundamental para a teoria junguiana. Segundo Stein (2006), é o conceito mais importante na visão de Jung, é um conceito chave e extremamente abrangente para sua teoria, o qual se apresenta em diversos usos e formas.

Stein (2006) aponta que Jung formulou o conceito de si-mesmo a partir de sua experiência pessoal. Após sua ruptura com Freud em 1913, Jung viveu um período conturbado de desorientação e insegurança, durante o qual não sabia posicionar-se em sua vida pessoal e nem mesmo na profissional. Foi nessa época em que ele viveu suas primeiras experiências acerca do si mesmo. Portanto:

Durante esse difícil período de sua vida, ele realizou a importante descoberta de que, em última instância, a psique assenta numa estrutura fundamental e de que essa estrutura é capaz de suportar os choques de abandono, que ameaçam desfazer a estabilidade mental e o equilíbrio emocional de uma pessoa. Essa foi a descoberta de um profundo e predominantemente inconsciente padrão de unidade e integridade psicológicas (STEIN, 2006, p.138).

Conforme Stein (2006), pode-se entender quanta importância tem o conceito do si-mesmo para Jung, pois a ideia de unidade e totalidade faria parte tanto de concepções pessoais quanto da fundamentação de sua teoria.

Jung (1986) compreende o si-mesmo como a totalidade psíquica, o qual representa o âmbito de todos os fenômenos psíquicos, abrangendo o lado consciente e inconsciente da

²⁰ O conceito de Si-mesmo por vezes vai aparecer no texto com este nome devido sua tradução para o português, ou aparecerá como Self, cuja tradução deriva do inglês. E por diversas vezes tanto si-mesmo como self aparecerá em alguns momentos com iniciais maiúsculas outras minúsculas ou si-mesmo com hífen nas citações. Mas a opção que se faz para o texto será o si-mesmo minúsculo com hífen.

psique humana. Jung define o si-mesmo (*self*) como uma grandeza que transcende o eu e, ao mesmo tempo, o inclui. O eu é o centro da consciência e o si-mesmo é o centro e a totalidade da esfera psíquica.

O termo “si-mesmo” parece adequado para designar esse pano de fundo inconsciente, cujo expoente na consciência de cada indivíduo é o eu. O eu está para “si-mesmo” assim como o “*patiens*” está para o “*agens*”, ou como o objeto está para o sujeito, porque as disposições que emanam do si-mesmo são bastante amplas e, por isso mesmo, superiores ao eu. Da mesma forma que o inconsciente, o si-mesmo é o existente *a priori* do qual provém o eu. É ele que, por assim dizer, predetermina o eu. Não sou eu que me crio; mas sou eu que aconteço a mim mesmo. (JUNG, 1988, p. 262-263).

Segundo Stein (2006), o conceito de si-mesmo ou *self*, na visão de Jung, é transcendente, não é definido pelo domínio psíquico nem está contido nele, está além dele, ou seja, o si-mesmo é mais que a subjetividade da pessoa. Esta característica transcendente é atribuída a todos os arquétipos, mas o arquétipo do si-mesmo é enfatizado por Jung (1986) em especial, por referir-se ao arquétipo da totalidade.

Segundo Jung (1994), o si-mesmo representa o âmbito de todos os fenômenos psíquicos do homem, abrangendo o lado consciente e inconsciente da psique humana.

Nesta mesma linha de raciocínio, Silveira afirma: “Quando consciente e inconsciente vêm ordenar-se em torno do self a personalidade completa-se. O self será o centro da personalidade total, como o ego é o centro do campo do consciente”. (SILVEIRA, 1981, p.87-88).

De acordo com Jung (1986), o eu é o fator complexo com o qual todos os elementos conscientes se relacionam, é o centro do campo da consciência, são todos os atos conscientes do indivíduo. Jung relata que, empiricamente, é impossível estabelecer uma linha de demarcação para a consciência, que ultrapassa seu limite sempre que atinge aquilo que era anteriormente desconhecido.

Jung (1986) descreve como desconhecido tudo aquilo que ignoramos, que está fora da nossa consciência. O autor divide o desconhecido em dois aspectos: um que se origina de fatores exteriores ou do ambiente, e outro da relação com o mundo interior. O primeiro é percebido por meio dos sentidos e o segundo tem relação com o mundo interior, que pode ser objeto de nossa experiência imediata. Este último é denominado por Jung de inconsciente.

Nesta perspectiva, Jung (1986) relata que o eu é constituído por duas bases: uma somática e a outra psíquica, conforme explicita abaixo:

A base somática do eu é constituída [...] por fatores conscientes e inconscientes. Outro tanto se pode dizer da base psíquica: o eu se assenta, de um lado, sobre o

campo da consciência global e, do outro, sobre a *totalidade dos conteúdos inconscientes*. Estes últimos se dividem em três grupos: (1) os dos conteúdos temporariamente subliminares, isto é voluntariamente reproduzíveis; (2) o dos conteúdos que não podem ser reproduzidos voluntariamente, e (3) o dos conteúdos totalmente incapazes de se tornarem conscientes. Pode-se deduzir a existência do grupo número 2, dada a ocorrência de irrupções espontâneas na consciência de conteúdos subliminares. O grupo número 3 é hipotético, isto é, uma decorrência lógica dos fatos que estão na origem do segundo grupo: quer dizer, este grupo encerra conteúdos que ainda não irromperam ou jamais irromperão na consciência (JUNG, 1986, p.2-3).

Todavia, Jung (1986) não quer dizer que o eu é constituído pelo campo global da consciência, mas que se apoia nele, ou seja, se o eu fosse constituído pela consciência global, seria impossível distinguir ambos.

O eu é o ponto central da consciência, nada mais é do que uma imagem da personalidade consciente. Assim, não é o fenômeno global da personalidade, pois, para sê-lo, faltariam todos os traços que o sujeito desconhece ou que não estariam na consciência, somados aos aspectos conscientes (JUNG, 1986). Por esse motivo, Jung propôs que a personalidade global realmente existente, que não pode ser captada em sua totalidade, fosse nomeada si-mesmo.

Segundo Jung (1986), o eu está subordinado ao si-mesmo, assim como a parte está para o todo. O eu possui um livre arbítrio, mas dentro dos limites da consciência. O livre arbítrio do eu em relação ao si-mesmo é análogo ao modo como nosso livre arbítrio vai de encontro ao mundo exterior. Para ele:

Do mesmo modo que as circunstâncias exteriores acontecem e nos limitam, assim também o si-mesmo se comporta, em confronto do eu, como uma realidade objetiva na qual a liberdade de nossa vontade é incapaz de mudar o que quer que seja. É inclusive notório que o eu não é somente incapaz de qualquer coisa contra o si-mesmo, como também é assimilado e modificado, eventualmente, em grande proporção, pelas parcelas inconscientes da personalidade que se acham em vias de desenvolvimento. (JUNG, 1986. p.4).

Jung (1986) afirma que o eu tem um papel importante na personalidade do indivíduo, pois é o ponto de referência da consciência, é ele que vai proporcionar ao indivíduo se relacionar e adaptar suas vontades.

Estando o eu contido no si-mesmo (1986), em um processo normal de desenvolvimento ele se relaciona com o si-mesmo retirando suas projeções ao se defrontar e diferenciar do inconsciente e do si-mesmo mediante uma atitude crítica. Desse modo, o eu assimilaria os conteúdos inconscientes, alargaria as fronteiras da consciência e perceberia seu próprio significado.

Quanto mais o eu passa a assimilar os conteúdos do inconsciente, mais ele se aproxima do si-mesmo. Neste processo, é necessário que o eu, ao se relacionar com o si-mesmo, tenha uma atitude crítica, pois, quando isso não ocorre, ele pode ser facilmente superado e acabar se identificando com os conteúdos assimilados, ocorrendo assim a inflação do eu (JUNG, 1986). Por isso Jung afirma que “a [...] inflação aumenta o ponto cego do olho e quanto mais formos assimilados pelo fator formador de projeções, tanto maior será nossa tendência a nos identificarmos com [si-mesmo]” (JUNG, 1986, p, 22). Assim, afirma também que:

A assimilação do eu pelo si-mesmo deve ser considerada como uma catástrofe psíquica. A imagem da totalidade permanece imersa na inconsciência. E por isto participa, por um lado, da natureza arcaica do inconsciente, enquanto que por outro, na medida em que está contido no inconsciente, se situa no “*continuum*” espaço-tempo característico deste último. Estas duas propriedades são numinosas e, por isso mesmo, absolutamente determinantes para a consciência do eu, que é diferenciada, separada do inconsciente, encontrando-se as referidas em um espaço e tempo absolutos. Isto se dá por uma necessidade vital. Por isso, se o eu cair sobre o controle de qualquer fator inconsciente, sua adaptação sofre uma perturbação, situação que abre as portas para todo tipo de casos possíveis. (JUNG, 1986, p. 22).

É de suma importância o enraizamento do eu na consciência e o fortalecimento desta pela adaptação, através de algumas virtudes do ponto de vista moral. Com isso o eu pode assimilar os conteúdos do inconsciente (JUNG, 1986). Nesse contexto, o autor diz que:

É bem possível que a colocação do acento sobre a personalidade do eu e sobre o mundo da consciência assumam tais proporções que as figuras do inconsciente sejam psicologizadas, e o si-mesmo, em consequência, assimilado ao eu. Embora isto signifique o processo inverso relativamente ao que acabamos de escrever, a consequência que se verifica é a mesma, ou seja, a inflação. Neste caso, o mundo da consciência deveria ser demolido, em benefício da realidade do inconsciente. No primeiro caso, será preciso defender a realidade contra um estado onírico arcaico, “eterno” e “ubíquo”; no segundo caso, deve-se, ao invés, dar espaço ao sonho, em detrimento do mundo da consciência. Na primeira hipótese, recomenda-se, o emprego de todas as espécies possíveis de virtude. Na segunda eventualidade, a presunção do eu só pode ser sufocada por uma derrota moral. Isto se faz necessário, pois de outro modo nunca se alcançaria aquele grau mediano de modéstia que é preciso manter uma situação de equilíbrio. Não se trata de um afrouxamento moral, como se poderia supor, mas de um esforço moral numa direção diferente. Quem não é suficientemente responsável, por exemplo, precisa de um desempenho moral, a fim de que possa satisfazer a mencionada exigência. (JUNG, 1986, p. 23).

Para Jung (1988), com o processo de conscientização, o conflito existente entre consciência e inconsciente, passa a ter uma solução, pois o eu passa a tomar consciência de suas pretensões e o si-mesmo as elimina em oposição ao eu. Isto ocorre a partir do momento em que o eu elimina suas pretensões por razões de ordem interior não identificável, em

consideração a um pressuposto moral universal que é o si-mesmo. Neste momento, o si-mesmo se assemelha ao superego de Freud que, conseqüentemente, está projetado nas condições ambientais e permanece inconsciente como fator autônomo.

A eliminação das pretensões do eu não proporciona a ele vantagem ou satisfação nenhuma, ao contrário, traz indisposição. Mas é necessário que o eu passe por este processo, para reconhecer o poder determinante do si-mesmo e retirar suas projeções. (JUNG, 1988). Desse modo, Jung afirma que:

Enquanto o si-mesmo permanece inconsciente, corresponde ao superego de FREUD e constitui uma fonte de constantes conflitos morais. Logo, porém que é retirado das projeções, isto é, logo que deixa de ser a opinião de outrem, então tomamos consciência de que somos o nosso próprio sim e nosso próprio não. O si-mesmo passa a atuar como *unio oppositorum*, constituindo assim a experiência mais próxima do divino que se possa exprimir em termos de psicologia. (JUNG, 1988, p. 265).

Jung (1988) relata que a renúncia às pretensões pelo eu é tida como sacrifício, pois é uma renúncia ao próprio eu. Com esta renúncia, o eu provoca atitudes contrárias a sua própria personalidade. Para Jung, essa força que reprime as pretensões do eu é o si-mesmo, que representa então o sacrificante, sendo o eu a vítima sacrificada.

Jung (1988) concebe que essa relação de sacrifício entre eu e si-mesmo é a mesma relação do filho com o pai, e o self percebe esse sacrifício como sendo um auto-sacrifício, pois a passagem de um estado para outro é muito desgastante e exige muita energia. Este processo em que o si-mesmo passa do estado de dissolução no inconsciente para um estágio consciente, ele chama de processo de individuação²¹. No entanto, lembra que:

Mas, para que se tome consciência do processo de individuação, é preciso que a consciência seja confrontada com o inconsciente e se chegue a um equilíbrio dos opostos. Como isto é logicamente impossível, necessita-se de *símbolos* que sirvam para tornar visível a união irracional dos contrários. Estes símbolos são produzidos espontaneamente pelo inconsciente e ampliados pela consciência. Os símbolos centrais deste processo descrevem o si-mesmo i.é, a totalidade do homem, de um lado, por meio daquilo que lhe é consciente e, de outro, por meio do conteúdo inconsciente. (JUNG, 1988, p. 470).

Segundo Jung (JUNG, 1988), o próprio inconsciente cria os símbolos para que ocorra um equilíbrio dos opostos. Ou seja, do confronto entre os opostos (consciente e inconsciente) é necessário que ocorra um equilíbrio para que a psique tome consciência dos conteúdos

²¹ Individuação é processo de auto-realização ou desenvolvimento; como na evolução biológica, ocorre também na evolução psicológica (JUNG, 1988).

obscuros e assim ocorra o processo de individuação. Neste sentido, Jung descreve que “qualquer que seja o significado da totalidade, do si-mesmo do homem, trata-se empiricamente de uma imagem de finalidade da vida, produzida espontaneamente pelo inconsciente, para além dos desejos e temores da consciência”. (JUNG, 1988, p. 462).

De acordo com Jung, o inconsciente possui um arquétipo da totalidade que tende a atrair todos os outros arquétipos em torno de si, como um ponto central, o qual denominou si-mesmo. “Psicologicamente falando o Si-mesmo foi definido como a totalidade psíquica do homem. Tudo aquilo que o homem supõe constituir, de per si, uma totalidade mais ampla, pode tornar-se símbolo do *Si-mesmo*” (JUNG, 1988, p. 156). Nesta mesma direção, Jung relata que:

[...] o Si-mesmo não é apenas um conceito abstrato, ou um postulado lógico, mas uma realidade psíquica que só é consciente até certo ponto, abrangendo também a vida do inconsciente, razão pela qual não é diretamente perceptível à observação, só podendo exprimir-se em símbolos (JUNG, 1988, p.157).

Nas obras completas, Jung relata o aparecimento do si-mesmo através de símbolos com diversas formas e significados, representando várias ocasiões e passagens representativas de toda humanidade. Surgem como figuras de animais, através dos sonhos, símbolos alquímicos ou figuras mandálicas, numéricas, religiosas e divinas; todas essas representações do si-mesmo aparecem, em geral, nos mitos e nas representações religiosas. É importante explicitar as formas diversas de representação dos símbolos do si-mesmo e a importância deste conceito, pois:

[...] é evidente que nestas mudanças não se trata de fatos banais da vida cotidiana, mas de mudanças que afetam o destino do homem. Semelhantes transições, em geral, têm um caráter numinoso: são ensinamentos, iluminações, comoções, reveses, experiências religiosas, isto é, místicas, ou outro fator de natureza semelhante. (JUNG, 1988, p.184).

No livro *A dinâmica do inconsciente*, Jung (1984) indica a representação do si-mesmo através de formas animais e outras, conforme o conceito de *Wong* da região da Costa do Ouro. Nas palavras de Jung, “*Wong* pode ser um rio, uma árvore, um amuleto, ou um lago, uma fonte, uma área de terra, um cupinzeiro, árvores, crocodilos, macacos, serpentes, pássaros, etc.” (JUNG, 1984, p.61). Neste mesmo livro, Jung relata que a palavra *Wong* se assemelharia ao conceito de Manitu, da tribo dos Yaos da África que, ao verem algo de espantoso, gritavam *Mulungu*, o que teria uma caráter especial, uma qualidade ou força mágica, misteriosa, uma grande força espiritual que cria o mundo e todos os seres.

No livro *Mysterium Coniunctionis*, ao apontar a relação de figuras que se assemelham ao si-mesmo, Jung (1985) relata dois sonhos de uma de suas pacientes que estava sendo submetida à análise. Por suas características, interpretou que aqueles sonhos possuíam conteúdos de unificação, uma vez que a paciente tinha problemas com a questão dos opostos. Eis o sonho: “Na margem de um rio (na margem da consciência) se acasalam duas cobras d’água, da grossura de um braço e com cabeças humanas de cor clara” (JUNG, 1985, p.72). Por volta de seis meses após o primeiro sonho, ela sonhou novamente com “uma cobra branca como a neve e de ventre negro que cresce saindo do meu peito sinto um profundo amor por ela” (JUNG, 1985, p.72).

Nesta mesma direção, Jung (1984) aponta no livro *A dinâmica do inconsciente* para a semelhança entre os sonhos cujos significados teriam características numinosas e o si-mesmo. Para Jung “é mais do que provável que a maior parte dos símbolos históricos derive diretamente dos sonhos ou pelo menos sejam influenciados por eles” (JUNG, 1984, p.47). Os elementos dos sonhos, apesar de aparentemente constituírem conteúdos e símbolos históricos e mitológicos, quando aparecem ao indivíduo revelam conteúdos que influenciarão em sua dinâmica pessoal. Nas palavras de Jung, “não é fácil, portanto estabelecer qualquer regra especial relativa ao tipo de compensação onírica que daí resulta. O seu caráter se acha sempre intimamente ligado a toda natureza do indivíduo” (JUNG, 1984, p.259).

Em relação aos símbolos alquímicos, no livro *Psicologia da religião ocidental e oriental*, Jung (1988) mostra também como estes aparecem não somente em formas personificadas, “estabeleceu também outras formas não-humanas, *geométricas*, tais como a esfera, o círculo, o quadrado, o octógono; ou físico-químicas, como a pedra, o rubi, o diamante, o mercúrio, o ouro, a água, o fogo, o espírito (o *spiritus* entendido como substância volátil)” (JUNG, 1988, p.185).

Sobre os símbolos mandálicos, Jung afirma que “[s]e aplicarmos o mesmo método aos mandalas modernos que os homens vêem em sonhos ou visões, ou que então desenvolveram ‘por meio da imaginação ativa’, chegaremos à conclusão de que os mandalas exprimem certa atitude que só podemos chamar de ‘religiosa’” (JUNG, 1988, p.79). Para Jung, figuras como o mandala aparecem nos sonhos em momentos turbulentos, de conflitos inconscientes muito fortes; sua função é ordenar e unir os conflitos, gerando uma atitude mais confortável ao indivíduo. Segundo Jung, para as pessoas que entraram em contato com símbolos mandálicos “voltaram a si mesmas; puderam aceitar-se; foram capazes de reconciliar-se consigo mesmas e assim se reconciliaram também com situações e acontecimentos adversos”. (JUNG, 1988, p.80).

Em outra passagem, neste mesmo texto, Jung relata que o símbolo do mandala pode aparecer como forma da totalidade e união. Portanto, Jung escreve que o mandala seria “a totalidade (‘perfeição’) do círculo celeste e a forma quadrada da terra que contém os quatro princípios, ou elementos, ou qualidades psíquicas, exprime a perfeição e a união. Assim o mandala desempenha o papel de ‘símbolo da conjunção’” (JUNG, 1988 p.78). Segundo Jung:

[...] se a luminosidade aparece em formas monádicas, por exemplo, como estrela singular, como sol ou como olho assume preferencialmente a forma de mandala e deve então ser interpretada como o Si-mesmo. Não se trata, porém, de um caso de double consciência [dupla consciência], porque não há indicação de uma dissociação de personalidade. “Pelo contrário, os símbolos do Si-mesmo têm um caráter unificador”. (JUNG, 1988, p. 204-205)

Nesta mesma direção, Jung se refere ao simbolismo da criação, onde o si-mesmo pode aparecer por meio da figura de Adão. No livro *Mysterium Coniunctionis*, Jung (1985) relata *O jardim do Éden e Adão* por causa dos “quatro rios e por representar a sede do homem andrógino primordial (Adão), é uma mandala muito estimada na iconologia cristã e, portanto, um símbolo da totalidade e também do si-mesmo (quando considerado do ponto de vista psicológico)” (JUNG, 1985, p.202).

Sobre os símbolos numéricos como representação do si-mesmo, Jung escreve que “o número sempre foi usado para caracterizar qualquer objeto numinoso” (JUNG, 1984, p.472). Jung relata que “a hipótese de que o número tem um fundo arquetípico não parte de mim, mas de certos matemáticos”. (JUNG, 1984, p.472). Nesta mesma direção, Jung afirma, ao se referir aos números, que fato notável é que as imagens psíquicas da totalidade, produzidas espontaneamente pelo inconsciente, ou os símbolos do si-mesmo expressos em forma mandálica, possuem estruturas matemáticas.

Ao se referir aos números como representação do si-mesmo, Jung dá ênfase especialmente aos números três e quatro, constituintes de tríades e quaternidades. No livro *Mysterium Coniunctionis* (1985), Jung relata que essas figuras aparecem em sonhos, visões, na alquimia e nas religiões. Por exemplo, a Trindade Cristã, as quatro estações do ano, as quatro funções psíquicas (sentimento, pensamento, intuição e sensação), os quatro evangelistas, os quatro símbolos alquímicos (fogo, terra, ar e água). Portanto, Jung escreve que “os símbolos do si-mesmo normalmente são símbolos da totalidade, as imagens de Deus, entretanto, apenas ocasionalmente o são. No primeiro caso prevalecem os círculos e as quaternidades, no segundo caso as tríades e os círculos” (JUNG, 1985, p.199).

Nesta mesma linha de raciocínio, no texto “Tentativa de uma interpretação psicológica do dogma da Trindade” (JUNG, 1988), relata que, de modo geral, a maior parte dos símbolos, quando são de natureza geométrica ou numérica e não precisamente figuras humanas, têm aspecto quaternário”. (JUNG, 1988, p.191).

No contexto da representação dos símbolos religiosos e das religiões como representação do si-mesmo, Jung afirma que tanto as religiões do mundo oriental quanto ocidental apresentam figuras de divindades como símbolo da totalidade, uma vez que este tem o caráter de ordenar todos os outros arquétipos a ele. “O si-mesmo passa a atuar como *unio oppositorum*, constituindo assim a experiência mais próxima do divino que se possa exprimir em termos de psicologia” (JUNG, 1988, p. 265). Estas figuras divinas são representações do si-mesmo que aparecem no decorrer da história da humanidade como figuras de Deus ou de avatares, como Cristo, Buda e Maomé.

Neste sentido, Jung (1988) levanta a hipótese da *imago Dei* (Imagem de Deus) como símbolo da totalidade. Ele relata o seguinte:

[...] não me parece de todo improvável que o arquétipo da totalidade possua, como tal, uma posição central que o aproxime singularmente da imagem de Deus. Esta semelhança é ainda confirmada, em particular, pelo fato de este arquétipo criar um simbolismo que sempre serviu para caracterizar e exprimir imagisticamente a divindade. Estes fatos tornam possível uma limitação do sentido de nossa afirmação feita acima, sobre o caráter indiferenciável da imagem de Deus e do inconsciente: a imagem de Deus não coincide propriamente com o inconsciente em si, mas com um conteúdo particular deste último, i.é, com o arquétipo do si-mesmo. (JUNG, 1988, p.471).

Para Jung (1988), sempre há uma imagem da totalidade ou do self nas mais diversas experiências religiosas, que são representadas pela *imago Dei* como ordenadora destas experiências. Esta ordenação viabiliza a simbolização da experiência, para que assim se tenha conscientização dos elementos inconscientes.

De acordo com Jung (1988), a experiência religiosa é plena, absoluta, impactante e emana do inconsciente, apresentando-se de forma numinosa à psique. Por isso, pode-se perceber uma relação entre o si-mesmo e a *imago Dei* nas experiências religiosas que constituem um estado especial de alma.

Sendo as experiências religiosas caracterizadas por sua numinosidade e transcendência, apresentam características semelhantes ao arquétipo do si-mesmo que, enquanto *imago Dei*, é simultaneamente o centro e a totalidade de psique. Pode-se pensar então a *imago Dei* como representação do self e também como função transcendente (JUNG, 1988).

Jung (1988) define a função transcendente como o favorecimento da passagem de um estado psíquico para outro, por meio da confrontação dos opostos. Ou seja, ao ver-se confrontada com algum aspecto do inconsciente, a consciência não consegue resolver este conflito, então o próprio inconsciente, em uma atitude espontânea, cria compensações e símbolos para que seus conteúdos se tornem conscientes.

Nas experiências religiosas, como em qualquer processo psíquico, existe uma relação compensatória do confronto dos opostos, sendo que nas experiências religiosas a *imago Dei* exerce o papel de ordenador, tendo as mesmas características do si-mesmo (JUNG, 1988). Nessa perspectiva, Jung relata:

Na maioria das formas de misticismo a experiência mística central aparece simbolizada, com justeza, pela luz. É estranhamente paradoxal que o aproximar-se de uma região que parece um caminho que nos leva à escuridão tenha por resultado a luz da iluminação. Mas trata-se aqui da usual enantiodromia “per tenebras ad lucem” (à luz através das trevas). Em muitas das cerimônias de iniciação, efetua-se uma [...] (descida à caverna), um mergulho nas profundezas da água batismal ou uma volta ao seio materno onde se dará o novo nascimento. O símbolo do novo nascimento descreve tão somente a união dos contrários - consciente e inconsciente - mediante analogias de caráter concretista. Qualquer simbolismo do novo nascimento tem como base a função transcendente. Como esta função leva a um aumento do grau de consciência reflexa (acrescentando-se os conteúdos anteriormente inconscientes ao estado precedente), este novo estado acarreta um maior grau de luz. Trata-se, portanto, de um estado iluminado, em relação à relativa obscuridade do estado anterior. Em inúmeros casos a luz aparece até mesmo sob a forma de visões. (JUNG, 1988, p.514).

Nesta mesma linha de raciocínio, Jung (1988) afirma que a função transcendente se origina do equilíbrio, do confronto entre os opostos e da conscientização destes. Ou seja, a função transcendente atua buscando resolver os conflitos existentes entre consciente e inconsciente e trazer à consciência conteúdos da resolução do conflito, e conduzir a um processo de transformação na atitude consciente do indivíduo, direcionando este à individuação. Assim, pode-se pensar a função transcendente como aspecto do si-mesmo. Nesse sentido, Jung relata:

O espírito entendido como “instrumento para se atingir a outra margem” indica uma ligação entre a função transcendente e a idéia de espírito ou de si-mesmo. Como a natureza incognoscível do espírito, isto é, do inconsciente, sempre se apresenta á consciência sob forma de símbolos – o si-mesmo é um destes símbolos -, o símbolo funciona como “instrumento para atingir a outra margem”, ou, dito em outras palavras, é um instrumento de transformação. (JUNG, 1988, p.508).

Semelhantemente à perspectiva de Jung, Lepargneur e Silva (1997) afirmam que as experiências transcendentais são observadas tanto em experiências místicas como também em

experiências psicológicas profundas. Aquilo que o místico chama de experiência divina, Jung denomina de inserção na totalidade do self. Desta forma, Lepargneur e Silva (1997) dizem que:

O conceito de Si-mesmo é o arquétipo da chancela da divindade na alma. Este cunho não revela explicitamente o nome e as feições daquele de quem é o selo: tais precisões ficam a cargo das várias religiões que decifram o Si-mesmo como marca de Cristo para os cristãos, de Buda para os budistas etc. As perspectivas da psicologia e da fé são inversas, no sentido de que as representações religiosas são para Jung, o serviço do conceito primordial e último do Si-mesmo, ao passo que o teólogo (mais aberto, que interesse no assunto) só pode referir o arquétipo do Si-mesmo à sua raiz na personalidade divina, cuja realidade, à fé religiosa – e apenas ela – pode certificar. (LEPARGNEUR; SILVA, 1997, p.44-45).

Numa perspectiva cristã, Jung (1988) relata que o si-mesmo pode ser comparado à *imago Dei* e Cristo considerado como símbolo do si-mesmo²². Mas isso não quer dizer que o si-mesmo tome o lugar de Deus, e sim que ele seria um receptáculo da graça divina, através de experiências arquetípicas da *imago Dei*.

Do ponto de vista teológico, a *imago Dei* é a imagem de Deus, ou seja, é o próprio Deus. Este termo aparece em vários escritos da bíblia, principalmente no Salmo 39, no qual o salmista escreve que Deus conhece todas as coisas, e conhece mais do homem do que ele mesmo se conhece. Isto coloca a *imago Dei* em contato direto com o próprio Deus (LEPARGNEUR; SILVA 1997). Assim, pode-se pensar que:

Se a *imago* é o mais profundo mistério do humano, o mistério máximo é Deus, que está mais além da *imago*, mas em inseparável e íntima relação com ela. Para chegar a Deus temos forçosamente de passar pela *imago* que dele existe em todo e cada ser humano e, por outro lado, se quisermos chegar à *imago* - à profundidade do humano – estaremos também chegando ao próprio Deus. (LEPARGNEUR; SILVA, 1997, p.6).

Lepargneur e Silva (1997) escrevem que Deus é o centro e a totalidade de tudo que existe, não haveria limite para Ele, pois estaria em todo lugar. Assim, pode-se pensar que existe em cada ser humano uma reprodução divina do próprio Deus. Nesta mesma direção, os autores relatam:

Na criatura a *imago Dei* tem a mesma característica: a *imago* é, ao mesmo tempo, o centro e a totalidade. É por isso que quando a pessoa faz a experiência do centro de si mesma – a *imago Dei* -, ela faz ao mesmo tempo a experiência do próprio Deus, que está inseparavelmente com a *imago Dei*. Vice-versa, quem faz uma experiência

²² Ver no livro *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo* (1986) e no livro *Psicologia da religião ocidental e oriental* (1988) mais detalhes a respeito da figura de Cristo como representação do si-mesmo.

de Deus faz ao mesmo tempo a experiência de si mesmo, como centro e como totalidade incomensurável. Há na experiência do centro, portanto, uma experiência da totalidade de si mesmo que, unida á experiência do centro divino, torna-se experiência do todo universal (LEPARGNEUR; SILVA, 1997, p.6-7).

Para Lepargneur e Silva (1997), as experiências religiosas são experiências de Deus profundas que levam o místico a fazer um mergulho em si mesmo, partindo do ponto conhecido para entrar em contato com o desconhecido e obscuro. Assim, vive uma experiência de êxtase, impactante e profunda para o indivíduo. Semelhante a essa experiência teológica é a experiência psicológica descrita por Jung como processo de individuação. De acordo com Lepargneur e Silva (1997),

Jung descobriu o processo de individuação como processo normal com que um ser se desenvolve para tornar-se o que é. Para os que não se acomodam numa determinada forma ou etapa da vida, a individuação fica em aberto e a análise junguiana pode ser de inestimável ajuda. Nesse processo a parte consciente em geral constituída apenas por 5 a 10% da personalidade, é convidada ao mergulho na profundidade. Em primeiro lugar entra em contato com inconsciente pessoal, formado pela história particular da pessoa, suas recordações de experiências vividas. Daí por diante entra em contato com o inconsciente coletivo, onde se encontram os arquétipos ou estruturas básicas, propriamente o fundamento da vida. Essa camada se estende indefinidamente, abarcando não só a experiência da humanidade, mas também a história de todo o Universo, que aparecem através de imagens semelhantes às dos mitos e contos populares de todos os povos. (LEPARGNEUR; SILVA, 1997, p.8).

Quaisquer que sejam as denominações de experiências que levem a um estado de transcendência, a meta do ser humano é fazer uma imersão em seu mais íntimo. Para um místico, tais experiências correspondem ao despojamento de si mesmo e, conseqüentemente, ao contato com uma instância maior, a qual ele denomina Deus. Pode-se então traçar um paralelo com a psicologia analítica, cujo processo terapêutico consiste no estabelecimento da relação ego-self, o que implica no rendimento do ego a fim de que se possa alcançar tal objetivo. Este processo como um todo Jung denominou de individuação (LEPARGNEUR; SILVA, 1997).

Assim, pode-se entender a importância que é concedida ao fenômeno religioso e às religiões em geral na psicologia analítica. Ao identificar as religiões como manifestações psíquicas do ser humano, sem negar a perspectiva teológica, Jung (1988) as entende como caminhos que o levam ao autoconhecimento. Deste modo, do ponto de vista psicológico, as representações religiosas seriam analogias das experiências psíquicas do ser humano, que é por natureza o *homo religiosus*. Assim, faz-se necessário identificar o entendimento de Jung acerca da religião, já que se percebe a importância dos símbolos religiosos.

3.3 A função psíquica das religiões ocidentais na teoria de Jung

Em seu texto *A autonomia do inconsciente* (1988) Jung procura definir sua perspectiva em relação ao fenômeno religioso e à religião, diante disso, o autor faz o seguinte relato: “não tomo como ponto de partida qualquer credo religioso, mas sim a psicologia do *homo religiosus*, do homem que considera e observa cuidadosamente certos fatores que agem sobre ele e sobre seu estado geral” (JUNG, 1988, p. 5).

As palavras de Jung já evidenciam de que posição ele parte para abordar a religião em sua teoria, isto é, como psicólogo, e não como um religioso ou teólogo. Para o autor, as religiões se mostram importantes não apenas na visão sociológica e histórica, mas também para o campo da psicologia, por se tratar de uma das expressões mais antigas e universais da psique humana. Dessa forma, ao referir-se à religião, Jung afirma que: [...] subtende-se que todo o tipo de psicologia que se ocupa da estrutura psicológica da personalidade humana deve pelo menos constatar que a religião, além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para um grande número de indivíduos (JUNG, 1988, p.1).

Portanto, o interesse de Jung (1999) nas experiências religiosas é de caráter científico e não teológico. Assim, ele concebe que as experiências religiosas, de Deus e transcendentais são experiências psicológicas profundas que emanam do inconsciente. Nesta perspectiva Jung diz:

Creio, de fato, que não há experiência possível sem uma consideração reflexiva, porque a “experiência” constitui um processo de assimilação, sem o qual não há compreensão alguma. Daqui se deduz que abordo os fatos psicológicos, não sob um ângulo filosófico, mas de um ponto de vista científico-natural. Na medida em que o fenômeno religioso apresenta aspecto psicológico muito importante, trato o tema dentro de uma perspectiva exclusivamente empírica: limito-me, portanto, a observar os fenômenos e me abstenho de qualquer abordagem metafísica ou filosófica. Não nego a validade de outras abordagens, mas não posso pretender a uma correta aplicação destes critérios. (JUNG, 1988 p.1-2).

Portanto, vê-se que, sem desconsiderar as formas metafísica e filosófica de abordagem da religião, sua própria abordagem vincula-se ao aspecto psicológico. Nesse contexto, convém explicitar o que Jung entende pelo termo religião: “Religião é – como diz o vocábulo latino *religere* – uma *acurada e conscienciosa observação* daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de ‘numinoso’” (JUNG, 1988, p.3).

É relevante destacar que Jung (1988) considera o aspecto psicológico da religião, qualificando-a como uma consideração e observação zelosa de alguns fatores dinâmicos admitidos por ele como potências. Como exemplos desses fatores, Jung cita os espíritos,

demônios, deuses, leis, ideias, ideais, crenças religiosas ou qualquer denominação empregada pelo homem para intitulá-los.

Jung (1988) também deixa claro que o termo religião não se refere a uma determinada profissão de fé religiosa: “Poderíamos portanto, dizer que o termo ‘religião’ designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso” (1988, p. 4). Nesse sentido, quando fala de religião, Jung não está se referindo a qualquer credo ou igreja em particular, seu interesse está na atitude religiosa como função psíquica natural, é a experiência religiosa como processo psíquico.

Silveira (1981) comenta que Jung concebe a religiosidade como uma função natural, ou seja, inerente à psique, um fenômeno genuíno, divergindo de Freud, que vê a religião como um derivado do complexo paterno e das sublimações possíveis do instinto sexual.

Na visão de Silveira (1981), Jung apresenta uma atitude positiva sobre as religiões: “Todas são válidas na medida em que recolhem e conservam as imagens simbólicas oriundas das profundezas do inconsciente e as elaboram em seus dogmas, promovendo assim conexões com as estruturas básicas da vida psíquica”. (SILVEIRA, 1981, p. 153). Mas, em contrapartida, Jung relata que podem também ser prejudiciais ao crescimento psicológico, se a experiência religiosa do indivíduo caracterizar um processo neurotizante, como acontece em geral no fundamentalismo religioso. (JUNG, 1988).

É relevante destacar que Jung entende a religiosidade como uma função que pode ser desenvolvida, cultivada e aprofundada, como também poderá ser negligenciada, deturpada ou reprimida (JUNG, 1988 apud SILVEIRA, 1981). Jung compreende que determinada confissão religiosa surge, a princípio, a partir de dois aspectos, “por um lado, se funda originalmente na expressão do numinoso, e por outro, na *pistis*, na fidelidade (lealdade), na fé e na confiança em determinada experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta” (JUNG, 1988, p. 4). Deste modo, ele relata:

Grande número de práticas rituais são executadas unicamente com a finalidade de provocar deliberadamente o efeito numinoso, mediante certos artifícios mágicos como p. ex. a invocação, a encantação, o sacrifício, a meditação, a prática do ioga, mortificações voluntárias de diversos tipos, etc.”. (JUNG, 1988, p.3).

Portanto, na visão de Jung (1988), as confissões religiosas são formas dogmatizadas das experiências religiosas primitivas, em que estas foram sacralizadas e organizadas em uma construção mental para adquirirem conotação e serem simbolizadas, com finalidade de conscientização. Tais construções ocorreram através de várias repetições ao longo dos tempos.

Segundo Jung (1988), a ocorrência de diversas repetições das experiências originais durante os vários séculos da humanidade, fez com que estas experiências se transformassem em ritos e instituições quase imutáveis. Desse modo, os ritos e as instituições representam formas de experiências religiosas para várias pessoas. Jung propõe que vários rituais teriam sido transformados em dogmas para conservarem os processos simbólicos das experiências primordiais. Então, para o autor os dogmas seriam expressões de base arquetípica. Nesse sentido, ele explica:

O que geralmente se chama de “religião” constitui um sucedâneo em grau espantoso que me pergunto seriamente se esse tipo de religião - que prefiro chamar de “confissão” - não desempenha uma importante função na sociedade humana. Ela tem a finalidade evidente de substituir a experiência imediata por um grupo adequado de símbolos envoltos num dogma e num ritual fortemente organizado. (JUNG, 2009, p.48).

Jung (2009) afirma que os dogmas servem como símbolos, uma espécie de muro protetor para as experiências arquetípicas imediatas. Ele observou diversos casos clínicos de seus próprios pacientes, pessoas com convicções religiosas que, ao recorrerem a certos símbolos, se protegiam de experiências imediatas.

Para Jung (1991), o símbolo é diferente do sinal e da alegoria. Segundo Jung, sinal e alegoria referem-se à concepção semiótica de representação de uma coisa conhecida. Ao buscar diferenciar símbolo de sinal, Jung (1991, p. 444) diz: “toda concepção que explica a expressão simbólica como analogia ou designação abreviada de algo conhecido é *semiótica*”.

Já sobre o símbolo, Jung o entende como forma de representação de algo desconhecido. “Uma concepção que explica a expressão simbólica como a melhor formulação de algo relativamente desconhecido, não podendo, por isso mesmo ser mais clara ou característica, é *simbólica*” (JUNG, 1991, p.444).

Ainda em *Tipos psicológicos*, ao se referir aos símbolos, Jung (1991) distinguia estes entre vivos e mortos, afirmando que:

Enquanto um símbolo for vivo, é a melhor forma de expressão de alguma coisa. E só é vivo enquanto cheio de significado. Mas, uma vez brotado o sentido dele, isto é, encontrada aquela expressão que formula melhor a coisa procurada, esperada ou pressentida do que o símbolo até então empregado, o símbolo está morto, isto é, só terá ainda significado histórico. (JUNG, 1991, p.444).

Segundo Jung (1991), símbolo histórico é aquele que em determinado momento foi um símbolo vivo, cheio de significado, mas posteriormente tornou-se conhecido ou

parcialmente conhecido, deixando então de ser um símbolo, tornando-se um sinal. Na tentativa de diferenciar o símbolo vivo do símbolo morto, Jung diz que “uma expressão usada para designar uma coisa conhecida continua sendo apenas um sinal e nunca será um símbolo” (JUNG, 1991, p.445). Para Jung, portanto, o símbolo vivo compõe-se de significados não conhecidos, de cunho psicológico.

De acordo com Richter (2005) “o símbolo, contudo, não é fruto da consciência, não foi inventado conscientemente, e sim emerge de modo espontâneo do inconsciente, da base arquetípica do inconsciente coletivo”. (RICHTER, 2005, p.40). De forma semelhante, Stein (2006) relata que “[...] os símbolos emergem da base arquetípica da personalidade, o inconsciente coletivo. Não são inventados artificialmente pelo ego, mas, pelo contrário, surgem de modo espontâneo do inconsciente [...]”. (STEIN, 2006, p. 79). A característica do símbolo é aproximar conteúdos inconscientes aos conscientes, é uma tentativa de traduzir o significado do símbolo para uma linguagem possível de compreensão. Portanto, pode-se entender o símbolo como a melhor forma condutora da experiência religiosa, ou seja, a experiência arquetípica imediata.

É nesse contexto que Jung (2009) tem uma visão positiva das religiões, ao perceber que elas contêm símbolos capazes de proteger algumas pessoas das experiências arquetípicas imediatas. Nesta perspectiva, Jung afirma que, enquanto tal experiência for eficaz, não é passível de críticas, entendendo que esta modalidade de experiência pode ser útil ao processo de desenvolvimento da personalidade do indivíduo, ou seja, ao processo de individuação.

Muitas vezes pode-se perceber que o homem contemporâneo não consegue simbolizar suas experiências, diferentemente do homem primitivo, que as simbolizava através de ritos ou atribuindo essas experiências arquetípicas imediatas aos deuses. Da mesma forma, o homem religioso consegue simbolizar através dos dogmas em que acredita. Como o homem moderno perdeu o “espírito religioso” e tampouco acredita em algo transcendente, sempre racionaliza suas experiências e não é capaz de simbolizá-las de outra forma. Com isso, acaba sendo tomado pelas experiências imediatas, o que pode até, eventualmente, originar algumas doenças, tais como psicoses e distúrbios de personalidades. (JUNG, 1988).

Para Jung (2009), as teorias científicas têm menor valor psicológico que os dogmas religiosos, pois, independentemente de quais teorias sejam, elas têm caráter racional, enquanto o dogma exprime seu caráter irracional por meio de imagens. Portanto, Jung afirma existir uma relação entre o dogma e a psique, na qual o dogma pode representar um símbolo, constituído em base arquetípica. Assim, quando Jung busca compreender os fenômenos religiosos, faz uma leitura psicológica de tais fenômenos e pretende reencontrar a ligação dos

dogmas com as imagens imediatas do arquétipo, a partir da análise dos símbolos naturais do inconsciente.

Segundo Jung (1988), há dois tipos de símbolos, os naturais e os culturais. Os símbolos de características naturais são imagens arquetípicas de conteúdos que surgem do inconsciente, independentemente da consciência do indivíduo, ou seja, o inconsciente cria símbolos que abrangem todos os aspectos da natureza humana que se arraigaram, ao longo dos tempos, nas diversas representações coletivas do homem primitivo. Por sua vez, os símbolos de características culturais são considerados “verdades eternas” presentes nas religiões, mas que passaram por modificações realizadas pela atividade consciente, tornando-se assim representações coletivas do homem moderno. Isso não significa, necessariamente, que eles perdem suas características, pois estas podem continuar vivas e sua numinosidade ser mantida.

Nesse sentido, Jung (1988) afirma que todo processo psíquico possui características numinosas e que é necessário que o eu tenha consciência dos conteúdos do inconsciente, processo que pode ser facilitado através de símbolos. O autor diz que esse seria o processo natural, e que o homem primitivo tinha mais facilidade para relacionar-se com seus conteúdos psíquicos, trazendo-os para consciência e atribuindo-os aos deuses. O homem contemporâneo, ao contrário, devido à racionalização de seus conteúdos internos, não consegue simbolizá-los, isto é, pretende racionalizar algo que é irracional.

Segundo Jung (1988), o homem que tem atitude religiosa pode, através dela, assimilar seus conteúdos psíquicos trazendo-os para consciência por meio do processo de simbolização. Sobre essa questão Richter, destaca que para Jung:

O homem moderno estaria desconectado da natureza, o que significa que os eventos desta não possuem mais um significado simbólico para ele, ou seja, eles foram despidos de sua numinosidade. Desta maneira uma grande quantidade de energia psíquica tornou-se inconsciente. O fato, porém, de que esta energia desaparece da consciência não significa que ela se perca de vez. Ela reaparece a partir de fenômenos inconscientes e eventos simbólicos, como, por exemplo, nos sonhos, que compensam determinados distúrbios da psique consciente. Através de símbolos presentes em nossos sonhos, entraríamos novamente em contato com nossa “natureza original”. A consideração de eventos internos e da numinosidade que os acompanha constituiria a atitude religiosa. (RICHTER, 2005, p.46).

Como foi dito anteriormente, para Jung (1988) as confissões religiosas podem características de poder evocar em suas vivências o aspecto numinoso, ou seja, a confissão religiosa pode desempenhar uma função mediadora entre o indivíduo e sua experiência arquetípica imediata, através de símbolos que se observam em seus dogmas e rituais.

Jung (1988) entende que a experiência imediata envolve a aproximação entre a consciência e as manifestações arquetípicas que procedem do inconsciente. O envolvimento da consciência com conteúdos do inconsciente desperta sentimentos de fragilidade na consciência, por ela desconhecer esses conteúdos e ter que assimilá-los. Tudo isso traz certo desequilíbrio psíquico, que leva o indivíduo a recorrer a rituais existentes na dimensão coletiva, organizados durante vários séculos; ou também a criar, espontaneamente, rituais para se proteger de eventuais desintegrações de sua personalidade existentes na passagem de estado psíquico ao outro.

Segundo Jung (1988), através de mitos e ritos o homem expressa, de forma simbólica, vivências e experiências passadas de caráter arquetípico, como também as que estão vivenciando no presente. Nesta mesma direção Richter descreve:

Jung sugere que o material mitológico nos fornece dados acerca do funcionamento psíquico. Concebendo o arquétipo como uma disposição para reproduzir representações típicas que correspondem a experiências pertencentes ao processo de conscientização do ser humano, podemos dizer que o mito ilustra um momento potencial da síntese particular entre consciente e inconsciente. Para Jung tanto o mito como o rito possuem significado terapêutico. (RICHTER, 2005, p.50).

Assim, Jung (1988) vê a importância dos mitos e ritos como um processo simbólico de conteúdos do inconsciente e observa que há possibilidade das confissões religiosas constituírem, de certo modo, uma espécie de “cura religiosa”. Ele aponta que alguns ritos e mitos, na pior das hipóteses, funcionariam como “métodos de higiene espiritual”. (1988 p. 43). Isso quer dizer que, por meio de alguns rituais e mitos, as pessoas com disposição religiosa, se protegem das experiências imediatas, diferentemente daquelas que não dão importância às questões religiosas ou a qualquer outro meio como processo simbólico para se proteger de conteúdos do inconsciente.

Segundo Jung (1988), um paciente pode buscar compreender os conteúdos simbólicos de seus rituais e dogmas por meio de uma convicção religiosa, e através dela significados vivos e numinosos podem servir como instrumentos no processo de transformação psíquica positiva.

Para Jung (1988), os ritos e os dogmas, apesar de possuírem função protetora, não devem ser reduzidos a mecanismos de defesa, pois, quando isso ocorre, podem ser substituídos por conceitos científicos aos quais o homem moderno atribui categoria de verdade. Isto traria sérios problemas à psique, pois assim o homem não simbolizaria seus conteúdos internos.

Neste sentido, Jung (1988) reconhece a importância das religiões, pois teriam a função de religar conteúdos inconscientes ao eu. Ou seja, trazer à consciência conteúdos arquetípicos que possam ser simbolizados, dando consciência aos conteúdos do inconsciente.

Jung (1988) relata que a exacerbação de conteúdos científicos acaba promovendo uma atitude antimitológica observada no homem contemporâneo. Os mitos são imprescindíveis em qualquer atitude religiosa, ou seja, a experiência religiosa não existe sozinha, refere-se a um tema mitológico transcendente.

Pode-se perceber porque Jung se interessa pelo estudo de vários mitos, rituais e experiências religiosas: todos são caracterizados por possuírem conteúdos arquetípicos, vivências que, por se repetirem, ficaram no inconsciente da humanidade, ou seja, são conteúdos inconscientes coletivos. Segundo Jung (1988), as religiões articulam símbolos que estabelecem conexões com a psique, provocando o caráter numinoso através de seus ritos e dogmas, procurando equilibrar os conflitos entre conteúdos do consciente e inconsciente. Assim, possibilitam à consciência a percepção de conteúdos do inconsciente.

A partir da observação de alguns mitos, rituais e contos de fadas, percebe-se que tais experiências arquetípicas também são vivenciadas atualmente como experiências psicológicas, ou seja, quando o indivíduo tem uma vivência articulada com uma imagem arquetípica antes mesmo de qualquer elaboração consciente, isto proporciona a ele viver também uma experiência psicológica profunda, por se tratar de vivências coletivas e comuns à humanidade. Essas vivências foram denominadas, como imagens primordiais. (JUNG, 2000b).

Segundo Pieri (2002), a imagem é considerada primordial quando é de caráter arcaico, ou seja, quando possui características em concordância com motivos mitológicos conhecidos, derivados do inconsciente coletivo. Assim sendo, a consciência é mais influenciada coletivamente do que individualmente.

Para Jung (1988), a experiência primordial é imediata, isto é, constitui uma experiência arquetípica numinosa. Neste sentido, Stein afirma que:

Os arquétipos, quando aparecem, têm um caráter distintamente numinoso, o qual só pode ser descrito como “espiritual”, se acharem que “mágico” é uma palavra forte demais, conseqüentemente, este fenômeno é de suma importância para a psicologia da religião. O seu efeito, porém, não é claro. Pode ser curativo ou destrutivo, mas jamais indiferente, pressupondo-se, naturalmente, certo grau de clareza. Esse aspecto merece o epíteto de “espiritual” por excelência. (STEIN, 2006, p.93).

O arquétipo tem um caráter compulsivo por proceder do inconsciente, mas quando seus efeitos se tornam conscientes apresenta um aspecto numinoso. O arquétipo constitui de um dinamismo que se reflete na numinosidade da imagem arquetípica, assim, o Ego ao entrar em contato com tais imagens, experimentaria uma vivência profunda e atraente, que em contrapartida, pode ser assustadora, quando a consciência é tomada por fatores externos a ela. (JUNG, 1988).

Ao ter estas experiências imediatas sem uma assimilação, denominada processo de elaboração simbólica, o Ego se perderia ou se desintegraria pela numinosidade da experiência. O que equivale a dizer que o efeito numinoso do arquétipo possui caráter de plenitude, mistério, podendo ser impactante e avassalador para o Ego se não ocorrer um processo de simbolização, já que a experiência numinosa é imediata, ameaçadora à integridade egóica (1988).

Segundo Jung (1988), algumas experiências podem constituir processos de simbolização, tais como sonhos e experiências religiosas. Por isso ele atribui importância psicológica à religião e propõe, por exemplo:

[...] a afirmação de que o Espírito Santo é o inspirador do dogma significa que este não provém de uma sofisticação nem de meras especulações conscientes, mas é motivado por como estes e outros semelhantes ocorrem geralmente em acontecimentos de natureza arquetípica. Eles aparecem sempre associados ao sentimento de presença de algo numinoso. O sonho arquetípico, p .ex., pode fascinar o indivíduo a tal ponto, que ele sempre, que ele se sente inclinado a tomá-lo como uma iluminação, uma advertência ou ajuda sobrenatural. Nos tempos atuais as pessoas em geral se acaham de revelar experiências desta natureza e com isto denunciam a existência de um medo sagrado diante do numinoso. Quaisquer que sejam as experiências com o numinoso, todas têm em comum a circunstância de assentar suas fontes num plano extraconsciente. (JUNG, 1988, p.150).

Jung (1988) cita também o caso do místico suíço Nicolau de Flue, que teve uma visão aterrorizante durante uma experiência, na qual afirmava ter visto uma luz tão forte e penetrante que temera que seu coração explodisse devido à força e efeito sentidos. Querendo compreender tal experiência, Nicolau de Flue refletiu sobre a natureza daquela visão e concluiu ter visto a própria Santíssima Trindade. Assim, este indivíduo elaborou uma assimilação, transformando aquela visão assustadora na ideia redentora da Trindade.

Segundo Jung (1988), a história de Nicolau de Flue indica a utilidade protetora e elaboradora do símbolo dogmático religioso, tornando evidente, através de uma vivência anímica tão forte, quão intensa e perigosa e pode ser uma experiência arquetípica. Mas o processo de simbolização, por sua vez, permite a realização dessa experiência sem prejudicar

seu alcance ou a transcendência de seu significado. A partir dele, o ego é capaz de vivenciar uma experiência profunda de caráter arquetípico sem se perder diante de sua numinosidade.

Partindo de várias experiências arquetípicas vivenciadas pela humanidade, a psique as vem organizando através de várias práticas cuja função é, simultaneamente, evocar e proteger-se das manifestações numinosas dos arquétipos. Isso ocorre através de alguns artifícios, como meditação, rituais, sacrifícios, invocação e encantamentos que são observados nas mais diversas religiões (JUNG, 1988).

Para Jung (1988), todas as religiões foram fundadas a partir de dois elementos: por um lado, pela experiência numinosa dos mais diversos arquétipos e, por outro, pela fé e confiança em determinada experiência arquetípica de caráter numinoso que resultaram em mudanças de consciência. Nesse sentido, Jung afirma que “o conteúdo essencial de todas as mitologias e religiões e de todos os ismos é de natureza”. (JUNG, 1984, p.211).

Desta forma, pode-se observar que o entendimento de Jung acerca da religião, dos mitos e das experiências religiosas parte de uma concepção arquetípica do ser humano que permeia toda sua obra. Pode-se verificar também a influência do círculo de Eranos, que ofereceu ocasiões propícias ao diálogo entre especialistas de diferentes áreas de conhecimento, o que ampliou o entendimento de Jung acerca da religião, dos mitos e da experiência religiosa em geral.

A partir de Eranos, a psicologia junguiana buscou sintetizar princípios científicos e estudos do simbólico, mitológico e religioso de épocas passadas e também da atual. A partir disso, traça um paralelismo entre esses elementos e o processo psicológico de individuação, entendido como o reconhecimento da dimensão pessoal como imersa em uma dimensão coletiva muito mais ampla, o que acarreta a formação de uma consciência estendida, oriunda tanto de processos individuais quanto coletivos (BERNARDINI, 2011).

Jung, portanto, atuou em Eranos como principal representante da psicologia, abordando o fator religioso e mítico a partir de sua natureza e funções psíquicas, como manifestações de experiências arquetípicas (BERNARDINI, 2011).

Desta forma, pode-se observar que, ao se referir aos mitos, às religiões e, principalmente, à religião ocidental, Jung afirma que as experiências humanas giram em torno da numinosidade do arquétipo e, em especial, do arquétipo do si-mesmo. Deste modo, percebe-se que as representações do si-mesmo, através de figuras geométricas, do mandala e de figuras religiosas, como Cristo, estão presente nos mitos e nas religiões; em especial na religião da tradição ocidental (JUNG, 1988).

Nesta mesma direção, pode-se observar também que o intuito de Jung em Eranos, ao considerar as representações religiosas como manifestações arquetípicas, era estabelecer um diálogo entre a cultura ocidental e oriental, uma vez que sua proposta era integrar os opostos apartados pela atitude de racionalização e negação do irracional predominante na tradição ocidental. Deste modo, ORTIZ-OSÉS (1994) aponta que:

Neste sentido, podemos considerar que o que Jung fez ao tecer sua linguagem foi colocar em prática sua própria teoria da necessidade de um diálogo frutífero entre o matriarcal-inconsciente (oriental) e o patriarcal-racionalista (ocidental). Certamente, isso implica uma crítica radical da mentalidade ocidental dominante, como se faz patente quando afirma que “atrás da fragância do Oriente, vem o homem europeu: desagradável, ladrão de almas, conquistador, representante da “religião do amor”, comerciante de ópio, desorientado, miserável apesar da abundância de sua sabedoria e de sua arrogância intelectual. Essa é a imagem do homem ocidental. Contudo, esta autocrítica do europeu cristão não se resolve com uma proposta de imitação, conversão ou fuga para o Oriente, com uma apologética do exótico, pois que o matriarcal-inconsciente, por mais que no Oriente seja predominante, encontra-se no fundo autóctone de nossa própria cultura, no fundo de cada um. Para encontrá-lo não é preciso, dessa forma, ir muito longe; mas com sua localização não se fez mais que iniciar a aventura decisiva, a confrontação mutuamente transformadora. Trata-se, com efeito, de uma transformação recíproca do inconsciente ou da consciência pela sua conjugação ou pelo contato. (ORTIZ-OSÉS, 1994, p.44, tradução nossa).²³

Deste modo, as discussões de Jung em Eranos visaram ao diálogo entre cultura ocidental e oriental e ao confronto com o problema universal da vivência psicológica. Isso representou para a psicologia a abordagem de temas geralmente excluídos dos currículos acadêmicos, como o simbólico, o mitológico e o religioso, inclusive de tradições orientais, como o budismo. Essa foi a principal contribuição de Jung em Eranos (BERNARDINI, 2011).

Assim, veremos no próximo capítulo como Jung aborda, em Eranos, o diálogo entre a cultura ocidental e oriental e identificaremos o aspecto arquetípico da religião oriental em Jung. Primeiramente, veremos a posição de Henrich Zimmer (também participante de Eranos) a respeito das tradições orientais e a possível interlocução destas com o Ocidente. Posteriormente, identificaremos a visão de Jung a respeito das tradições orientais em diálogo

²³ En este sentido podemos considerar que lo que Jung há hecho al hilar su lenguaje ha sido poner en práctica su propia teoría de la necesidad de un diálogo fructífero entre lo *matriarcal-inconsciente* (oriental) y lo patriarcal-racionalista (occidental). Ciertamente, esto implica una crítica radical de la mentalidad occidental dominante, como se hace patente cuando afirma que “Tras la fragancia de Oriente, viene el hombre europeo: desagradable, ladrón de almas, conquistador, representante de la ‘religión del amor’, comerciante de opio, desorientado, miserable pese a la abundancia de su sabiduría y de su arrogancia intelectual. Esa es la imagen del hombre occidental- Pero esta autocrítica del europeo cristiano no se resuelve con una propuesta de imitación, conversión o huida a Oriente, con una apologética de lo exótico, pues que lo *matriarcal-inconsciente*, por más que en Oriente sea predominante, se encuentra en el fondo autóctono de nuestra propia cultura, en el fondo de cada uno. Para encontrarlo no es preciso, así pues, ir muy lejos; pero con su localización no se ha hecho más que iniciar la aventura decisiva, la *confrontación* mutuamente transformadora. Se trata, en efecto, de una transformación recíproca de lo inconsciente y de la conciencia por su conjugación o puesta en-contacto.

com o ocidente, identificando diferenças e similaridades entre essas duas tradições. Por fim, abordaremos outros autores que descrevem a perspectiva de Jung a respeito das tradições orientais, apontando assim diferenças ou consonâncias entre a psicologia junguiana e as tradições orientais.

4 O ASPECTO ARQUETÍPICO DA RELIGIÃO ORIENTAL

Na mesma dinâmica dos capítulos anteriores, em que se buscou a integração da cultura ocidental e oriental, este capítulo abordará o aspecto arquetípico da religião oriental presente em Eranos. Dentre diversos autores, pode-se apontar Henrich Zimmer (1890-1943) como um dos principais especialistas que apresentou à cultura ocidental a perspectiva do Oriente. As afirmações de Zimmer foram fundamentais para a compreensão do Oriente, o que abriu uma perspectiva de diálogo entre o Ocidente e o Oriente, antes vistos como culturas extremamente distintas e sem possibilidade de inter-relação.

Jung relata que as descrições de Zimmer sobre o Oriente, principalmente sobre a Índia, proporcionaram-lhe uma melhor compreensão do Oriente, e apontaram para a possibilidade de interlocução entre Ocidente e Oriente, a despeito das diferenças significativas entre elas (JUNG, 1988). Deste modo, para compreender a posição de Jung sobre o Oriente, faz-se necessário conhecer o trabalho de Zimmer, uma vez que ambos se encontraram e se influenciaram em Eranos. Assim, este capítulo se estruturará em três tópicos: *Zimmer e a perspectiva oriental*; *A visão de Jung sobre a religião oriental*; e, por fim, *Diferenças e similaridades entre o pensamento de Jung e o Oriente*. Com isso será possível identificar a perspectiva de Eranos que sempre permeou a obra de Jung.

No tópico *Zimmer e a perspectiva oriental* será abordada a concepção do autor, segundo a qual na perspectiva oriental prevalece uma atitude irracional, introvertida e matriarcal; diferentemente do Ocidente, onde prevalecem aspectos racionais, atitude extrovertida e patriarcal. Já o tópico *A visão de Jung sobre a religião oriental* atentará para as afirmações, em diversos textos, que Jung faz sobre a tradição oriental em oposição à ocidental. Desta maneira, para fins didáticos e para melhor explicitar a visão de Jung sobre o Oriente, este trabalho seguirá a ordem em que os textos foram organizados pela editora Vozes (que possui os direitos das obras completas de Jung no português). Por fim, o tópico *Diferenças e similaridades entre o pensamento de Jung e o Oriente* tratará de alguns autores que apontam tanto singularidades como a conexão entre a psicologia junguiana e a tradição oriental.

4.1 Zimmer e a tradição oriental

Henrich Zimmer é um dos maiores autores que apresentou à cultura ocidental a riqueza das tradições orientais. Através do enfoque em fabulas e contos, Zimmer apresenta as

particularidades do Oriente, principalmente da Índia e do hinduísmo; o modo de ser oriental, sua filosofia e sua religiosidade. Utilizando mitos da tradição oriental, este autor mostra ao ocidente a importância que o oriental atribui aos aspectos irracionais, às atitudes introvertidas, ao contato com sua interioridade e às características interiores do ser humano como filosofia religiosa e de vida.

Nesta direção, enquanto participante do Círculo de Eranos, Zimmer publica em 1938 um artigo denominado *A Mãe Índia do Mundo* (ORTIZ-ÓSES, 2004), no qual, a partir de uma coleção de fábulas e contos populares, apresenta o culto que os orientais prestam à deusa Kâli. No Oriente os cultos às Grandes deusas são comuns, neles há diversos rituais de sacrifícios, que pareceriam estranhos e horripilantes sob a perspectiva ocidental. Segundo Ortiz-Osés (2004), “os cultos e mitos da Grande Deusa são tão comuns para o hinduísmo como desconcertantes para nós. Na Índia, caracterizam-se pela ingente quantidade de sangue que se verte em sua honra”. (ORTIZ-OSÉS, 2004, tradução nossa).²⁴

Na Índia a adoração das deusas é comum, tanto que há um templo de Kâli famoso por seus rituais com sacrifícios que envolvem muito sangue. Assim, Kâli se torna a deusa do centro do mundo, constituída de forças profundas; é a deusa maior, a rainha de todos os deuses. Nesta direção, Zimmer aponta outras características de Kâli;

A Grande Deusa está casada com todos os deuses. Ela mesma lhes dá sua própria força sem a qual nada podem fazer e graças a ela podem ser o que são. Em qualidade de força feminina (Sakti) de Brahma, é a deusa da fala fluida (Vac, Sarasvati), do elemento da revelação e do ensino da sabedoria. Chama-se preferentemente a << Mâyâ de Vishnú >> já que este, o preservador, domina com seu Avatar o mito do hinduísmo em sua época de florescimento, até que, na última idade do mundo, Shiva, o portador do final, o eclipse, e finalmente a Grande Deusa, a esposa de Shiva, encobre a ambos. (ORTIZ-OSÉS, 2004, p. 78, tradução nossa).²⁵

Semelhantemente ao mito da Deusa Kâli, a adoração das grandes deusas no Oriente datam do século III a.C., quando camponeses faziam rituais de fecundidade direcionados à Grande Deusa. Desde então, no Oriente, podem ser observados diversos mitos que retratam o poder das deusas. Se no Ocidente os mitos estão voltados para uma concepção patriarcal -

²⁴ “Los cultos y mitos de la Gran Diosa son tan comunes para el hinduismo como desconcertantes para nosotros. En la Índia se caracterizan por la ingente cantidad de sangre que se vierte en su honor”.

²⁵ “La Gran Diosa está casada con todos los dioses. Ella misma les suministra su propia fuerza sin la que nada pueden hacer y gracias a la cual pueden ser lo que son. En calidad de la fuerza femenina (Sakti) de Brahma, es la diosa del habla fluida (Vac, Sarasvati), del elemento de la revelación y de la enseñanza de la sabiduría. Se llama preferentemente la << Mâyâ de Vishnú >> ya que este, el preservador, domina con su Avatares el mito del hinduismo en su época de florecimiento, hasta que en la última edad del mundo Shiva, el portador del final, lo eclipsa, y finalmente la Gran Diosa, la esposa de Shiva, encubre a ambos.

masculina, no Oriente os rituais explicitam uma característica matriarcal - feminina, em que esta assume todo o poder e status de divindade (ORTIZ-OSÉS, 2004).

Como no mito da deusa Kâli, outros mitos refletem o poder das deusas, nos quais determinada deusa é adorada por meio de rituais sangrentos de oferendas de animais. Estes rituais muitas vezes servem como forma de proteção da comunidade, de fecundação ou salvação. Deste modo, a adoração da Grande Deusa está presente em diversos mitos, não somente na tradição Oriental, mas também em outras culturas, como o próprio Zimmer descreve. Ele apresenta também o mito hindu de Târâ, que se assemelha à Sofia da gnose cristã.

Târâ é a Grande Deusa, protetora e redentora de todo sofrimento, que protege contra a água, o fogo, os animais, como elefantes e leões, contra o vento, demônios e os roubos. Ela é a senhora dos barcos, que possui a capacidade de salvar os barcos que naufragam; ela tem a seu serviço uma grande quantidade de mulheres que se assemelham a ela, capazes de salvar os barcos. Assim, os navegantes fazem rituais em oferenda a ela, pedindo proteção e ajuda. “Târâ <<a totalidade do conhecimento>> Prajnâ Pâramitâ – confere iluminação e Nirvna é a suprema feminilidade no círculo de Buda e Bodhisattva – especialmente festejado no Tibete matriarcal” (ORTIZ-OSÉS, 2004, p. 85, tradução nossa)²⁶. Na tradição da gnose cristã, Sofia²⁷ assume características parecidas a Târâ. Para Zimmer,

Por seus gestos espirituais, em que transparece a sabedoria inicial que redime do Samsara, encontra-se arquetipicamente aparentada com a Sofia gnóstica cristã. Da mesma maneira que Lakschmî, a deusa sentada no trono de Loto que reina sobre a fortuna e a prosperidade terrena, Târâ brotou do oceano de leite da vida, quando os deuses o agitavam para obter a bebida da imortalidade. Surge quando se agita o mar do conhecimento, do qual é a quintessência. (ORTIZ-OSÉS, 2004, p.85, tradução nossa).²⁸

Nesta direção, pode-se observar que a Grande Deusa possui sabedoria, ela é a fonte da iluminação. No budismo tântrico, Tântira é a mãe de todos os budas, é ela que conduz ao conhecimento, ao Nirvana (ORTIZ-OSÉS, 2004).

²⁶ Târâ << la totalidad del conocimiento>> Prajnâ Pâramitâ – confiere iluminación y Nirvana, es la suprema feminidad en el círculo de Buda y Bodhisattva – especialmente festejado en el Tibet matriarcal.

²⁷ Para conhecer as características de Sofia e sua representação na Gnose consulte os livros *Psicologia e Alquimia* (JUNG, 1994); e *A Gnose de Jung e os Sete Sermões aos Mortos* (HOELER, 1995).

²⁸ Por sus gestos espirituales, donde se trasluce la sabiduría iniciática que redime del Samsara, se encuentra arquetipicamente emparentada con la Sofía gnóstica-cristiana. Al igual que Lakschmî, la diosa sentada en el trono de Loto que reina sobre la fortuna y prosperidad terrenal, Târâ brotó del océano de la leche de la vida cuando los dioses lo agitaban para obter la bebida de inmortalidad, surge cuando se agita el mar del conocimiento, del que es la quintaesencia.

Para o budismo, a Grande Deusa pode assumir diversas características, tanto aspectos negativos - destrutivos como positivos - protetores, constituindo em si a totalidade. No Oriente, a deusa é multiforme, formada por contrários, abarcando em si mesma a totalidade; diferentemente da tradição ocidental, em que determinado deus é constituído apenas de um elemento. Exemplo disso é a figura de Deus na tradição judaico-cristã, que é *summum bonum* (extremamente bom), em que o mal está ausente, sendo atribuído ao Diabo ²⁹. Desta maneira, Zimmer relata as características da Grande Deusa no Oriente:

A <<perfeição do conhecimento>> - Prajnâ Pâramitâ – aparece como a forma <<branca>> de Târâ; sob a forma <<verde>> aparece como caritativa, mas a mãe <<salvadora>> se manifesta sob três formas terríveis; a <<azul>>, a <<amarela>> e a <<vermelha>>. O negro azulado é a cor da morte; Târâ, <<a azul>>, cavalga sobre um cadáver, leva espada e tesouras nas mãos, assim como uma corrente de crânios. Mostrando os dentes e a língua, com um corpo pequeno do qual pendem as vísceras, representa a parte negativa e destrutiva da deusa do universo, que compensa suas formas benévolas. As luminosas cores salvíficas, que são apenas uma parte no espectro de seu ser, permanecem intimamente referidas ao seu contrário: ao escuro que, como realidade inexorável da vida, é venerável e muito próximo do homem. (ORTIZ-ÓSES, 2004, p.86-87, tradução nossa). ³⁰.

Zimmer, em outra passagem, aponta para a dualidade das divindades, característica que se estende também ao ser humano. Segundo Zimmer, todas as divindades e todos os seres são ambivalentes, possuindo aspectos benevolentes e maléficos, são tanto amáveis quanto temíveis. Toda essa dualidade está presente também na Grande Deusa, mas, diferentemente de outros deuses e dos seres em geral, nela a dualidade constitui-se em multiplicidade infinita de sabedoria, por ser ela a portadora por excelência desse atributo. Assim, a ambivalência é a condição para a sabedoria, e vice-versa.

Em toda devoção suplicante em favor do acolhimento maternal se abre passagem ao melancólico conhecimento do qual ela sobrevive como é: a totalidade abarcante, que mantém seu equilíbrio por antítese, senão materno-protetora, que nutre no silêncio,

²⁹ A respeito da descrição de Deus como *Summum Bonum* pesquisar no livro *AION estudos sobre o simbolismo do si - mesmo*. (JUNG, 1986).

³⁰ La <<perfección del conocimiento>> - Prajnâ Pâramitâ – aparece como la forma <<blanca>> de Târâ; bajo la forma <<verde>> aparece como caritativa, pero la madre <<salvadora>> se manifesta bajo três formas terroríficas; la <<azul>>, la <<amarrilla>> y la <<roja>>. El negro azulado es color de la muerte; Târâ, <<la azul>>, cabalga sobre un cadáver, lleva espada y tijeras em lãs manos, así como una cadena de cráneos. Enseñando los dientes y la lengua, con un cuerpo pequeño del que cuelgan lãs vísceras, representa la parte negativa y destructiva de la diosa del universo, que compensa sus formas benévolas. Los luminosos colores salvíficos, que son solo una parte en el espectro de su ser, permanecen íntimamente referidos a su contrario: a lo oscuro que, como realidad inexorável de la vida, es venerable y muy próximo al hombre.

regação e mão que dispersa, engolidora vingança de morte, devoradora de tudo. (ORTIZ-ÓSES, 2004, p.99, tradução nossa).³¹.

Ao identificar que é por meio da antítese que a Grande Deusa adquire a totalidade, Zimmer propõe uma volta à infância dos povos, aos tempos remotos e primordiais dos séculos passados. É a volta a um tempo cíclico, marcado pela renovação, um tempo que remonta ao nascimento e à morte, marcado pelo renascimento da criatura. Difere da concepção patriarcal, que remonta apenas a uma época, que não reconhece a dualidade tanto dos deuses como dos seres (ORTIZ-OSÉS, 2004).

É importante observar que Zimmer refere-se ao culto da Grande Deusa como uma possibilidade de integração dos opostos. Na união entre bem e mal os deuses assumem tanto aspectos benevolentes quanto terríveis; na união entre masculino e feminino, a Grande Deusa aparece como esposa dos deuses, pois ela é a fonte de sabedoria e conduz os seres ao Nirvana.

Ao explicitar os rituais feitos pelos orientais em devoção à Grande Deusa, Zimmer aponta para a busca do primordial, da origem do homem, de seus aspectos irracionais ou, melhor dizendo, para sua interioridade. Zimmer e outros autores presentes em Eranos enfatizam a perda do elemento irracional sofrida pelo ser humano, principalmente o ocidental, que investe sua energia mais na conquista do mundo exterior do que em sua própria interioridade.

Essa proposta de Zimmer que explicita os rituais que o oriental faz a Grande Deusa aponta-nos para busca do primordial, à origem do homem, seus aspectos irracionais, ou melhor, dizendo, para interioridade do ser humano, que como Zimmer e outros autores em Eranos apontam que ocorreu a perda do elemento irracional do ser humano, que se perdeu pela investidura do mundo exterior, em busca de conquistas e negando sua interioridade.

Nesse sentido, em *Filosofias da Índia*³² (1986) Zimmer descreve o encontro entre Ocidente e Oriente e aponta para as diferenças fundamentais entre ambos. O Oriente, devido à predominância da atitude introvertida, isto é, da atenção voltada para o mundo interno, percorreu, ao longo de sua história, um caminho de cultivo e desenvolvimento da experiência religiosa, valorizando filosofias e rituais que refletem a necessidade de uma volta ao primordial, à natureza essencial do ser. O Ocidente, em contrapartida, seguindo seu impulso

³¹ En toda devoción suplicante en favor del acogimiento maternal se abre paso el melancólico conocimiento de que ella pervive como es: la totalidad omniabarcante, que mantiene su equilibrio por antítesis, seno materno protector, que nutre en el silencio, regazo y mano que dispensa, engolidora venganza de muerte, devoradora de todo.

³² O livro *Filosofias da Índia* (1986) foi compilado por Joseph Campbell devido o falecimento prematuro de Zimmer em 1943.

de conquista fomentado por uma atitude extrovertida, negou ao longo do tempo sua própria interioridade.

No entanto, mesmo identificando historicamente essa diferença entre Ocidente e Oriente, Zimmer constata que, muitas vezes, desponta no ocidental uma busca pelo irracional por sua interioridade. Esta busca, entretanto, deve diferenciar-se da busca oriental, para Zimmer:

Contudo, não podemos fazer uso das soluções indianas; devemos entrar nesta nova época à nossa maneira e resolver questões com nossos próprios recursos porque, embora a verdade – o esplendor da realidade – seja universalmente uma e a mesma, ela é espelhada diversamente conforme os meios que refletem. A verdade aparece de maneira diferente em cada época e em cada terra, de acordo com a idiosincrasia, com a matéria viva na qual se forjam seus próprios símbolos. (ZIMMER, 1986, p.19).

Nas palavras de Zimmer surge a possibilidade do encontro do ocidental com sua interioridade, da criação de um caminho para suas próprias experiências, sem “imitar” os costumes, rituais e símbolos indianos. O Ocidente deve conceber e fomentar seus próprios símbolos (palavras, conceitos, imagens, rituais, modo de ser no cotidiano), pois é por meio deles que alcança sua própria verdade.

Para Zimmer (1986), tanto o Ocidente quanto o Oriente discursam sobre diversos aspectos: valores éticos e morais, faculdades intelectuais do ser humano, psique humana e teorias do conhecimento humano. No entanto, há evidentes particularidades entre o oriental e o ocidental, principalmente no que tange à religião. O primeiro vive uma relação mais estreita com a religião, pois em sua cultura não há divisão entre a religião e a ciência, entre a religião e a filosofia; em contraste, o segundo se relaciona com a religião de forma crítica e secularizada, muitas vezes sua compreensão da religião se formula pelo intelecto e não pela própria experiência³³. No Ocidente, religião e ciência são divididas, não podendo haver uma inter-relação; já no Oriente religião e ciência andam juntas, as tradições religiosas se tornam filosofia de vida em que se busca a transformação do ser humano. Segundo Zimmer:

³³ Zimmer(1986) relata que o Oriente possui uma aproximação com a religião, semelhante aos filósofos antigos como Pitágoras, Platão, Empédocles, diferente do Ocidente que buscou a separação da religião e da ciência. No entanto Zimmer aponta para o retorno do Ocidente à filosofia antiga, uma busca de proximidade com a religião, fato este, presente no Ocidente, com Santo Agostinho, nos místicos como Mestre Eckhart e Jacob Boehme de Silésia, e nos filósofos românticos com Schopenhauer. Pode descrever também outros pensadores que no Ocidente prevalece este ponto de vista, como a Alquimia medieval (consultar livro *Psicologia e Alquimia*, 1994), a Gnose-Cristã (*A Gnose de Jung e os Sete Sermões aos Mortos*, 1995) e a Psicologia analítica (Jung e a *Construção da Psicologia Moderna – o sonho de uma ciência*, 2006).

As atitudes entre o mestre hindu e o discípulo inclinado aos seus pés estão determinadas pelas exigências desta suprema tarefa de transformação. O problema que os ocupa é produzir uma espécie de transmutação alquímica da alma. O discípulo tem de sair da escravidão, dos limites da ignorância e imperfeição humanas e transcender o plano da existência terrena, não pela mera compreensão intelectual, mas por meio de uma mudança de coração, uma transformação que atinja o âmago de sua existência. (ZIMMER, 1986, p.21).

Neste sentido, mesmo identificando diferenças entre o Oriente e o Ocidente, Zimmer propõe, como outros autores em Eranos, a volta do irracional-matriarcal através da atitude interior. Desta forma o Ocidente poderá, conservando suas particularidades, aproximar-se da atitude cultural oriental, resgatando em si mesmo os símbolos que podem conduzir seus indivíduos a um processo de transformação análogo ao experimentado pelos orientais.

Essa proposta, elaborada por Zimmer, se estende à obra de Jung, que, mesmo identificando diferenças entre o Oriente e o Ocidente (tal como Zimmer), afirma que é possível uma inter-relação entre as duas culturas. Assim, veremos nos textos de Jung sua opinião sobre as tradições orientais e as particularidades do embate entre Oriente e Ocidente. Identificaremos possíveis semelhanças e divergências entre a psicologia analítica e as tradições orientais, e também pontos importantes da proposta de interlocução entre Ocidente e Oriente formulada em Eranos.

Neste tópico identificaremos o entendimento de Jung sobre a religião oriental. Para isso, utilizaremos no texto a organização do livro *Psicologia da Religião Oriental* (1988) estabelecida pela editora Vozes, uma vez que esta organização explicita melhor o entendimento de Jung sobre o Oriente. Assim, após o final das considerações acerca da concepção de Jung, abordaremos as diferenças entre a psicologia analítica e as tradições orientais, para então buscar compreender a proposta de Eranos e, mais especificamente, a proposta de Jung sobre a religião após o contato com outros especialistas em Eranos.

4.2 A visão de Jung sobre a religião oriental

4.2.1 Comentário psicológico sobre o livro tibetano da Grande Libertação: diferença existente entre o pensamento oriental e o pensamento ocidental.

Já no princípio do texto Jung começa a apontar as diferenças entre o Ocidente e o Oriente. Para ele, a psicologia do Ocidente trata as manifestações metafísicas como fenômenos espirituais, que surgem de disposições inconscientes; o espírito seria uma função

da psique. Já para o Oriental, o espírito seria um princípio cósmico. Nesta direção Jung escreve:

Para a psicologia ocidental, o espírito é uma função da psique. É a *mentalidade* de um indivíduo. Na esfera da filosofia ainda é possível encontrar um espírito universal e impessoal que parece representar um resquício da ‘alma’ humana primitiva. Esta maneira de interpretar a concepção ocidental talvez pareça um tanto drástica, mas no meu entender não está muito distante da verdade. Em todo caso, é esta a impressão que temos, quando a comparamos com a *mentalidade oriental*. No Oriente, o espírito é um princípio cósmico, a existência do ser em geral, ao passo que no Ocidente chegamos à conclusão de que o espírito é a condição essencial para o conhecimento e, por isso, também para existência do mundo enquanto representação e idéia. No Oriente não existe um conflito entre a ciência e a religião, porque a ciência não se baseia na paixão pelos fatos, do mesmo modo que a religião não se baseia apenas na fé. O que existe é um conhecimento religioso e uma religião cognoscitiva. Entre nós, ocidentais, o homem è infinitamente pequeno, enquanto a graça de Deus è tudo. No Oriente, pelo contrário, o homem é deus e se salva por si próprio.” (JUNG, 1988, p.485-486).

Nesta direção, Jung (1988) afirma que o Oriente se baseia numa realidade psíquica, e esta é condição básica de existência: “na verdade, o ser psíquico é a única categoria do ser da qual temos um conhecimento direto e imediato, pois nenhuma coisa pode ser conhecida sem apresentar como imagem psíquica” (JUNG, 1988, p. 486). Assim, o mundo assume a forma de imagem psíquica; caso não se tenha uma representação psíquica, o mundo não existe. Com isso, Jung propõe que a cultura oriental baseia-se na realidade psíquica como condição de existência do ser, ou seja, a atitude psíquica do ser humano mostra-se como condição de sua própria existência. Já a perspectiva ocidental, em parte, não considera a realidade psíquica como condição de existência, embora Jung identifique autores ocidentais que seguem linhas de pensamento análogas às orientais, como Schopenhauer)³⁴.

Nesta mesma perspectiva, Jung (1988) caracteriza a cultura oriental como predominantemente introvertida e a ocidental, ao contrário, como extrovertida. Assim, atribui ao oriental características pessoais e coletivas e destaca sua busca de autoconhecimento; enquanto o ocidental cultivaria as manifestações externas à sua própria psique. Essa oposição entre Ocidente e Oriente é tão marcante que Jung afirma a respeito:

A introversão é, se assim podemos exprimir-nos, o estilo do Oriente, ou seja, uma atitude habitual e coletiva, ao passo que a extroversão é o estilo do Ocidente. No Ocidente, a introversão é encarada como uma anomalia, um caso patológico ou, de qualquer maneira, inadmissível. Freud identificou-a com uma atitude auto-erótica do espírito. [...] No Oriente, pelo contrário, a extroversão, que cultivamos com tanto carinho, é considerada como um apetite ilusório e enganador, como existência no

³⁴ No livro *Psicologia da religião Ocidental e Oriental* Jung (1988, p.486) relata que a teoria de Schopenhauer teve influencia do Budismo.

Samsàra, como o ser mais íntimo da cadeia dos *nidanas* que atinge seu ponto culminante na soma dos sofrimentos do mundo. Quem experimentou, na prática, o mútuo rebaixamento dos valores entre introvertidos e extrovertidos dar-se-á bem conta do conflito emocional que existe entre o ponto de vista Oriental e o ponto de vista Ocidental. (JUNG, 1988, p.487).

Nesse mesmo caminho, Jung (1988) expõe outro fator que demonstra esta contraposição entre a cultura ocidental e a oriental: o aspecto religioso. Conforme Jung, o homem ocidental é cristão, mesmo para quem não professe nenhuma fé ou até mesmo acredite em outra doutrina contrária ao próprio cristianismo; ele é dependente da graça divina, pois precisa de uma mediação externa, seja de Deus ou da Igreja, para sua redenção, purificação e crescimento. No Oriente, ao contrário, crê-se que o homem em si possui capacidade para sua evolução, ou seja, é capaz de obter a auto redenção.

Para Jung, o fato de que o homem ocidental precise de um intermediário para seu autoconhecimento e que o oriental seja o principal responsável por sua própria evolução é tão marcante, que suscita uma compreensão não apenas de seu sentido religioso, mas também psicológico. Do ponto de vista psicológico, o indivíduo ocidental vive um complexo de inferioridade, pois sempre está em falta perante Deus, a criatura é infinitamente inferior ao criador; “[...] a grande potência não é o homem, mas um ‘totaliter aliter’, o totalmente outro, absolutamente perfeito e exterior, a única realidade existente” (JUNG, 1988, p.488). O oriental, ao contrário, foca o processo de autoconhecimento, de valorização de si mesmo:

[...] tolera compassivamente estes graus espirituais ‘inferiores’ em que o homem se ocupa com o pecado devido à sua ignorância cega a respeito do *carma*, ou atormenta a sua imaginação com uma crença em deuses absolutos, os quais, se ele olhar um pouco mais profundamente, perceberá que não passam de véus ilusórios tecidos pelo seu próprio espírito. Por isso, a psique é o elemento mais importante, é o sopro que tudo penetra, ou seja, a natureza de Buda, o uno, o Dharma-Kaya. Toda vida jorra da psique e todas as suas diferentes formas de manifestação se reduzem a ela. É a condição psicológica prévia e fundamental que impregna o homem oriental em todas as fases de seu ser, determinando todos os seus pensamentos, ações e sentimentos, seja qual for à crença que professe. (JUNG, 1988, p.488).

Com isso, Jung deixa claro que as culturas ocidental e oriental são contrárias, que há um conflito (oposição de concepções) entre ambas. O ocidental vive uma relação com Deus em que este é seu salvador; o oriental reconhece em si próprio a capacidade de libertação. “Não se pode ao mesmo tempo ser um bom cristão e seu próprio redentor, do mesmo modo como não se pode ser ao mesmo tempo um budista e adorar a Deus” (JUNG, 1988, p.489). Jung, portanto, afirma inicialmente que talvez seja impossível uma solução do conflito entre cultura ocidental e oriental; posteriormente afirma que a solução não deveria consistir apenas

na imitação de uma cultura por outra, mas no reconhecimento do que a outra cultura pode propiciar à sua própria.

Desta forma, o autor propõe, por exemplo, que a concepção ocidental deva assimilar o que o entendimento oriental proporciona de bom, ou seja, uma atitude introvertida perante o mundo; com isso, o ocidental pode reconhecer em si - procurando dentro de si, em seu inconsciente, e não a partir de fora - os preceitos orientais. Nesse sentido, Jung afirma:

:

A meu ver, teremos aprendido alguma coisa com o Oriente no dia em que entendermos que nossa alma possui em si riquezas suficientes que nos dispensam de fecundá-la com elementos tomados de fora, e em que nos sentiremos capazes de desenvolver-nos por nossos próprios meios, com ou sem a graça de Deus. (JUNG, 1988, p.489).

Nesse sentido, Jung afirma que a atitude de auto-libertação é característica da atitude introvertida, fator imprescindível para o inconsciente. O ocidental, frequentemente, não reconhece as manifestações de seu próprio inconsciente, considerando-as como algo desprezível ou atribuindo a elas um caráter patológico. Essa atitude é reforçada pela concepção de que o inconsciente é formado por conteúdos anteriormente conscientes que foram recalcados e reprimidos.

Jung relata também que a busca do oriental por autoconhecimento o aproxima bastante da dinâmica inconsciente de seu psiquismo, uma vez que ele não o reduz apenas ao âmbito consciente. Para o oriental, inclusive, o termo “mind” (mente) se assemelha bastante ao que o ocidental entende por inconsciente, enquanto que o termo “espírito” aproxima-se do que entendemos por consciência reflexa. Por outro lado, a consciência reflexa, entendida como autoconhecimento, é impensável no Ocidente sem a referência ao eu (ego), pois sem o eu não é possível a consciência. Já para o oriental, existe sim a possibilidade de se pensar a consciência reflexa sem a referência ao eu, que inclusive chega a se extinguir nesse processo em que a consciência atinge um estado superior. Desta forma, Jung afirma que não desconsidera os estados que transcendam a consciência, porém não consegue imaginar um estado espiritual que não se relaciona com um eu, pois, para se ter a percepção de um estado espiritual, é preciso haver um sujeito da percepção. “É só de forma mediana e indireta que tomamos consciência de que existe um inconsciente” (JUNG, 1988, p.490).

Para Jung, a concepção oriental da possibilidade de eliminação do eu, ou mesmo uma atitude que concede menor importância ao eu, diferencia-se fundamentalmente do

entendimento ocidental; assim, não há como estabelecer uma identificação completa entre pensamento ocidental e oriental. Dessa forma, ele afirma que:

Não há a menor dúvida de que as formas superiores da ioga, ao procurar atingir o samâdhi, tem como finalidade alcançar um estado espiritual em que o eu se ache praticamente dissolvido. A consciência reflexa, no sentido empregado por nós, é considerado como algo inferior, isto é, como um estado de avidyâ (ignorância), ao passo que aquilo a que denominamos de ‘pano de fundo obscuro da consciência reflexa’ é entendido, no Oriente, como consciência reflexa ‘superior’. O nosso conceito de ‘inconsciente coletivo’ seria, portanto, o equivalente europeu do buddhi, o espírito iluminado. (JUNG, 1988, p. 491)

Jung esclarece que a distinção entre consciência “inferior” e “superior” não surge a partir da psicologia ocidental, e sim de uma concepção oriental. Esta identifica como “superiores” justamente as características da subconsciência, compreendendo os aspectos instintivo e fisiológico do psiquismo. Por outro lado, “inferiores” seriam as características relativas à consciência do eu. Assim, o processo de sublimação seria compreendido de forma inversa: as camadas psíquicas “superiores” (inferiores na concepção ocidental) não são extintas, mas sim desenvolvidas, através de práticas como a hatha-ioga. Tais práticas também teriam como função conter a ação da consciência do eu nos processos psíquicos, o que constituiria um obstáculo ao desenvolvimento dos aspectos superiores. Sobre essas diferentes concepções Jung afirma:

[...] podemos concluir que a forma oriental da ‘sublimação’ consiste em retirar o centro da gravidade psíquico da consciência do eu, que ocupa uma posição intermédia entre o corpo e os processos ideais da psique. As camadas semifisiológicas inferiores da psique são dominadas pela prática da ascese, isto é pela ‘exercitação’, e, assim, mantidas sob controle. Não são negadas ou reprimidas diretamente por um esforço supremo da vontade, como acontece comumente no processo de sublimação ocidental. Pelo contrário, poder-se-ia mesmo dizer que as camadas psíquicas inferiores são ajustadas e configuradas pela prática paciente da hatha-ioga, até chegarem ao ponto de não perturbarem mais o desenvolvimento da consciência ‘superior’. Este processo singular parece ser estimulado pela circunstância de que o eu e seus apetites são represados pelo fato de o Oriente atribuir maior importância ao ‘fator subjetivo’. (JUNG, 1988, p.491-492).

Jung entende que o oriental atribui importância maior ao fator subjetivo, devido a sua característica introvertida; já o ocidental, por se ater mais ao aspecto objetivo e pela atitude extrovertida, não possui a capacidade de auto-libertação. Isso se torna claro, principalmente, quando comparado à atitude psicológica (extrovertida ou introvertida) no âmbito religioso. Segundo Jung, a religião ocidental não apóia nenhum movimento de auto-libertação e, em consequência, a própria cultura ocidental também não a incentiva, identificando conteúdos inconscientes como algo de pouco valor ou inferior. Com isso, o Ocidente vive uma situação

em que se enfatiza a atitude consciente (objetiva) perante o mundo; “o ponto de vista consciente é que decide arbitrariamente contra o inconsciente” (JUNG, 1988, p.495). Essa atitude, em contrapartida, pode gerar perturbações na própria função consciente, gerando um problema para o qual aparentemente não há solução.

Para Jung, entretanto, a atitude consciente unilateral típica do Ocidente gera sempre uma compensação inconsciente, por meio de símbolos transmitidos pelos sonhos e pelo processo imaginativo. A consciência, dessa forma, é confrontada com um conteúdo totalmente novo, o que representa um desafio para sua compreensão habitual. Ela é incitada, então, a resolver essa situação incômoda, caracterizada como um conflito de opostos (atitude unilateral da consciência e conteúdos inconscientes); e dessa resolução, por fim, surge uma nova atitude consciente durante um processo que Jung denominou função transcendente.

Para Jung (1988), através da função transcendente (passagem de uma posição psíquica para outra) é possível para o ocidental encontrar o caminho para superar a unilateralidade de sua consciência, proporcionando-lhe uma volta à atitude introvertida. Através desta função a psique inconsciente produz imagens ou símbolos capazes de compensar a atitude unilateral da consciência, em direção a uma integração de opostos. A psique, portanto, segundo Jung, possui uma tendência, um “espírito” de integralidade e união.

Por isso é que uma atitude introvertida, na qual a tônica recai no fator subjetivo (o pano de fundo da consciência) e não no mundo exterior (o mundo da consciência), provoca necessariamente as manifestações características do inconsciente, ou seja, as formas arcaicas de pensamento impregnadas de sentimentos ‘ancestrais’ ou ‘históricos’, e também do sentido de indeterminação, de intemporalidade e de unidade. O sentimento peculiar de *unidade* é uma experiência típica que ocorre em todas as formas de misticismo e é provável que provenha da contaminação geral dos conteúdos que se fortalecem com a debilitação da consciência reflexa (*abaissement du niveau mental*). (JUNG, 1988, p. 496-497).

Segundo Jung, através da função transcende torna-se possível a sensação universal de unidade que tanto o Oriente descreve, ou seja, através da função transcende há a possibilidade de acesso ao “espírito uno”, à autolibertação. Para Jung, autolibertação está relacionada à capacidade de modificação significativa dos estados psíquicos por meio, unicamente, da introspecção e da realização consciente de conteúdos inconscientes. Entrementes, para Jung, há também uma unilateralidade típica no Oriente, em que não se reconhece a importância do fator consciente compensador da atitude introvertida predominante, a qual favorece apenas os conteúdos inconscientes. O processo de autolibertação oriental abdica da influência consciente, o que dissolve a própria função transcendente, uma vez que esta é caracterizada justamente pela mudança da consciência a partir de seu confronto com o inconsciente.

Nesta direção, Jung (1988) diz que tanto o Ocidente como o Oriente vivenciam uma atitude unilateral.

No Oriente o homem interior sempre exerceu sobre o homem exterior um poder de tal natureza que o mundo nunca teve oportunidade de separá-lo de suas raízes profundas. No Ocidente, pelo contrário, o homem exterior sempre esteve de tal modo no primeiro plano, que se alienou de sua essência mais íntima. O espírito único, a unidade, a indeterminação e a eternidade se achavam sempre unidas no Deus uno. O homem tornou-se pequeno, um nada, e fundamentalmente sempre num estado de má consciência. (JUNG, 1988, p. 498).

Assim, Jung (1988) relata que ambos são unilaterais, não reconhecem em si a atitude característica do outro; o Oriente não reconhece a consciência reflexa, se ocupa principalmente com os conteúdos inconscientes, “desprezando” os conscientes. Já o Ocidente não dá importância ao subjetivo, ao inconsciente, caracterizando, na maioria das vezes, suas representações como patológicas ou despropositadas, focando assim os aspectos objetivos. Deste modo, Jung afirma que Ocidente e Oriente, por suas atitudes extremas, deixam de perceber e de explorar metade do “universo”, isto é, por suas parcialidades, deixam de fazer parte da totalidade, do “espírito uno”, tornando a vida mais artificial.

Com isso, Jung retorna a perspectiva de integração dos opostos proposta em Eranos: a integração de racional e irracional, da atitude extrovertida e introvertida, do espírito patriarcal do Ocidente com o matriarcal do Oriente.

4.2.2 Comentário Psicológico sobre o Livro Tibetano da Grande Libertação

No comentário do texto propriamente dito, Jung (1988) afirma que corre o risco de banalizar ou fazer uma interpretação errônea. Deste modo, ele propõe uma análise cujo intuito é a captação do significado religioso e metafísico do conteúdo deste livro a partir de sua linguagem simbólica. Através desta, é possível aprimorar a compreensão, em âmbito psicológico, que o ocidental possui acerca da religiosidade oriental. Dessa forma, Jung estabelece algumas associações ou analogias entre elementos do livro e alguns conceitos dentro da linguagem psicológica.

No tópico sobre *O Respeito*, Jung (1988) relata que há, no Oriente, a ideia de um espírito universal e iluminado (Tri-Kâya), evidenciando sua atitude introvertida e característica de autolibertação. Na descrição psicológica, Jung afirma que essa concepção poderia ser pensada no inconsciente como a raiz de toda experiência de unidade (Dharma-

Kâya), é a origem de todas as formas arquetípicas (Sambhoga- Kâya) e condição para manifestações exteriores (Nirmâna-Kâya).

Em relação ao *Prefácio*, Jung diz que “os deuses são formas arquetípicas do pensamento que pertencem ao sambhoga- Kâya” (JUNG, 1988, p.501), nas quais seus aspectos opostos: pacíficos e coléricos, representam no nirmâna-Kâya as características do ser humano. Já no sambhoga-Kâya os princípios negativos e positivos estão unidos em uma única figura. Isso representa a experiência psicológica do inconsciente, na qual os conteúdos opostos se unem em uma só figura. Jung atenta para uma diferença marcante, segundo a qual o Oriente, embora identifique os aspectos contrários, os une em um mesmo elemento, em um espírito uno; já o Ocidente é capaz de reconhecer os opostos, mas os mantém como uma dualidade, uma contraposição, como bem e mal, Deus e Diabo.

Com isso, Jung entende que o Ocidente perde muito, pois não reconhece o espírito uno, que é a fonte da auto-libertação. Em nível psicológico, o espírito representa o inconsciente do indivíduo, a psique humana.

O tópico *Saudação ao espírito único* explicita a observação do espírito único, que em nível psicológico é a observação do inconsciente. No pensamento oriental, aquele que contempla o espírito tem a possibilidade da autolibertação, ou seja, aquele que se além ao inconsciente se reconhece, pois ele é a fonte de toda energia e sabedoria.

Em *As conseqüências do desconhecimento do espírito único*, Jung enfatiza o conhecimento do inconsciente, pois sem ele o homem fica perdido e possivelmente neurótico. Assim, o autoconhecimento é descrito como o conhecimento do espírito único.

Em *Os frutos dos desejos*, Jung destaca a concepção oriental de que “aquele que está preso aos frutos do desejo não poderá contemplar a clara luz”. Segundo ele, essa afirmação representa, no âmbito psicológico, a importância que é dada ao inconsciente. Mas Jung entende que também é preciso considerar os fatores conscientes, uma vez que a mudança de atitude pressupõe uma *conscientização* dos conteúdos inconscientes. Sem essa consideração, corre-se o risco da supervalorização da consciência, o que impede o conhecimento adequado dos conteúdos inconscientes. A partir disso, é possível observar as diferenças entre as posições do Ocidente e do Oriente; o primeiro enfatiza a importância da consciência para o processo de autoconhecimento, já o segundo prioriza a necessidade da eliminação da consciência no processo de autolibertação.

Em *Unificação transcendente* destaca-se a afirmação do Oriente de que não há dualidade, a multiplicidade é uma ilusão; de que tudo é uno, e este possui em si diversas características, pois não há divisão no espírito. Essa visão poderia ser entendida pelo ocidental

como equivalente à expressão “Eu sou Deus”, representando assim uma unificação. Mas o Ocidente não reconhece tal afirmação, há uma divisão, não há como ser Eu e Deus ao mesmo tempo.

No tópico da *Grande auto-libertação*, Jung expõe a posição do oriental que, por exemplo, utiliza exercícios como a ioga para buscar se libertar da consciência, ou seja, pela prática da ioga busca a libertação através do deslocamento da esfera consciente. Para Jung, é impossível para o ocidental vivenciar a prática da ioga, pois sua atitude extrovertida impede a dissolução do consciente. Deste modo, Jung é crítico em relação à prática de ioga, pois em nível psicológico, entende que não há possibilidade do homem se conhecer se não reconhecer os fatores externos, ou seja, não há conhecimento com a exclusão do consciente, pois é necessário o confronto dos conteúdos conscientes e inconscientes para assim despontar uma nova consciência. “Para isto é necessário a união dos contrários e, de um modo particular, a difícil tarefa de ligar a extroversão à introversão com a ajuda da função transcendente” (JUNG, 1988, p.506).

Sobre *Os nomes dado ao espírito*, Jung escreve que essas denominações são incontáveis por sua natureza tão vaga e indeterminada, por não se conseguir apreender a essência e “nunca tornar-se uma realidade” (JUNG, 1988, p. 508). Disto entende-se que o espírito seria o próprio inconsciente, principalmente o inconsciente coletivo, por possuir características semelhantes às dele. O espírito é chamado de si - mesmo espiritual, o que evidencia o conceito de si - mesmo descrito por Jung. No entanto, nesse texto, assim como em outros textos orientais, o si - mesmo se apresenta como puramente espiritual; diferentemente, na concepção da psicologia analítica o si - mesmo representa uma totalidade que abrange os conteúdos fisiológicos e semi-fisiológicos descritos por Jung.

Há também outros aspectos que a psicologia junguiana especifica no si - mesmo: primeiro, a hipótese do si - mesmo como símbolo, por ser um instrumento que facilita a função transcendente (processo de transformação da psique). Com isso, Jung levanta a hipótese de que o si - mesmo é um símbolo, pois no próprio texto oriental há a indicação de um Grande Símbolo. Por último, a hipótese de potencialidade do inconsciente, pois no texto descreve o espírito como o “único sêmen”.

Em *Intemporalidade do Espírito* há a descrição do Oriente, principalmente nos exercícios da ioga, do processo de autolibertação. Ocorre uma reintegração, na consciência, das experiências passadas, assim, o espírito pode conter experiências do presente, passado ou até mesmo do futuro, como descrita no texto de “conhecimento do futuro”. Isso o tornaria

semelhante ao inconsciente, que através dos sonhos pode mostrar conteúdos presentes, passados e até mesmo reveladores de futuros possíveis.

No tópico *O espírito no seu verdadeiro estado*, Jung afirma que o Oriente entende o espírito como uma unificação, não reconhece que há um eu separado do espírito. Assim, a realização do espírito é a união, pois não há dualidades. Mas Jung discorda dessa concepção, pois concebe que não é possível alcançar a realização, se não houver um sujeito consciente para reconhecer esta união.

No comentário a *O Espírito é incriado*, Jung (1988) destaca a impossibilidade de se afirmar que o espírito foi criado, porque ele não é uma propriedade específica, é sem qualidade e incognoscível. Por isso, Jung afirma que a psicologia não diz a respeito ao espírito único, por não ser cognoscível, mas afirma a existência do inconsciente, que é considerado uma coisa em si, um númeno. Essas terminologias são usadas por Kant no texto da *Crítica da Razão Pura*.

Na secção *A ioga da contemplação interior* Jung (1988) expõe a similaridade entre o espírito e o inconsciente. O Oriente e a psicologia do Ocidente identificam o caráter vazio, ou seja, que tanto espírito quanto inconsciente provêm do vazio. Desse modo, Jung identifica a descrição do espírito como vazio às características do inconsciente coletivo e do inconsciente pessoal, em contraposição à consciência, que jamais é vazia, explicitando assim o enfoque que o Oriente confere ao subjetivo, à atitude introvertida, ao deslocamento da consciência (ego).

Em *o Dharma em ti*, que é lei, verdade e direção; torna-se claro que, na concepção do Oriente, todas essas características são atributos do espírito. Desta maneira, o inconsciente possui tudo aquilo que o Ocidente atribui a Deus. Esta afirmação alude à sabedoria que é própria do inconsciente, pois até mesmo o processo de compensação espontânea foge ao controle do ego. O inconsciente é o possuidor da sabedoria, capaz de produzir símbolos atuantes no processo de transformação.

Em relação ao tópico *Grandeza destas doutrinas*, Jung relata a semelhança que há entre a psicologia oriental e a ocidental: a primeira descreve o espírito de sabedoria natural, já a segunda caracteriza o inconsciente como produtor de símbolos naturais. Mas o texto também confirma que existe uma falta de reconhecimento do ego ou, mais especificamente, de um ego cognoscente.

A parte *Grande senda quádrupla* apresenta a meditação oriental como livre de concentração mental, contrariamente à ioga que, segundo Jung (1988), acentua a concentração mental. Para ele, o Ocidente não é capaz de vislumbrar de maneira adequada a concepção

oriental de meditação, uma vez que a forma de concentração praticada no Ocidente constitui o seu oposto, isto é, orienta-se para um foco, um centro. Sem este voltar-se para o centro, a meditação oriental dissolve a consciência e se aproxima do inconsciente, constituindo então uma meditação à parte da consciência reflexa, pois esta pressupõe sempre um grau de concentração.

O tópico especificado como *a Grande Luz* refere-se a um estado iluminado, que é frequentemente presenciado em diversas formas de misticismo. Essas experiências místicas levam, muitas vezes, o indivíduo a um novo estado de consciência, ou seja, ocorre uma ampliação da consciência, um aumento da consciência reflexa. Essas experiências são também vistas, muitas vezes, em cerimônias de iniciação, cujas analogias são representadas como a descida à caverna ou o mergulho em águas batismais, o que proporciona uma nova atitude. Esse simbolismo possui como base a função transcendente, que a partir do confronto entre consciente e inconsciente leva a uma mudança de consciência e a um processo de transformação. Desta forma, ocorre a enantiodromia, pois são as trevas que permitem a luz, é pelo contato com os conteúdos inconscientes que se alcança a luz.

4.2.3 Comentário Psicológico ao Bardo Thoedol (livro tibetano dos mortos)

O *Bardo Thoedol*, também chamado de *Livro Tibetano dos Mortos*, é um livro de instruções para os mortos recentes. É um guia para os mortos durante os 49 dias simbólicos que passarão no Bardo: período que compreende da morte até o novo nascimento. Esta estadia, ou este período que os mortos vivenciam, é dividida em três etapas: a primeira é chamada de *Tschikhai-Bardo*, que compreende os acontecimentos psíquicos na hora da morte propriamente dita; a segunda é chamada *Tschonyid-Bardo*, representando o estado onírico que se inicia com a morte definitiva, descrito como ilusões cármicas; por último, o *Sidpa-Bardo* ocorre a partir dos primeiros impulsos para o novo nascimento e vai até o período da nova vida pré-natal. Diferentemente do Ocidente, que associa a iluminação ao nascimento, o livro *Bardo Thoedol* apresenta uma perspectiva contrária, em que a iluminação, o conhecimento supremo e a libertação acontecem no processo da morte. Segundo Jung (1988), logo após a morte iniciam-se ilusões que levam à incorporação da alma; neste momento, o morto vivencia o aspecto assustador das visões, pois é o momento em que as luzes brilhantes são mais numerosas e turvas. Esta experiência representa o encontro da consciência com a luz libertadora, o que pode levar o morto a um estado de confusão; assim, o livro fornece

instruções para esclarecer o morto sobre suas visões e permitir que atinja o estado de iluminação.

Para Jung, o livro dos Mortos é um texto em que os enunciados apontam para características dos homens, e não dos deuses; é uma obra que reflete sobre a diferença de graus da consciência e sobre as realidades metafísicas. Os enunciados metafísicos contidos no Bardo Thoedol são afirmações sobre a alma humana, por isso constituem também conteúdos psicológicos riquíssimos para o ser humano. “É a alma que faz a afirmação metafísica, em virtude de uma faculdade criadora divina e inata. É ela que ‘estabelece’ as distinções das essências metafísicas. Não constitui apenas a condição do metafisicamente real, mas é este mesmo real” (JUNG, 1988, p.518). Esta afirmação é uma grande verdade psicológica.

Desta forma, o texto se apresenta como um guia para os mortos (para atingir a sua libertação) durante o estágio simbólico de 49 dias até a reencarnação, até um novo nascimento. É um texto de sabedoria que apresenta ao morto seu novo estado pós-morte, um estado de vazio - que não é o vazio sinônimo de nada - mas sim uma atitude de desprendimento. Eis um trecho do texto:

Escuta, nobre (fulano). Experimenta agora a irradiação da clara luz da verdade pura. Toma conhecimento dela. Teu intelecto atual, ó nobre, que é vazio por sua própria natureza e não se destina a coisa de espécie alguma, como as qualidades ou as cores, as quais também são naturalmente vazias, é a verdadeira realidade, o bem universal. Teu próprio intelecto em si desimpedido, luminoso, estimulante e feliz, é a verdadeira consciência, o Buda sumamente bom. (JUNG, 1988, p.519).

A descrição acima representa o conhecimento do Dharma-Kâya, que é o corpo da lei, a iluminação total, a consciência primeira dos enunciados metafísicos; é a sabedoria sensível da alma, o vazio. No texto, esta sabedoria é ensinada aos mortos, e os deuses são manifestações da sabedoria que existe na própria alma humana. “A própria alma é a luz da divindade e a divindade é a alma” (JUNG, 1988, p.519).

No começo, a “instrução” aos mortos tem como premissa para sua libertação a explicação de como se deu a vida anterior e a exposição de seu aspecto ilusório. As instruções são formas de orientar o morto durante o processo de libertação, representam uma iniciação do morto para vida no Bardo, do mesmo modo como no Ocidente existe o processo de iniciação para o indivíduo vivo. No entanto, o estágio de iniciação do morto já parte do além-vida, constitui um processo de libertação do pecado e de tomada de consciência das trevas, o que leva a um estado de iluminação. Ao contrário da iniciação dos vivos, no *Bardo Thoedol* o processo ocorre de forma inversa: começa-se já pelo estado de clímax, pelos princípios

maiores, apresentando a iniciação como recuperação da alma que se perdeu durante o nascimento. Deste modo, as instruções do Bardo se estruturam de forma contrária ao que normalmente ocorre no Ocidente: inicia-se no estado de clímax e termina com o novo nascimento, isto é, com a reencarnação. Já no Ocidente o começo é o nascimento e o clímax é representado pela morte e busca da vida eterna.

Sobre a diferença entre Ocidente e Oriente em relação ao processo iniciático e sua inversão, Jung relata que a própria ciência ocidental não admite a concepção oriental, pois não reconhece experiências anteriores ao nascimento; a exceção seria a própria psicologia (psicologia analítica), que admite a possibilidade de conscientização de conteúdos psíquicos anteriores ao nascimento, de conteúdos subliminares do estado embrionário (reconhecimento dos arquétipos). Ainda sobre a questão da aceitação de níveis de consciência anteriores ao nascimento, Jung relata que a psicologia freudiana ateuve-se apenas às experiências pós-parto, reconhecendo somente seus conteúdos de caráter sexual. Nesse sentido, ele também afirma que, em relação ao pensamento oriental, a teoria freudiana se aproximaria do que é expresso no último estágio do *Bardo Thoedol (Sidpa- Bardo)*³⁵, em que o morto, ao não conseguir assimilar os ensinamentos das etapas anteriores (*Tschikhai e do Tschonyid- Bardo*), sucumbe às experiências sexuais: ele é atraído por casais que praticam atos sexuais e é logo aprisionado em um útero. Sobre a concepção freudiana, Jung afirma:

Essencialmente falando, a psicanálise de Freud se deteve nas experiências vitais do *Sidpa Bardo*, ou seja, nas fantasias sexuais e propensões ‘incompatíveis’ de natureza idêntica, que são a causa do medo e de outros estados afetivos. Mas não há dúvida de que a teoria freudiana constitui a primeira tentativa de explorar, como que a partir de baixo, isto é, da esfera dos instintos animais, aquele domínio da alma que corresponde ao *Sidpa Bardo* do lamaísmo tântrico. (JUNG, 1988, p.522).

Nesta direção, Jung (1988) declara que a psicologia ocidental, com seu “espírito” racionalista, ateuve-se apenas à esfera dos instintos, análoga à etapa do *Sidpa Bardo*, o que, entretantes, já representa um grande avanço, pois até então a psicologia se preocupava apenas com o âmbito da consciência. De acordo com a compreensão psicológica, a fase do *Sidpa-Bardo*, que se caracteriza pelo forte vento do carma e pela inquietude do morto, representa as esferas psíquicas mais inferiores, isto é, o âmbito dos instintos – inclusive os sexuais – que impede o retorno do morto ao *Tschonyid-Bardo*.

Jung descreve o *Tschonyid-Bardo* como um estado de ilusões do carma que reflete experiências de vidas passadas. Para Jung, segundo a concepção oriental, o carma é uma

³⁵ As características dos estágios do *Sidpa, Tschikahai e do Tschonyid- Bardo* serão explicitadas posteriormente.

espécie de genética psíquica que se apoia na encarnação e na supratemporalidade da alma, mas, em nível psicológico, não há como confirmar a existência da continuação da vida após a morte. Dessa forma, o conceito de carma só pode ser entendido como herança psíquica, pois o ser humano possui uma herança de peculiaridades psíquicas (as quais Jung definiu como arquétipos), assim como possui predisposições instintivas de cunho genético. Para esclarecimento sobre possíveis semelhanças entre os arquétipos e o conteúdo do *Bardo Thoedol*, Jung escreve:

Ao que eu saiba, não há reminiscências pré-natais herdadas. O que existe são estruturas arquetípicas fundamentais mas sem conteúdo, principalmente por não conterem experiências subjetivas. Estas estruturas só afloram à consciência quando as experiências pessoais se tornam perceptíveis. Como vimos acima, a psicologia do Sidpa consiste no desejo de viver e renascer. (Sidpa = ‘bardo da procura do novo nascimento’). Por isso este estado não permite, como tal, uma experiência das realidades psíquicas transsubjetivas, a não ser que o indivíduo se recuse categoricamente a renascer no mundo da consciência. De acordo com a doutrina do *Thoedol* existe em cada estado de Bardo a possibilidade de ascender ao Darmakaya [Corpo da lei], passando pelo monte Meru, de quatro faces, desde que o morto não ceda à sua propensão de seguir as luzes turvas. (JUNG, 1988, p.525).

Nesta mesma direção, Jung explicita que, em termos psicológicos, esta busca pelo Darmakaya consiste em uma renúncia ao racional e à supremacia do ego, o que representaria, na etapa do *Sidpa-Bardo*, o julgamento do morto. Significaria também o fim da direção racional e moral da vida, uma submissão voluntária àquilo que o texto chamaria de ilusões cármicas, que “significa uma convicção ou uma imagem do mundo, de cunho extremamente irracional e que em tempo algum ou parte alguma corresponde ao julgamento do intelecto ou dele procede, mas é produzida exclusivamente pela faculdade imaginativa” (JUNG, 1988, p.525). Segundo Jung, este estado se assemelharia aos sonhos ou fantasias, constituindo um nível mental que produz ilusões. Estas seriam as primeiras impressões do *Sidpa Bardo*, um mundo repleto de temor e trevas cujos elementos, mesmo tão aterrorizantes, revelam conteúdos arquetípicos. No estado de *Tschonyid*, podem ser equivalentes a uma neurose.

Jung entende que o *Tschonyid* é o estágio posterior ao *Sidpa-Bardo* descrito como uma “tortura ao corpo, em que os deuses decaptam seu pescoço e chupam seus ossos, mas este não morre”; representa o despedaçamento do corpo, uma desintegração da totalidade, o que, na linguagem psicológica, poderia ser visto como uma dissolução psíquica. A passagem do *Sidpa-Bardo* para *Tschonyid* é “uma perigosa inversão dos impulsos e objetivos do estado consciente, uma imolação da segurança oferecida pelo senso da eguidade e uma entrega à insegurança extrema de um jogo aparentemente caótico de figuras fantásticas” (JUNG, 1988, p.526).

Para Jung, o medo da autoimolação advém do temor da encarnação de forças inconscientes que se tenta muito custosamente evitar. Assim, ele sustenta que, durante o desenvolvimento psíquico, é inevitável a efetuação desta perigosa travessia, “pois o objeto de temor, isto é, o mundo tanto inferior como superior das dominantes psíquicas do qual o eu já se emancipou com muita fadiga e somente até certo ponto, rumo a uma liberdade ilusória, faz parte da totalidade do si - mesmo” (JUNG, 1988, p. 526).

Esta afirmação de liberdade é um investimento heróico e necessário, porém ainda não definitivo. Faz parte da formação de um sujeito o entendimento de que, para atingir a plena realização, é necessário contrapor-se ao objeto. Por objeto pode-se entender o mundo das projeções, o que no estado de *Tschonyid* é a realidade de pensamentos da vida: são formas de pensamentos que se apresentam como realidades. Assim, as fantasias assumem uma feição real, iniciando um sonho apavorante que é representado pelo carma ou, em linguagem psicológica, pelas forças do inconsciente. Eis o sonho que manifesta tal horror: “Em primeiro lugar, surge o aniquilador deus da morte como a soma de todos os terrores, ao qual se seguem (pois estamos lendo o texto do fim para o começo) vinte e oito deuses poderosos e horrendos e mais cinquenta e oito divindades bebedoras de sangue” (JUNG, 1988, p.527).

Jung relata que, em meio ao estado de terror que o sonho apresenta, há um ordenamento segundo o qual os deuses, a despeito de sua monstruosidade, são representados analogamente aos quatro pontos cardeais, em mandalas que contêm a cruz das quatro cores fundamentais, isto é, as quatro formas da sabedoria. São elas: o branco (a senda luminosa da sabedoria especular), amarelo (da sabedoria da igualdade), vermelho (a sabedoria diferenciada) e, por fim, o verde (a senda luminosa da sabedoria que tudo opera). Nesta fase, já desponta um nível superior da consciência, no qual o morto entende que é de si mesmo, de suas próprias faculdades psíquicas, que surgem as formas de pensamento reais e também as quatro sendas luminosas da sabedoria, que a psicologia descreve como o centro do mandala – conforme já descrito no livro *O segredo da flor de Ouro*.³⁶ Sobre isso Jung assevera:

A evolução através do *Tschonyid Bardo*, e que percorremos do fim para o começo, intensifica-se cada vez mais até se ter a visão dos quatro Grandes: 1. O Amogha Siddhi verde; 2. O Amitâbha vermelho; 3. O Ratna-Sambhava amarelo; 4. O Vajra-Sattva branco, encerrando com a luz fulgurante do Dharma-Dhātu, o Corpo de Buda, que provém do coração de Vairotschana situado no centro do mandala. (JUNG, 1988, p.528).

³⁶ No livro *O Segredo da Flor de Ouro*, Jung identifica as representações do mandala como o símbolo do si – mesmo.

Com estas afirmações, torna-se claro que o comentário feito por Jung ao livro *Bardo Thoedol* (Livro dos Mortos) representa uma psicologia diferente da ocidental (escatologia cristã) pois, na perspectiva oriental, o livro apresenta um percurso de iniciação, cujo itinerário é inverso, preparando para um devir físico. Jung sustenta que a visão do Ocidente motiva-nos a entender a seqüência do livro de forma invertida (devido à racionalidade ocidental) em relação ao original, considerando então o Thoedol como uma descrição das experiências do Oriente, nas quais as divindades podem ser substituídas por símbolos. Nesse sentido, Jung relata que:

Em todo caso, a ordem de seqüência dos acontecimentos representa um estreito paralelo com a fenomenologia do inconsciente europeu nas condições de um assim chamado processo de iniciação, isto é, quando o inconsciente é analisado. O processo de transformação do inconsciente que se opera durante a análise é o análogo natural das iniciações religiosas levadas a efeito de forma artificial, mas que, em princípio, se diferenciam do processo natural, por anteciparem a evolução natural e por substituírem a produção natural dos símbolos escolhidos de propósito e fixados por tradição, como acontece, por exemplo, nos Exercícios de Inácio de Loyola ou nas meditações da ioga budista ou tântrica. (JUNG, 1988, p. 528)

A ordenação original dos capítulos do *Thoedol*, para a compreensão do Ocidente, pode provocar grande estranheza. Para Jung, portanto, a proposta de sua inversão visa apenas a um melhor entendimento de seu aspecto psicológico, enquanto o objetivo do livro como realmente se apresenta enfoca o esclarecimento do morto sobre seu estado no mundo do *Bardo*. Segundo Jung, o conjunto de crenças apresentadas aos mortos no livro se apoia racionalmente na supratemporalidade da alma, e irracionalmente na necessidade psicológica de se fazer algo em benefício dos mortos, ou em uma forma de contornar o esquecimento de um ente querido. Pode-se verificar fato semelhante no ocidente, nos diversos ritos fúnebres ou na importância que a Igreja Católica dá aos mortos, através das missas a eles direcionadas (JUNG, 1988).

Para Jung, o *Bardo Thoedol* é um dos mais significativos textos a respeito dos mortos; mesmo considerando-se que seu conteúdo talvez não corresponda à realidade propriamente dita, e sim a uma ilusão acerca do mundo pós-morte, pode-se certamente atribuir-lhe elevado grau de verdade em termos psicológicos. Por mais que a nossa compreensão consciente não permita atribuir algum valor racional a este texto, o livro dos mortos é bastante significativo no que se refere a seu valor simbólico, pois expressa a fantasia religiosa típica do ser humano de vislumbrar como prossegue a vida após a morte. As tradições religiosas apresentam diversas perspectivas acerca desse acontecimento de caráter acentuadamente simbólico, o

Bardo Thoedol, por sua vez, o descreve como um estado onírico degenerativo e ameaçador. Sobre essa acepção, Jung comenta:

A visão culminante não surge na conclusão do Bardo, e sim no começo, no momento da morte, e aquilo que acontece depois é um lento resvalar para a ilusão e para a confusão até desembocar na catástrofe do novo nascimento. É no fim da vida que se atinge o clímax espiritual. A vida do homem, portanto, é o veículo da mais perfeita realização que seja possível alcançar; somente dentro dela é que se gera aquele carma que torna possível ao morto permanecer, sem objeto, no vazio da roda do renascimento, livre de qualquer ilusão do devir e do passar das coisas. A vida de bardo não acarreta recompensas nem castigos eternos, mas tão-semente uma descida a uma nova vida que deve colocar o homem mais próximo de sua meta definitiva. Mas a meta escatológica é aquilo que o próprio vivente gerou como fruto derradeiro e mais excelente das fadigas e dos esforços da existência. Esta visão é superior, ou, muito mais do que isto: é viril e heróica. (JUNG, 1988, p.530).

Jung compara o conteúdo do *Livro do Bardo* à tradição espírita que, por meio dos médiuns, apresenta as descrições do mundo espiritual comunicadas pelos próprios espíritos. Em nível psicológico, Jung caracteriza os relatos dos espíritos como emanações do inconsciente; assim, ele identifica todos os enunciados do livro como derivados de conteúdos arquetípicos do inconsciente. Para ele, o que mais importa no livro não são as realidades físicas ou metafísicas que descreve, “mas ‘tão-somente’ a realidade dos dados psíquicos. O problema é o de saber se existe algo que é ‘dado’ de forma subjetiva ou objetiva” (JUNG, 1988, p.531).

Nesta mesma perspectiva, Jung sustenta que “até mesmo os cinco dhyani (concentrações) de Buda são dados psíquicos” (JUNG, 1988, p. 531). Ou seja, os mortos precisam entender, uma vez que não puderam constatar isso em vida, que a fonte de todos os dados está contida neles mesmos, em suas almas. Em linguagem psicológica, isso denota que o homem precisa identificar em si mesmo, em seu inconsciente, todo o potencial para sua auto-libertação; nele está contida a fonte de todos os deuses.

4.2.4 A Ioga e o Ocidente

No Ocidente, por volta da época do Renascimento (século XVI), a prática da ioga e outras doutrinas orientais começam a ser difundidas, mas o novo contexto é completamente distinto do entendimento original. A principal diferença está na separação ocidental entre ciência e religião, o que não ocorria na Índia, por exemplo. Devido a essa interconexão íntima, na prática de ioga estariam contidos elementos tanto filosóficos quanto religiosos (JUNG, 1988).

Posteriormente, no século XIX, com as revoltas protestantes e sua disputa com a Igreja Católica, pode-se observar uma diminuição no número de adeptos de ambas as denominações, o que começa a propiciar o surgimento de novos movimentos religiosos, e as doutrinas orientais começam a assumir um espaço considerável. Há, no entanto, um sincretismo acentuado: as doutrinas orientais incorporam elementos cristãos.

A ascensão desses novos movimentos ganha expressividade, principalmente entre adeptos protestantes, que já questionavam o exclusivismo da Igreja Católica como detentora e divulgadora da salvação. Essas transformações, por um lado, levaram a uma maior autonomia da fé dos indivíduos, devido à eliminação de intermediários no processo de salvação; mas também deixaram, por outro lado, uma lacuna nas respostas prévias sobre Deus e seus desígnios. Essas lacunas geraram uma intensificação da busca de sistemas religiosos – como os orientais – que as suprissem (JUNG, 1988).

Como foi dito, havia no Ocidente a divisão entre religião e ciência, mas esta última tampouco supria a necessidade premente de respostas. Assim, a prática da Ioga e outras doutrinas orientais foram acolhidas no Ocidente como objeto de ciência ou como processo terapêutico. Essa tentativa de conciliação entre ciência e convicções religiosas do ser humano constituiu um movimento ocidental específico, representado principalmente pela teosofia e pela antroposofia.

Nesta direção, Jung (1988) aponta para o conflito entre ciência e religião no Ocidente, cuja origem se deve à separação entre conhecimento e fé - o que não acontece no mundo oriental. Para Jung:

Este conflito existe única e exclusivamente por causa da cisão histórica operada no pensamento europeu. Se não houvesse, de um lado, um impulso psicológico inatural para crer, e do outro, uma fé, igualmente inatural na Ciência, não haveria qualquer razão para este conflito. Seria fácil, então, imaginar um estado em que o indivíduo simplesmente *soubesse* e ao mesmo tempo *acreditasse* naquilo que lhe parecesse provável por estas ou aquelas boas razões. (JUNG, 1988, p.537).

Segundo Jung não há razão para esse conflito, pois é necessário que haja tanto conhecimento como fé para atender às necessidades religiosas do ser humano. Nesse sentido, Jung sustenta que a prática da Ioga consegue atender às expectativas dos dois preceitos, o que explica o crescimento das práticas orientais no Ocidente. “Ela propõe não só um método tão amplamente procurado, como também uma filosofia de inaudita profundidade” (JUNG, 1988, p.538).

Jung atenta para a importância da Ioga para o Ocidente, pois aqui falta uma prática, quer seja religiosa ou filosófica, que possibilite uma disciplina mental / psíquica, uma espécie de higiene psicológica. A Ioga proporciona isso, por possuir um método que engloba tanto a dinâmica corporal quanto a psíquica: por meio de seus exercícios de respiração e concentração, possibilita o surgimento de sentimentos e intuições que transcendem o nível da consciência, entrando assim em contato com o inconsciente. “De fato, nestes exercícios, ela liga o corpo à totalidade do espírito, coisa que se pode ver claramente nos exercícios do prânayâma, onde o prâna é ao mesmo tempo a respiração e a dinâmica universal dos cosmos” (JUNG, 1988, p.538).

No entanto, mesmo que Jung reconheça a Ioga como um meio de representação do conhecimento psíquico, ele afirma que tal prática pode tornar-se inadequada no Ocidente, devido à própria cisão existente entre ciência e religião. A realização total ou a unidade, típicas da concepção iogue, podem se desagregar quando transportadas para o Ocidente, que considera a prática ou somente como religião, ou somente como uma espécie de ginástica respiratória. Dessa forma, mesmo reconhecendo que a prática da Ioga possa proporcionar o autoconhecimento, Jung assegura que sua maior eficácia ocorre apenas no Oriente, seu local de origem. Jung não aconselha ao ocidental, portanto, a prática da Ioga, devido às contradições entre sua cultura e a oriental. Sobre isso, ele discorre:

Graças ao desenvolvimento histórico, o europeu se distanciou de suas raízes, e seu espírito terminou por cindir-se entre fé e saber, da mesma forma que qualquer excesso de natureza psicológica se dissolve nos pares opostos. O europeu precisa retornar, não à natureza, à maneira de Rosseau, mas à *sua natureza*. Sua missão consiste em redescobrir o homem *natural*. Em vez disso, porém, o que ele prefere são sistemas e métodos com os quais possa reprimir o homem natural que atravessa seu caminho, onde quer que esteja. Com toda certeza, ele fará mau uso da ioga, pois sua disposição psíquica é totalmente diversa da do homem oriental. (JUNG, 1988, p. 539-540).

Jung afirma que, para o ocidental, é necessário primeiramente o reconhecimento de si mesmo, é pelo reconhecimento de sua inferioridade que poderá conhecer-se. O que tem sido feito não é aconselhável, já que o europeu tenta ser superior à natureza, ele entende que o conhecimento está na superioridade, tendendo assim a transformar a Ioga em uma técnica para busca da superioridade. Diferentemente do Ocidente a ioga é um instrumento de “higiene psíquica”, é uma prática que busca o conhecimento interior, “o que ela pretende – se não estou enganado – é desprender, libertar definitivamente a consciência de todas as amarras que a ligam ao objeto e ao sujeito”. (JUNG, 1988, p.541). Assim Jung afirma que, já que não se pode libertar o indivíduo do que Ele não reconhece, assim o ocidental deve conhecer primeiro

o sujeito, ou seja, seus aspectos conscientes. Desta maneira a ioga pode ser utilizada como um instrumento de auto-conhecimento para o Ocidente já que é uma prática voltada para a consciência.

Jung atenta para alguns movimentos ocidentais semelhantes à prática da ioga, no que se refere à busca pelo conhecimento da alma. No âmbito religioso, ele destaca a Igreja Católica e os exercícios espirituais por ela propostos; no científico, aponta para a psicanálise freudiana que, por meio da confissão e análise de sonhos, busca o conhecimento do inconsciente; além de seu próprio método, cuja compreensão dos sonhos e do inconsciente o diferencia da teoria de Freud. Para Jung, a psicanálise considera os conteúdos inconscientes como conteúdos conscientes censurados e reprimidos, enquanto, para ele, os conteúdos inconscientes devem ser entendidos como tanto de natureza pessoal quanto coletiva e também prospectiva (criativa). No que se refere à compreensão dos sonhos, Jung afirma que Freud os interpreta de forma redutiva (como conteúdos pessoais reprimidos); enquanto ele os entende de maneira sintética e finalista (há conteúdos no inconsciente relativos ao desenvolvimento da personalidade). Nesse sentido, Jung traça um paralelo entre a psicologia analítica e a ioga:

Este ramo da pesquisa trouxe à luz importantes paralelos com a ioga, especialmente com a Kundalini-ioga e com a simbólica tanto da ioga tântrica do lamaísmo, quanto da ioga taoista da China. Estas formas de ioga e seu rico simbolismo nos forneceram materiais preciosíssimos para a interpretação do inconsciente coletivo. Mas, em princípio, não aplico todos os métodos da ioga, porque nada deve ser imposto ao inconsciente, no Ocidente. O mais das vezes, a consciência é de uma *intensidade* e de uma *exigüidade convulsivas* e por isto não convém acentuá-las ainda mais. Devemos, pelo contrário, tanto quanto possível, ajudar o inconsciente a atingir a consciência, para arrancá-la de seu entorpecimento. Para este fim, utilizo também uma espécie de método de *imaginação ativa* que consiste em ‘training’ especial de desligamento da consciência, para ajudar os conteúdos inconscientes a se expandirem. (JUNG, 1988, p.542-543).

As críticas de Jung à prática da ioga, portanto, não estão relacionadas à realidade espiritual do Oriente, uma vez que ele reconhece o grande valor espiritual desta prática e a identifica como um instrumento eficaz para o conhecimento da alma humana. Sua crítica refere-se à forma como a ioga é absorvida na cultura ocidental, pois, para ele, “a evolução espiritual do Ocidente seguiu caminhos totalmente diversos dos do Oriente, razão pela qual surgiram condições sumamente desfavoráveis para a aplicação da ioga” (JUNG, 1988, p.543).

4.2.5 Prefácio à Obra de Suzuki: A Grande Libertação.

As concepções religiosas do Oriente diferem tanto das do Ocidente que a tradução literal de alguns termos é quase impossível; deste modo, é preferível que alguns termos sejam mantidos no idioma original. Pode-se citar como exemplos a palavra chinesa Tao e a palavra primitiva Kamma, para as quais é muito difícil encontrar termos equivalentes. Para a cultura ocidental, há uma grande dificuldade de compreensão acerca da essência do significado da palavra Zen. Esta, por sua vez, está estreitamente relacionada à palavra satori, que pode ser traduzida por iluminação, ou caminho que leva à iluminação. Não há, portanto, Zen independentemente do satori, este é a razão daquele. Para melhor esclarecer esses significados, Jung discorre sobre as concepções de um professor do Colégio Budista de Tóquio:

Uma vez libertados da falsa concepção de si - mesmo, temos de despertar nossa mais íntima e pura sabedoria divina, chamada pelos mestres do Zen à mente de Buda (mind of Buda) ou Bodhi (o conhecimento pelo qual o indivíduo experimenta a iluminação) ou Prajnã (suprema sabedoria). É a luz divina, o céu interior, a chave de todos os tesouros do espírito, o ponto central do pensamento e da consciência, a fonte de onde brotam a forças e o poder, a sede da bondade, da justiça, da compaixão e da medida de todas as coisas. Quando este conhecimento interior é plenamente despertado, estamos aptos para compreender que cada um de nós se identifica em espírito, essência e natureza com a vida universal ou Buda. (JUNG, 1988, p.545-546).

Na visão do budismo cada ser humano recebe a graça de Buda e, quando alcançada, não existem mais doenças, cóleras ou inveja, pois a essência de Buda provê nossas forças morais, abre os olhos espirituais e conduz ao Nirvana. É nesta perspectiva que o Oriente se expressa sobre o estado de iluminação. Em alguns aspectos, pode-se afirmar que o processo de iluminação aproxima-se de elementos da concepção cristã, embora tais similaridades ainda não sejam suficientes para se alcançar a verdadeira compreensão do Zen. Sobre isso, Jung comenta que: “entre as historietas e a iluminação mística há, em nosso entender, um imenso abismo. A possibilidade de transpô-lo poderá quando muito ser indicada, mas nunca será atingida na prática” (JUNG, 1988, p.546-547).

Para o indivíduo, conforme Jung, a experiência do satori corresponde a algo totalmente inédito, nunca antes vivenciado e indescritível em termos racionais. Por sua intensidade e amplitude, é denominada *mysterium ineffabile* pelos mestres Zen. Em termos comparativos, pode-se traçar um paralelo entre o satori e as experiências de santos e místicos relativas à Santíssima Trindade ou à Mãe Santíssima, embora as diferenças culturais entre

Oriente e Ocidente não permitam uma identificação completa entre essas vivências, subsistindo muitas divergências entre ambas. Para Jung, “Tais coisas são difíceis de aceitar, pois se aproximam do grotesco. Muitas das experiências do satori, porém, não somente raíam pelos limites do grotesco, como são grotescas, parecendo completamente sem sentido” (JUNG, 1988, p.547).

Uma vez que, no Ocidente, as experiências do satori são consideradas grotescas e incompreensíveis, os orientais consideram impossível a um ocidental compartilhar tal vivência. Mas Jung questiona essa posição, descrevendo experiências análogas vividas pelos ocidentais. Os textos Zen revelam que o satori é um processo natural, uma percepção da natureza do si - mesmo (algo que difere do eu), em que é compreendido o Buda total, a totalidade da consciência da vida: é a emancipação da consciência em relação à ilusão do si – mesmo. Para Jung, essas características permitem o estabelecimento de algumas equivalências entre o satori e algumas experiências religiosas ocidentais. Pode-se citar como exemplo a mística do Mestre Eckhart no sermão dos “bem aventurados os pobres de espírito”.

Quando saí de Deus, todas as coisas diziam: Há um Deus! Mas isto não pode fazer-me bem-aventurado, pois juntamente com isso percebo que sou uma simples criatura. Mas é na *ruptura*, quando desejo permanecer pura e simplesmente na vontade de Deus e livre também da sua vontade, de todas as suas obras e do próprio Deus, então é que sou mais do que todas as criaturas, pois não sou nem Deus nem criatura: *sou o que era e o que permanecerei sendo*, agora e para sempre! Então recebo um *impulso* que me eleva acima dos anjos. Este impulso me torna tão rico, que Deus já não pode me satisfazer, mesmo em face do que Ele é como Deus e todas as suas obras divinas, pois nessa ruptura percebo que eu e Deus somos uma e mesma coisa. *Eu sou então o que era*, pois nem cresço nem diminuo; sou um ser imóvel que move todas as coisas. Aqui Deus não habita mais no interior do homem, pois o homem, com sua pobreza, alcançou novamente o que sempre foi e será eternamente. (JUNG, 1988, p.549).

Para Jung, a passagem de Mestre Eckhart descreve uma experiência do satori, uma substituição do eu pelo si-mesmo como uma experiência universal. Dessa forma, ele considera o satori como equivalente a uma manifestação psicológica – abstendo-se de qualquer juízo sobre seu valor metafísico. Para Jung, independentemente da concretude ou não dos conteúdos expressos nas descrições do satori ou de Mestre Eckhart, ambas devem ser consideradas reais enquanto acontecimentos psíquicos, e por isso também relevantes e eficazes. Para Jung (1988, p. 550), “[...] todo conhecimento espiritual é uma imagem e uma imaginação. Se assim não fosse, não haveria consciência nem fenomenalidade da ocorrência. A própria imaginação é também um fato psíquico”. É irrelevante, portanto, julgar reais ou

imaginárias manifestações como a iluminação, pois a imaginação por si mesma é um fator psicológico importante e real para quem a vivencia.

Nesta direção, Jung aponta uma diferença entre o satori e as experiências místicas dos ocidentais: o satori identifica diversos níveis, ou degraus, no desenvolvimento da consciência; já no Ocidente não se consideram níveis de consciência, mas sim um processo de libertação da eguidade da consciência, isto é, um processo de autoconhecimento em que o indivíduo se eleva acima de si mesmo. Conforme Jung:

É daí que resulta a ‘unidade’ do ser, e esta unidade significa um ‘estar-voltado-para-dentro-de –si’. O estar voltado para dentro de si significa ‘que o homem está orientado para dentro de si mesmo, para dentro do próprio coração, de modo que pode sentir e compreender a ação interior e as palavras íntimas de Deus. Esta nova disposição da consciência, surgida da prática religiosa, não se caracteriza pelo fato de que as coisas exteriores não afetam mais a consciência da eguidade da qual se originara uma recíproca vinculação, mas sim pela circunstância de que uma consciência vazia permanece aberta a uma outra influência. Esta ‘outra’ influência não é mais sentida como uma atividade própria, e sim como a atuação de um não-eu que tem a consciência como seu objeto. (JUNG, 1988, p.552).

No entanto, mesmo reconhecendo a existência de movimentos que buscam o processo de transformação no Ocidente, Jung considera que suas tradições religiosas não deram ênfase ao processo de transformação propriamente dito. Inclusive os movimentos que buscaram a transformação do homem, como o proposto por Eckhart e outros místicos, foram condenados pela Igreja Católica. Embora a tradição cristã não as tenha incentivado e desenvolvido, o Ocidente conheceu experiências religiosas de transformação, análogas ao satori oriental.

Apesar de Jung conceber o Zen como um processo de transformação, ele duvida de sua aplicabilidade no Ocidente, pois o satori consiste em uma eliminação da consciência, em um estado de libertação em que o eu (ego) não mais existe, a partir do qual se pode vivenciar um novo nível de consciência: a verdadeira consciência, sem ilusões, a presença do próprio Buda. Já para o Ocidente não há libertação ou transformação sem a existência de um eu, é preciso que o ego assimile os conteúdos inconscientes para, assim, alcançar uma nova consciência, para ocorrer uma transformação em sua personalidade. Não há como a consciência englobar todos os conteúdos do inconsciente, caso isso viesse a acontecer, ocorreria uma desintegração, uma desorientação total da consciência. “Por esta e muitas outras razões não é recomendável, e nem mesmo possível, uma transplantação direta do Zen para as condições ocidentais” (JUNG, 1988, p.560-561).

Nesta direção, Jung indica a prática da psicoterapia no Ocidente como um instrumento capaz de ajudar o ser humano na busca desse novo estado de consciência: através do

confronto entre consciente (ego) e inconsciente, é possível alcançar uma totalidade psíquica. Já no Oriente, esta é alcançada pela abdicação ou supressão do eu, mas isso não significa que Jung desconsidere o Zen e outras práticas orientais de libertação, pois ele entende que a cultura oriental, mais do que qualquer outra, empenhou-se na cura psíquica e busca de harmonia interior. Para ele:

O Zen mostra-nos o quanto o processo de ‘tornar-se um todo’, a integralização, significa para o Oriente. Ocupar-se com os enigmas do Zen poderá, talvez fortalecer a espinha dorsal de algum europeu pusilânime e sem fibra, ou proporcionar-lhe um par de óculos para a sua miopia, a fim de que ele possa, através do ‘obscuro orifício da parede’, ter pelo menos uma rápida visão do mundo da experiência psíquica até então envolto em denso nevoeiro. (JUNG, 1988, p.563)

Assim, Jung assegura que o Ocidente não deve subestimar a profundidade e o valor do Zen; poderá, inclusive, no confronto com este conhecimento, adquirir pressupostos que serão úteis a seu autoconhecimento, ao desenvolvimento da personalidade e ao processo de individuação.

4.2.6 Considerações em Torno da Psicologia da Meditação Oriental

Nas diversas formas de manifestação da espiritualidade do Oriente, seja na arte ou na ioga, reflete-se uma concepção interior da alma, diferente da concepção ocidental. No Ocidente vislumbra-se o exterior, para ele não existe nada no intelecto que não tenha passado anteriormente pelos sentidos. Para o hindu, o pensamento e as formas de arte se manifestam no intelecto, entendido a partir de uma realidade suprassensorial, em um plano metafísico e interior. Já o ocidental compreende as manifestações artísticas e até mesmo as religiosas como exteriores, relativas ao mundo dos sentidos, das paixões humanas, pois dependem apenas daquilo que os olhos podem ver, excluindo-se o restante. “O que o europeu percebe na Índia, em primeiro lugar, é o seu aspecto corporal, físico, contemplado do exterior. Mas isto não é a Índia como o hindu vê; não é a sua realidade” (JUNG, 1988, p.566). Com realidade, o hindu entende algo que atua realmente, que se manifesta, e está ligado à alma. Para o Ocidente, o real é o que está ligado ao mundo dos fenômenos, ao exterior; já para o oriental, este mundo exterior é que constitui uma ilusão, um mundo de aparência, uma espécie de sonho.

Esta diferença de entendimento se expressa também na prática religiosa, cuja manifestação, no europeu, se dá pelo exterior: há um Deus exterior, senhor de todas as coisas. Na Índia, em contrapartida, com a prática da *dhyâna* (concentração) pode-se encontrar a divindade no interior de si mesmo. De acordo com Jung:

Nós cremos na ação; o hindu crê no ser imóvel. A prática de nossa religião consiste na adoração, na veneração e no louvor. Para o hindu, pelo contrário, a prática mais importante é a ioga, a imersão em um estado que chamaríamos de inconsciente, mas ele considera como o mais alto grau de consciência. A ioga é, de um lado, a expressão mais eloqüente do espírito hindu e, do outro, o instrumento de que o indivíduo se utiliza sempre para provocar esse singular estado de espírito. (JUNG, 1988, p.567).

Jung (1988) relata que a ioga consiste em uma imposição de jugo, uma disciplina mental de controle das forças instintivas da alma, descritas como *Kleccas*, as quais prendem o homem ao mundo da ilusão. Jung reconhece as diversas formas de ioga, mas destaca aquela descrita no texto budista *Tratado de Meditação Amitâbha*, segundo o qual a prática de meditação leva o homem ao *Samâdhi*, à absorção total, ao estado de supremo arrebatamento e iluminação, no qual todas as conexões cósmicas são reunidas no indivíduo, que se encontra então com Buda em seu próprio interior. Sobre isso Jung relata:

[...] Aqueles que praticarem esta meditação, renascerão depois da morte, em um outro país, na presença de Buda, e alcançarão o espírito de renúncia, graças ao qual enfrentarão todas as consequências que virão depois disto. É por isso que todos aqueles que possuem a sabedoria deveriam concentrar seu pensamento em uma cuidadosa meditação sobre este Buda Amitâyus. Diz-se que aqueles que praticam esta meditação não viverão mais em um estado embrionário, mas terão acesso a essas ‘regiões maravilhosas e magníficas dos budas’. (JUNG, 1988, p.570-571).

As regiões do Buda podem ser atribuídas ao conhecimento do Buda, e no âmbito psicológico podem ser entendidas como resultado da ação da psique de quem pratica a meditação da ioga, são uma manifestação do inconsciente do indivíduo. “Não é somente a forma de Buda que brota da ‘própria consciência e dos próprios pensamentos’: a *alma* que produz estas imagens e estes pensamentos é o próprio Buda” (JUNG, 1988, p.574). No texto, Buda aparece sentado no centro da flor de lótus, onde acolhe todos os sentimentos do indivíduo, ele representa o verdadeiro meditador ou o si-mesmo verdadeiro do meditador; constitui, assim, a verdadeira consciência, resultado do processo de libertação da consciência cega do ego e do mundo de ilusões do eu.

Dessa forma, Jung sustenta que, para compreendermos o espírito do Oriente, precisamos identificar algumas de suas particularidades. Por exemplo, não é o budismo que educa a alma hindu, mas sim a ioga, pois o budismo é fruto da ioga, que é mais antiga do que a reforma de Buda. Assim, é com esse discernimento que o homem ocidental poderá

compreender a arte, a filosofia, e a ética dos hindus, ou seja, a partir de dentro, e não de fora. Com base nessa compreensão, Jung afirma:

Se quisermos de fato entender a ioga, só poderemos fazê-lo à maneira européia. É verdade que entendemos muita coisa com o coração, mas também nesse caso nossa mente tem dificuldade em acompanhar de perto a formulação intelectual e exprimir adequadamente aquilo que entende. Não há dúvida de que há uma maneira de compreender com o cérebro e, em particular, com o intelecto científico. Mas neste caso muitas vezes o coração fica de fora. Por isso é que devemos deixar ora isto ora aquilo à benévola colaboração do público. Procuremos portanto, em primeiro lugar, compreender ou construir com o cérebro aquela ponte oculta que nos levará a ioga à compreensão ocidental. (JUNG, 1988, p.576).

No entanto, mesmo que esses símbolos sejam bastante representativos para ambas as culturas, há uma diferença de concepção entre o ocidental e o oriental. O primeiro busca a exaltação, elevar-se a acima do mundo, enquanto o segundo prima pela imersão nas profundezas da natureza mãe. Contudo, “da mesma forma que o sol e a água são fontes da vida física, assim também exprimem, como símbolos, o mistério essencial da vida do inconsciente” (JUNG, 1988, p.577).

Uma meditação sobre o sol e a água evocará estas e outras relações de sentido, que levarão o contemplador gradualmente do plano inicial das aparências externas para o plano de fundo das realidades ou, em outras palavras, para o sentido espiritual dos objetos de sua meditação que se acha por trás dessas aparências. Com isto ele se transfere para a esfera do psíquico, onde o sol e água são despidos de sua objetividade física e conseqüentemente, transformados em símbolos de certos conteúdos psíquicos ou em imagens da fonte da vida dentro da própria alma. (JUNG, 1988, p.576).

Nesta direção é que Jung chama atenção para a prática da ioga pelo ocidental, pois este apreenderia de forma diversa os conteúdos inconscientes. Como exemplos, Jung cita a ioga e os exercícios espirituais de Inácio de Loyola: tanto um método quanto outro proporciona a quem os utiliza uma apreensão do inconsciente pessoal, do conteúdo escuro da alma. Assim, para aqueles que são iniciados em tais práticas, elas poderão ser úteis na busca de compreensão das camadas inferiores da psique (inconsciente coletivo), mas para aqueles que não são iniciados, utilizar de tais técnicas pode ser muito prejudicial, pois elas pretendem o contato com inconsciente de forma direta. Nesse sentido, Jung não indica a utilização da ioga no Ocidente, pois, através dela, busca-se o contato com o lado sombrio da alma, o que pode causar danos à psique do ocidental não acostumado à imersão no interior da alma.

Contudo, Jung relata que o Ocidente desenvolveu um modelo semelhante à ioga, chamado psicologia do inconsciente. Como a ioga, busca a apreensão da alma sem a ilusão da

consciência, reconhece uma consciência por detrás da ilusão do ego, busca o “Buda” que está no centro do próprio indivíduo. Jung relata que, com a psicologia analítica, o mundo ocidental também avançou na busca da verdadeira consciência que está por detrás do inconsciente pessoal. Ela constitui uma camada coletiva do ser humano, que ele designou como inconsciente coletivo. Assim Jung escreve que:

Psicologicamente, isto quer dizer que, por trás e debaixo do mundo das fantasias, surge uma camada ainda mais profunda do inconsciente que, ao contrário da desordem caótica das Kleccas, é de uma ordem e de uma harmonia insuperáveis, e que, ao invés da *multiplicidade* daquelas, representa a *unidade* universal do ‘mandala do bodhi’, o círculo mágico da iluminação. (JUNG, 1988, p.579).

De forma semelhante ao ocidente, em que é o mandala³⁷ do *bhodi* que representa o centro e a unidade universal, Jung identificou na psicologia do inconsciente (por meio de suas pesquisas empíricas no tratamento psíquico, nas quais alguns pacientes manifestavam espontaneamente, por meio de sonhos ou desenhos, mandalas que proporcionavam a eles um ordenamento psíquico) um símbolo que possui características que se aproximam dos preceitos da ioga: um círculo cuja representação é um símbolo central, o qual ele denominou mandala. Tanto nas tradições orientais quanto na ocidental, os símbolos do mandala são centrais, possuem uma especificidade importante na cultura e nas religiões. Na tradição hindu, por exemplo, Buda aparece no centro da flor de lótus e, na tradição cristã, Cristo está no centro do círculo, representando a totalidade para o cristão. No entanto, mesmo identificando a importância do símbolo do mandala tanto no Oriente quanto no Ocidente, Jung descreve particularidades que os diferenciam. Deste modo, ele afirma que:

Existe uma diferença muito sutil, mas enorme, entre o mandala cristão e o mandala budista. O cristão jamais dirá em sua contemplação: Eu sou Cristo; pelo contrário, confessará, como Paulo: ‘Eu vivo, mas já não sou eu, é Cristo que vive em mim’ (Gl 2,20). Mas nosso sūtra afirma: ‘Saberás que *tu* é que és Buda’. No fundo, estas duas confissões são idênticas, visto que o budista atinge este conhecimento quando se torna ‘anâtman’, isto é, sem o si - mesmo; mas há uma grande diferença na formulação: o cristão ‘alcança’ a sua meta em Cristo, ao passo que o budista se reconhece como Buda. O cristão parte justamente do mundo transitório do eu, enquanto o budista se apóia ainda no fundamento eterno da natureza interior cuja união com a divindade ou com a essência universal encontramos também em outras confissões hindus. (JUNG, 1988, p.581).

³⁷ Sobre o mandala remeto ao leitor o livro *O Segredo da flor de Ouro* em que Jung explicita melhor a especificidade do mandala, e a semelhança e características do mandala hindu (oriental) do cristão (ocidental).

4.2.7 O Santo Hindu

Neste texto, Jung relata sua viagem à Índia e a conversa que teve com Zimmer a respeito do Shri Ramana. Ele descreve que não visitou este santo (palavra ocidental que mais se aproxima da particularidade deste homem para os hindus), mas que, pela descrição de Zimmer e pela repercussão do Ramana na Índia, pôde considerá-lo como um verdadeiro “hominum homo”, isto é, o “filho do homem”. Para Jung, os ensinamentos deste “santo” refletem uma Índia mais pura, uma reflexão do oriental sem influências de outras culturas.

Para Jung, o Shri Ramana é a “encarnação” ou a representação da Índia “é o drama do ahamkâra (a ‘formação do ego’ ou da consciência do eu) em sua oposição e em sua indissolúvel união com o âtmam (o si - mesmo ou o non-ego)” (JUNG, 1988, p.585). O âtmam, para o hindu, é o verdadeiro eu, é o si - mesmo que é o verdadeiro sujeito do indivíduo; é a verdadeira fonte do eu (consciência), cuja aspiração é apropriar-se das características do si - mesmo, pois o eu tem a percepção de que é o centro da vida e tende a opor-se ao si - mesmo.

Este conflito também é constatado pelo ocidental na relação entre o eu e o si - mesmo, também representada pela relação entre homem e Deus. Tanto o ocidental quanto o oriental assumem que os termos Deus, âtmam e si - mesmo são sinônimos; há, no entanto, uma diferença entre o europeu e o hindu. Para o primeiro, a relação entre homem e Deus está expressa nos termos eu e si - mesmo, já para o segundo a relação do homem com o âtmam é representada por eu e não-eu. Para Jung, esse entendimento pode levar à passagem do plano metafísico ao psicológico.

Em termos psicológicos, o europeu e o hindu identificam o si-mesmo a Deus e a âtmam, respectivamente, mas Jung destaca as particularidades de cada concepção. O hindu compreende o si-mesmo com igual a Deus, pois “é evidente que o si - mesmo não se distingue de Deus, como fonte psíquica, e que o homem, por se achar em seu si - mesmo, não apenas está contido em Deus, como também é o próprio Deus” (JUNG, 1988, p.586). Já o europeu não é capaz de igualar o si-mesmo a Deus, mas apenas identificá-lo como análogo ao deus metafísico, podendo então ser concebido como a *imago* de Deus (conforme apresentado no capítulo anterior), isto é, uma representação psicológica de Deus. Assim, com o intuito de esclarecer as similaridades e particularidades entre Ocidente e Oriente, Jung escreve:

Se o considerarmos como compêndio da totalidade psíquica (isto é, como a totalidade constituída pela consciência e pelo inconsciente), o si - mesmo representa, de fato, um dos escopos da evolução psíquica, e isto independentemente de

quaisquer opiniões ou expectativas conscientes. Ele representa o conteúdo de um processo que, em geral, se desenrola até mesmo fora da esfera da consciência e só revela sua presença por uma espécie de ação à distância sobre esta última. Uma atitude crítica no confronto com este processo natural permite-nos levantar questões que a fórmula si - mesmo = Deus a rigor exclui de antemão. Esta fórmula mostra-nos que o motivo religioso ético inequívoco é a dissolução do eu no âtman, tal qual o vemos exemplificado na vida e no pensamento de Shri Ramana. É evidente que isto também vale para a mística cristã que, em última análise, só se distingue da filosofia oriental por adotar uma terminologia diferente. Uma consequência inevitável que daí resulta é a supressão do homem físico e psíquico (do corpo vivo e do ahamkâra), em favor do homem pneumático³⁸. Shri Ramana, por exemplo, chama seu corpo de ‘este cepo aí’. O ponto de vista cristão, ao invés disto, e levando em consideração a natureza complexa da experiência (emoção + interpretação), não retira à consciência do eu a importância de sua função, sabendo claramente que sem ahamkâra não haveria ninguém para conhecer tal acontecimento. Sem o eu pessoal do maharshi que, como nos mostra a experiência, ocorre juntamente com o seu ‘cepo’ (=corpo) que lhe é inerente, nunca teria existido um Shri Ramana.”. (JUNG, 1988, p.558).

Jung aponta para a necessidade de integração do homem físico e psíquico, ou seja, uma integração do eu com o si - mesmo, pois a partir do confronto entre ambos é possível uma transformação, uma nova consciência, já que o si - mesmo possui um caráter finalístico, voltado à realização plena do ser humano. “Na verdade, isto significa que, à parte alguns casos excepcionais, a entelúquia do si - mesmo consiste em uma série longa e interminável de compromissos na qual o eu e o si - mesmo se contrabalançam faticosamente para que tudo corra bem” (JUNG, 1988, p.589).

Para Jung, a filosofia oriental, com sua atitude introvertida, mais do que qualquer outra, explorou minuciosamente a relação entre o eu e o si – mesmo. Um exemplo disso é a ênfase concedida às experiências de Ramakrishna e Shri Ramana, cujos ensinamentos religiosos abordaram a busca por libertação espiritual e pela união entre homem e cosmos. Com isso, proporcionaram as experiências da profundidade do ser humano, de seus aspectos inconscientes e seu desenvolvimento espiritual e psíquico. Sobre a dimensão do ensinamento que a cultura oriental trouxe à humanidade, Jung afirma:

É justamente por isto que a sabedoria e a mística do Oriente têm tanta coisa a dizer-nos, embora falem uma linguagem própria e impossível de ser imitada. Elas devem lembrar-nos aquilo que temos de semelhante em nossa cultura mas que já esquecemos, e dirigir nossa atenção para o destino de nosso homem interior. A vida e os ensinamentos de Shri Ramana são importantes não somente para o hindu como também para o homem ocidental. Não se trata de um mero ‘document humain’, mas de uma mensagem e de uma advertência ao gênero humano ameaçado de se perder no caos de sua inconsciência e falta de controle. Por isto talvez, e se o entendermos numa perspectiva mais profunda, não terá sido por mero acaso que o último livro de

³⁸ No livro *Psicologia e Alquimia* (1994) Jung aborda a renúncia aos aspectos físicos e psíquicos em favor do homem pneumático, apontando para o entendimento dos alquimistas de união dos opostos, para a busca da totalidade, ou seja, materialização do espírito, e espiritualização da matéria.

Heinrich Zimmer nos transmite, quase como testamento, a biografia de um moderno profeta hindu, que ilustra de forma tão incisiva o problema da transformação psíquica”. (JUNG, 1988, p.591).

4.3 Diferenças e similaridades entre o pensamento de Jung e Oriente

No tópico anterior abordamos a visão de Jung em relação ao Oriente, na qual expõe tanto diferenças quanto similaridades entre sua psicologia e as tradições orientais. A seguir serão abordados alguns autores que se atêm mais detalhadamente sobre o tema das convergências e divergências entre a psicologia analítica e as concepções orientais.

Primeiramente, Polly Young-Eisendrath apresenta, em seu artigo intitulado *O diálogo entre Jung e o budismo: um ajuste* (EISENDRATH; DAWSON, 2011), similaridades e diferenças significativas entre a psicologia junguiana e o budismo. Alguns pontos importantes tratados no artigo são a ideia de um não self e a visão equivocada de Jung a respeito da prática do budismo por ocidentais.

Eisendrath relata que, a partir de sua prática de mais de trinta anos tanto como psicoterapeuta junguiana e praticante da meditação budista, identifica na psicologia de Jung uma possibilidade de não self no desenvolvimento humano, como no budismo. Entrementes, o mestre zen japonês Masao Abe sustenta em um artigo que a psicologia do self de Jung se diferencia da prática zen, pois depende de uma crença em um self essencial e duradouro, enquanto o budismo não admite tal concepção. Sobre isso ele afirma: “Em Jung, o ego não é mais idêntico à totalidade do indivíduo, mas é uma substância limitada [...]. Se essa relativização [...] fosse reforçada [...] poderia abrir caminho para realização do não self. Mas Jung mantém [...] a posição do self enquanto personalidade total baseada no inconsciente coletivo” (MECKEL; MORE, apud EISENDRATH; DAWSON, 2011, p. 336).

Eisendrath (2011) discorda da afirmação do mestre zen, admitindo que seja possível considerar a teoria do self de Jung sem identificá-lo a uma essência ou totalidade duradoura. Deste modo, Eisendrath assevera:

Se o *self* é entendido como uma função ou propriedade emergente de uma pessoa, e não como uma coisa, então, outros conceitos junguianos – como complexo, individuação *unus mundus* (unicidade da experiência) e o inconsciente coletivo (ambiente inconsciente interpessoal compartilhado com os outros) – podem também ser interpretados em um contexto de uma psicologia construtivista epistemologicamente correspondente às teorias e práticas budistas. (EISENDRATH; DAWSON, 2011, p. 336).

Para Eisendrath há indícios da realização do não self no pensamento de Jung, tanto que, em comentários que ele faz sobre textos budistas, despontam características do não self. Como, por exemplo, em *Memórias sonhos e reflexões*:

Quando Lao- tse diz: ‘Tudo está claro, apenas eu estou nublado’ expressa o meu sentimento agora na velhice [...] No entanto, há muitas coisas que me preenchem: plantas, animais, nuvens, o dia e a noite, e o eterno no homem. Quanto mais inseguro me sinto sobre mim mesmo, mais nasce em mim um sentimento de empatia com todas as coisas. De fato, é como se a alienação que por tanto tempo me separou do mundo tivesse sido transferida ao meu próprio mundo interior, revelando-me uma estranheza inesperada comigo mesmo. (JUNG apud EISENDRATH; DAWSON, 2011, p. 337).

Segundo Eisendrath (2011), a passagem acima reflete uma realização do não self, pois indica uma não substancialidade do self inconsciente e também do ego consciente. Dessa forma, ela destaca a importância do não self, pois este, “no sujeito individual, refere-se à ausência de fronteiras subjetivas percebidas no nível do self arquetípico (coerência, continuidade, agência e apego) em presença de uma percepção consciente e atenciosa” (EISENDRATH; DAWSON, 2011, p. 337).

As características descritas acima se assemelham à prática da meditação budista, cuja intenção é ajudar a focar a ausência de fronteiras, permitindo a superação das carências, lacunas e divisões entre o “fora” e o “dentro”. Assim, não há divisão entre o indivíduo e seu mundo, pois tudo está envolvido em si mesmo; é o termo pali do *Anatta* ou *Anatman*, para o qual todas as coisas – inclusive nós mesmos – e todos os momentos dependem de um contexto que abrange os outros. “Por causa da nossa forte tendência em criar um self separado (que preservamos por meio de um complexo de ego), não conseguimos perceber o *Anatta* por trás das circunstâncias mais comuns da nossa vida” (EISENDRATH; DAWSON, 2011, p.338).

Para Eisendrath, a partir do reconhecimento do não self o ser humano vive uma relação de interdependência, uma relação de teias de relacionamento. Assim, ela entende que o budismo proporciona este estado de integração do homem a seu todo: a busca do reconhecimento do não self do *Anatta* em todas as coisas. Deste modo, diferentemente do mestre zen Masao Abe, para o qual a psicologia de Jung difere da prática do zen budismo por acreditar em um self essencial e duradouro, Eisendrath afirma: “Para mim, a psicologia de Jung combina com as minhas tentativas de usar o não *self* para atingir uma nova percepção da realidade intersubjetiva” (EISENDRATH; DAWSON, 2011, p.340). Assim, Eisendrath reconhece a convergência entre budismo e psicologia junguiana na possibilidade do não self.

Outro aspecto que Eisendrath (2011) aborda em seu artigo é acerca do comentário que Jung tece sobre a prática do budismo por ocidentais. Eis o que Jung propõe na introdução de um livro de Suzuki:

Apesar do grande valor do zen-budismo para a compreensão do processo de transformação religiosa, a sua prática nos povos ocidentais é muito problemática. O ocidente carece da educação mental necessária para o zen. Quem de nós depositaria tamanha confiança implícita em um mestre superior e seus caminhos incompreensíveis? (MECKEL; MOORE, apud EISENDRATH; DAWSON, 2011, p.341).

Eisendrath assevera que o comentário de Jung é antiquado e fora da realidade, e também destaca alguns equívocos de Jung. Ela afirma, por exemplo, que, embora fosse pioneiro na proposta de diálogo entre a psicologia ocidental e o budismo, Jung desconhecia seus ensinamentos ao acreditar que eles levavam o indivíduo somente a experiências transcendentais ou os isolava de outras pessoas e do mundo. Segundo Eisendrath, as práticas budistas também podem conduzir as experiências do dia-a-dia, pois “seus métodos têm o intuito de nos tornar extremamente atenciosos à realidade que compartilhamos e em que habitamos; não querem nos levar as experiências luminosas ou ao isolamento dos outros” (EISENDRATH; DAWSON, 2011, p.341).

Outro equívoco que Eisendrath identifica em Jung reside na afirmação de que no caminho budista há uma confiança em “mestres superiores”. Ela lembra que o próprio Buda buscou – seguido dos outros mestres budistas – tentar ajudar os discípulos a se tornarem “lâmpadas para si mesmos” (EISENDRATH; DAWSON, 2011, p.338). Isso significa que os discípulos não devem depositar em seus mestres a fonte do autoconhecimento, mas buscarem-na em si mesmos através da responsabilidade e compaixão diante de si e do mundo.

Buscando ainda identificar semelhanças e diferenças entre o pensamento junguiano e as práticas orientais, pode-se destacar Radmila Moacanin (1986), que no livro *A psicologia de Jung e o budismo tibetano: caminhos ocidentais e orientais para o coração* enfatiza a possibilidade de diálogo entre as duas vertentes. Mesmo considerando as diferenças entre os modelos junguiano e oriental, devidas às particularidades de perspectivas teóricas, épocas e culturas, admite a existência de muitas afinidades entre os dois sistemas.

Moacanin (1986) destaca pontos importantes, tais como: o consciente e o inconsciente, a transformação espiritual, a união dos opostos, o caminho do meio e o Madhyamika, Ego e Não-Ego. Esses pontos aproximam ou afastam a psicologia junguiana e as concepções orientais e, mais especificamente, o budismo tântrico.

Os conceitos de consciência e inconsciência no sistema junguiano e no oriente, mais especificamente no budismo, possuem algumas conotações específicas, o que pode gerar alguns mal-entendidos ou distorções. Por exemplo, a confusão ou a identificação que alguns operam dos conceitos de Jung aos de Freud. Os que não conhecem a psicologia analítica podem facilmente considerar alguns de seus conceitos como equivalentes aos da psicanálise freudiana (MOACANIM, 1986).

Para Jung, consciente e inconsciente possuem importância igual no desenvolvimento psíquico. No entanto, o consciente emerge do inconsciente, ou seja, nasce do inconsciente. Muitas vezes, Jung classificou o consciente como ego, pois o ego seria o centro da consciência. Nas palavras de Jung, “A consciência necessita de um centro, um ego para o qual algo é consciente. Não conhecemos nenhum outro tipo de consciência, nem somos capazes de imaginar uma consciência sem ego. Não pode haver consciência se não existir alguém para dizer. ‘Eu sou consciente’” (JUNG, 1988, apud MOACANIM, 1986, p.88).

Por outro lado, Jung fala a respeito de outra consciência, uma consciência superior que é mais profunda, que está ligada ao âmbito transpessoal. Essa consciência superior Jung atribui ao inconsciente, mais especificamente ao inconsciente coletivo e ao self. Segundo Jung, o inconsciente possui uma sabedoria ou conhecimento acerca dos conteúdos futuros da psique consciente, e seu principal intuito é promover o desenvolvimento da esfera da consciência, isto é, promover a individuação. Sobre isso, Moacanim afirma que:

Pode-se conceber o inconsciente como uma casa do tesouro, fonte de todas as inspirações, criatividade e sabedoria. Como sistema psíquico autônomo, que fala a linguagem dos símbolos, um de seus papéis é corrigir as tendências da mente consciente e compensar sua unilateralidade com uma percepção mais ampla, imaginativa, não-racional, que restaure o equilíbrio e revele um sentido mais abrangente. Os motivos inconscientes são muitas vezes mais sábios e mais objetivos do que o pensamento consciente. Por isso o inconsciente pode ser um guia inestimável, mostrando o caminho do destino verdadeiro da pessoa, destino verdadeiro para o eu da pessoa, e não falsificado pelos conceitos da mente consciente. (MOACANIM, 1986, p. 89-90).

Pode-se então caracterizar o inconsciente, principalmente o inconsciente coletivo, como uma espécie de consciência superior, no sentido de uma consciência mais ampla e profunda. Já de acordo com o budismo tibetano, quando a consciência é esclarecida, se livra das projeções, torna-se consciência pura e raiz da felicidade e da libertação, constituindo assim o estado mais elevado da consciência, descrito como luz límpida. Na busca por comparar o conceito budista de mente iluminada como o inconsciente coletivo ou consciência

superior, Moacanim (1986) evidencia grandes obstáculos, pois estes conceitos possuem muitos aspectos diferentes e pertencem a categorias distintas: filosóficas e metafísicas (conceitos budistas), por um lado, e psicológicas (modelo junguiano), por outro. Sobre essas distinções, Moacanim afirma:

No entanto, em ambos os sistemas, de Jung ou do Budismo, essas categorias representam apenas o conhecimento abstrato, e não expressam nem podem expressar a experiência profunda, que é a meta de ambos, ou seja, a transformação individual, alcançada transcendendo-se a existência mundana, e chegando-se assim à libertação ou auto-realização. Nesse momento de transcendência, deixa o conhecimento indescritível, direto, imediato, além das palavras e pensamentos, a experiência do vazio (*sunyata*), o numinoso, o *self*, unidade do homem e de Deus. (MOACANIM, 1986, p.91).

De acordo com Moacanim, nos escritos de Jung, principalmente em *Os sete sermões aos mortos*³⁹ – texto que relata um confronto com o inconsciente –, são retratados elementos do pensamento budista, como o vazio e a plenitude. Jung afirma, por exemplo, que “o nada é o mesmo que a plenitude. No infinito o pleno não é melhor do que o vazio. O nada é ao mesmo tempo vazio e pleno... Uma coisa que é infinita e eterna não tem qualidade, porque tem todas as qualidades” (JUNG, 1988 apud MOACANIM, 1986, p.92). Moacanim destaca que Jung chama o nada ou a plenitude de *pleroma*, identificando-o ao conceito budista de vazio⁴⁰.

Outro aspecto que Moacanim (1986) expõe em seu livro é a característica da transformação espiritual. Para ela, tanto a psicologia junguiana como o budismo tibetano entendem que o objetivo final é a transformação espiritual. Para Jung, a transformação espiritual é a autorrealização, é o desenvolvimento psicológico do ser humano, a busca pela plenitude; já para o budismo, é o estado de Buda ou a iluminação, que é a natureza suprema do homem, a busca pela libertação. Tanto para Jung quanto para o budismo, a transformação espiritual exige uma longa caminhada, mas esta, para Jung, é interminável, ocorrendo por toda a vida. Já para o budismo a caminhada pode ter um fim, é possível alcançar ainda nesta vida a iluminação, a partir do momento em que o indivíduo se reconhece no estado de Buda e torna-se capaz de eliminar as falsas ilusões e projeções do ego, reconhecendo então em si mesmo a capacidade de libertação.

³⁹ Consultar o texto “Os Sete Sermões aos Mortos” nos livros *A gnose de Jung e os Sete Sermões aos mortos* (1995) e *Memórias, sonhos e reflexões* (1975).

⁴⁰ Segundo Moacanim (1986), Jung escreve o texto “Os sete sermões aos mortos” numa época em que ainda não conhecia as tradições Orientais.

Moacanim relata ainda que, para o budismo tântrico, quando o ser humano se reconhece no estado de Buda, abre-se para a possibilidade de que cada ser contenha em si o universo todo. “Todas as terras de Buda e os próprios Budas se manifestam em meu próprio ser...” (MOACANIM, 1986, p.95). Para ela, essa afirmação retrata o entendimento de Jung de que o macrocosmo se manifesta no microcosmo da psique humana, de que “o inconsciente coletivo é o reino da psique onde predomina a não-dualidade, mas que, como o sunyata, contém o princípio da potencialidade sem limites. Assim, para Jung, os princípios do universo refletem-se na psique” (MOACANIM, 1986, p.95).

A descrição acima abre caminho para a perspectiva da união dos opostos e reconhecimento das polaridades, identificada tanto no budismo tântrico quanto na psicologia junguiana. Na concepção tântrica, esse reconhecimento das polaridades se dá pela união das energias masculina e feminina, da matéria e espírito⁴¹; a sabedoria, que é o princípio discriminador e unificador, é personificada por Manjushri (o Buda da sabedoria). De forma semelhante à tradição oriental, a psicologia analítica identifica a polaridade em que o par básico de opostos é representado por consciente e inconsciente. Em nível cosmológico, o primeiro representa a criatura, o individual; e o último representa o pleroma, o universal, o todo (MOACANIM, 1986).

No âmbito psicológico pode-se afirmar, portanto, que o princípio dos opostos assume grande importância. Para Jung, a psique é dinâmica, constitui um sistema autorregulador em que consciente e inconsciente se completam mutuamente. Essa complementaridade ou união de opostos leva o indivíduo a um nível mais elevado de consciência (consciência superior), pois somente pela dissolução do conflito entre os opostos pode-se chegar à plenitude. O indivíduo torna-se então pleno e se estabelece no caminho da individuação (MOACANIM, 1986).

Na concepção budista, pode-se considerar que a individuação assemelha-se ao que Buda descreveu como caminho do meio e Madhyamika, isto é, a busca do indivíduo pela iluminação, pela plenitude em si próprio, a partir da união dos opostos: masculino-feminino, matéria-espírito, para o budismo; e consciente-inconsciente para a psicologia de Jung.

No entanto, mesmo que haja semelhança entre o modelo tântrico e a psicologia junguiana, é importante entender que há também diferenças significativas em relação à busca do autoconhecimento, libertação ou estado de plenitude. O primeiro identifica que, para

⁴¹ Também pode ser visto a união das polaridades masculino-feminino, matéria-espírito, na concepção alquímica, na psicologia analítica e na gnose. A respeito da união das polaridades, consultar os livros *Psicologia e Alquimia* (JUNG, 1994) e *A Gnose de Jung e os Setes sermões aos Mortos* (Hoeler, 1995).

atingir a luz plena, o maior obstáculo é o ego, que a tradição budista identifica como sendo uma visão equivocada que o indivíduo tem de si: são as falsas ilusões que estão entre o indivíduo e o resto do mundo. Assim, para que se atinja esse estado, é preciso encontrar a natureza do não-ego, que não é a simples eliminação do ego, mas sim da falsa visão do ego (MOACANIM, 1986).

Na mesma direção que o Budismo, Jung caracteriza o ego como cheio de distorções e projeções que atrapalham o desenvolvimento psíquico, as quais precisam ser eliminadas em favor da plenitude psíquica representada pelo self. No entanto, diferentemente do budismo, a psicologia analítica entende que o self inclui o ego, já o modelo budista não concede espaço ao ego no processo de iluminação. Desta maneira, Moacanim descreve:

No processo de individuação não se destrói o ego; o que se faz é subordiná-lo ao *self*. O ego deixa de ser o centro da personalidade; o *self*, a mandala que une todos os opostos, é o seu centro. O que se dissolve é o ego enfatado, concreto, empenhado em seus propósitos egoístas e exclusivistas, submisso a seus próprios impulsos. O ego individualizado, em relação com o *Self*, não só é necessário para o andamento adequado daquilo que os budistas mencionam como nível mundano da realidade; é ainda de importância crucial no encontro com o transpessoal, a fim de preservar a integridade da psique. (MOACANIM, 1986, p.99).

Assim, é necessário entender que, mesmo que haja algumas diferenças entre a psicologia analítica e as tradições orientais, Moacanim sustenta que Jung aproxima-se mais das tradições orientais que das ocidentais. Segundo ela, mesmo que os conceitos da psicologia analítica possuam particularidades em relação às tradições orientais, as similaridades superam as divergências. Ambas pretendem o autoconhecimento, o processo de transformação no qual o indivíduo seja capaz de encontrar em si os elementos para seu desenvolvimento psíquico, ou sua iluminação pessoal.

5 CONCLUSÃO

Após discorrer sobre a concepção de Jung relativa tanto ao Ocidente quanto ao Oriente e sobre as perspectivas que influenciaram o desenvolvimento de sua psicologia da religião ocidental e oriental, foi possível responder a alguns questionamentos e verificar algumas hipóteses iniciais que norteavam este trabalho, tais como: a) *De que maneira o Círculo de Eranos influenciou Jung em sua concepção psicológica da religião ocidental e oriental?* b) *É possível identificar a proposta de Eranos de integração entre Ocidente e Oriente na obra de Jung?*

As repostas verificadas a essas perguntas foram: a) *Sim, Jung recebeu fortes influências do Círculo de Eranos em seu entendimento da religião ocidental e oriental.* b) *Foi possível perceber, em seu trabalho, a proposta de Eranos da busca pela integração das culturas ocidental e oriental, pela ligação do racional-patriarcal do Ocidente com o irracional-matriarcal do Oriente.*

Foi possível verificar que, desde a infância, Jung atentava para as experiências religiosas. Em sua biografia, apresentada no livro *Memórias Sonhos e Reflexões* (1975), afirma que buscava se apoiar em experiências que lhe proporcionassem um ordenamento ao estado de confusão psíquica que vivenciava durante sua infância.

Após a conclusão do curso de medicina, Jung vai trabalhar em laboratório como médico auxiliar no hospital de Burgholzli e, posteriormente, se dedica à psicanálise e entabula envolvimento com Freud. Interessou-se também por fenômenos ocultos, como parapsicologia, curas pela fé e outros meios de aplicação da psicologia. Esse interesse proporcionou-lhe o encontro com William James e a identificação de alguns pontos em comum com ele. Tanto Jung quanto James concordavam sobre a importância do fator religioso da psique na própria definição de religião. O interesse de ambos estava na religião pessoal, e não na religião enquanto instituição, pois entendiam o fator religioso como algo intrínseco à psique do indivíduo, não racional e subjacente às diversas manifestações e instituições religiosas.

Dessa forma, após o contato com James, Jung desenvolveu pesquisas a respeito do inconsciente e identificou a problemática religiosa como central para a compreensão do desenvolvimento psíquico do ser humano. Jung encontrou em Eranos, portanto, a possibilidade de dialogar com outros autores, como Otto, Eliade e Zimmer. A participação no círculo de Eranos foi decisiva, pois permeou o entendimento de Jung acerca da religião, da busca pelo irracional, do simbolismo religioso, da concepção do símbolo, e da busca por ligar as culturas ocidental e oriental.

As discussões em Eranos foram marcadas pela luta contra o espírito racional do começo do século XX. Com a busca pelas representações do irracional, pesquisadores tinham interesse na aproximação cultural entre Ocidente e Oriente, sendo que as pesquisas interdisciplinares tinham em comum compensar a unilateralidade da razão. As explanações de Jung representaram a ala da psicologia em Eranos e, por meio de sua linguagem, conseguiu empreender uma conjunção do simbólico-mítico (inconsciente) com o terminológico científico (consciente).

Verificou-se também a perspectiva de Otto sobre a religião ou, mais especificamente, o que ele descreve como sentimento religioso e os conceitos de sagrado e numinoso. Posteriormente, observou-se também a influência que Eranos exerceu em Mircea Eliade. Assim, parte-se do pressuposto de que Otto, Eliade e Jung compartilharam as propostas de Eranos referentes à importância do irracional e do mito e à consideração do homem como essencialmente religioso devido à prevalência do simbolismo nas diversas culturas.

O entendimento de Jung identifica-se com o de Otto em relação a conceitos importantes, como o numinoso e o aspecto *sui generis* da religião como fator irracional e psicológico da experiência humana. Jung aborda a religião e as experiências religiosas como experiências psíquicas reais, ou seja, experiências psíquicas dos arquétipos, que possuem aspecto numinoso, constituinte das religiões e presente em diversas experiências da humanidade. Deste modo, Jung identificou que a constituição das religiões surge das experiências humanas.

Nesta mesma direção, pode-se dizer que as concepções de Otto descritas no livro *O Sagrado* (2007) influenciaram tanto Jung quanto Eliade. A influência de Otto veio se confirmar em Eranos, pois Jung e Eliade compreenderam o sagrado a partir de sua concepção de numinoso. No entanto, Eliade identificou nas hierofanias as manifestações do sagrado; já Jung se apropriou da concepção de numinoso atribuindo-a como característica dos arquétipos.

Pode-se dizer que o círculo de Eranos marca a especificidade do pensamento de Jung e de Eliade, pois ambos buscavam a experiência irracional do ser humano. Entendiam as experiências da psique não apenas como pessoais, mas também como derivadas de um estrato coletivo, a partir do qual os mitos e o simbolismo religioso se tornam presentes ao ser humano. Pode ser visto, tanto na obra de Jung quanto na de Eliade, que ambos encontraram as bases da religião no próprio homem, ou seja, a psique humana possui características e comportamentos religiosos, manifestados em sua natureza psíquica. Dessa forma, o homem é religioso por sua natureza, é *Homo Religiosus* (CAVALCANTI, 1998).

Observou-se, no segundo capítulo, que a perspectiva de Eranos proporcionou a Jung

abordar conceitos importantes como complexo, inconsciente pessoal, inconsciente coletivo, arquétipos, si-mesmo, além do entendimento de religião e a consolidação da visão arquetípica referente à tradição ocidental.

A partir disso, Jung desenvolve a concepção de inconsciente coletivo, que está além do inconsciente pessoal, e dos arquétipos como fonte numinosa da psique, pertencente ao substrato fundamental da psique inconsciente. Segundo ele, o inconsciente coletivo possui diversos arquétipos, que correspondem aos elementos universais das variadas experiências humanas pessoais. Trabalhando com os arquétipos, Jung identifica que são extremamente importantes para o desenvolvimento psíquico do ser humano; ao entrar em contato com tais representações arquetípicas de origem inconsciente, o indivíduo vive uma experiência profunda, significativa e transformadora.

De acordo com Jung, este processo de conscientização ocorre pelo conflito de dualidades entre consciente (ego) e inconsciente. A partir desse conflito, os opostos se unem, instaurando uma complementaridade e, conseqüentemente, um novo estado de consciência. Embora todos os arquétipos possuam propriedade numinosa, somente um é capaz de ordenar e equilibrar o confronto dos opostos (conteúdos conscientes e inconscientes), denominado *self* ou si-mesmo.

Jung (1986) compreendeu o si-mesmo como a totalidade psíquica, o representante do âmbito total dos fenômenos psíquicos humanos, abrangendo o lado consciente e o inconsciente da psique. Ele também definiu o conceito de si-mesmo (*self*) como uma grandeza que transcende o eu e, ao mesmo tempo, inclui o eu. O eu é definido como o centro da consciência, enquanto o si-mesmo é o centro da esfera psíquica como um todo. Assim, o próprio inconsciente cria os símbolos que proporcionam um equilíbrio dos opostos. Ou seja, do conflito entre os opostos (consciente e inconsciente) é necessário que ocorra um equilíbrio, para que a psique tenha consciência dos conteúdos obscuros e assim caminhe para o processo de individuação.

Nos diversos textos das obras completas, Jung discorre sobre como o si-mesmo se manifesta em várias ocasiões e passagens significativas da história da cultura humana, através de símbolos com diversas formas e significados. Estes surgem, em geral, nos mitos, representações religiosas, sonhos, alquimia, figuras mandálicas, divinas, entre outras. Jung afirmou, por exemplo, que tanto as religiões do mundo ocidental quanto oriental apresentam figuras de divindades como símbolo da totalidade, uma vez que este tem o caráter de ordenar todos os outros arquétipos em torno dele. “O si-mesmo passa a atuar como *unio oppositorum*, constituindo assim a experiência mais próxima do divino que se possa exprimir em termos de

psicologia” (JUNG, 1988, p. 265). Estas figuras divinas são representações do si-mesmo que aparecem no decorrer da história da humanidade, como figuras de Deus ou de avatares, por exemplo, Cristo, Buda e Maomé.

Neste sentido, Jung (1988) apresentou a hipótese da *imago Dei* (imagem de Deus) como símbolo da totalidade. Para ele, sempre há uma imagem da totalidade ou do self nas mais diversas experiências religiosas, que são representadas pela *imago Dei* como ordenadora subjacente. Esta ordenação viabiliza a simbolização da experiência, para que assim se obtenha conscientização dos elementos inconscientes.

Pode-se perceber que, tanto nas tradições ocidentais quanto nas orientais, destacam-se símbolos como representações do si-mesmo. Na cultura ocidental, Jung apontou para a imagem de Cristo como representação do símbolo do si-mesmo. Já na cultura oriental, Jung descreve que há possibilidades para a dualidade, a própria divindade possui dualidades, como bem-mal, masculino-feminino. Tal perspectiva foi vista no terceiro capítulo, principalmente no texto de Henrich Zimmer, que explana a importância dos cultos à grande deusa na cultura Oriental, na qual os aspectos primitivos e irracionais da psique são fundamentais.

Compartilhando o espírito de Eranos, Zimmer propôs ao Ocidente a importância de volta-se para a cultura do Oriente. No primeiro, prevalecem os aspectos racionais, a atitude extrovertida e patriarcal; no segundo, a atitude irracional, introvertida e matriarcal. Neste sentido, mesmo identificando diferenças entre Oriente e Ocidente, Zimmer propõe, como outros autores em Eranos, a volta do irracional-matriarcal através da atitude interior. Desta forma, o Ocidente poderá, resguardando suas particularidades, aproximar-se a cultura oriental, ao resgatar em si os símbolos que podem conduzir o homem ocidental ao processo de transformação, analogamente ao homem oriental.

De forma semelhante, Jung também identificou a possibilidade de uma inter-relação entre a cultura ocidental e a oriental. Pode-se observar, no tópico da visão de Jung sobre o Oriente, a exposição de algumas semelhanças e diferenças entre Ocidente e Oriente. Mesmo considerando as diferenças significativas, Jung afirma a necessidade de que o Ocidente siga o modelo oriental, no sentido de atentar para o inconsciente e seus símbolos reguladores.

Posteriormente, foi abordada a análise que Jung tece a respeito da possibilidade de junção entre Ocidente e Oriente no tópico *diferenças e similaridades entre o pensamento de Jung e o Oriente*, além de alguns autores que apontam tanto singularidades como conexões entre a psicologia junguiana e a tradição oriental. Esses autores defendem que Jung aproxima-se mais das tradições orientais que das ocidentais, e que determinados conceitos (como si-mesmo, dharma, vazio, plenitude, autoconhecimento, autolibertação, individuação), mesmo

possuindo algumas particularidades, aproximam bastante a psicologia analítica da tradição oriental. Ambas preconizam a importância do autoconhecimento e do processo de transformação no qual o indivíduo encontra em si mesmo a iluminação ou o desenvolvimento psíquico.

A possibilidade de integração é, portanto, possível, tanto que Jung identifica, ao longo de sua teoria, representações e símbolos que se assemelham aos veiculados na tradição oriental, principalmente aqueles relacionados ao *self* (si-mesmo) e ao processo de individuação. Como formulado na psicologia analítica, o si-mesmo é responsável pela integração dos opostos (consciente e inconsciente) e, portanto, pela possibilidade de um novo estado de consciência. O si-mesmo é representado nas tradições religiosas por figuras divinas, como Cristo (*imago Dei*), no Ocidente, e Buda, no Oriente.

No entanto, Jung relata que, na tradição ocidental, a simbolização do si-mesmo fica descompensada, ou apresenta certa unilateralidade, já que a figura de Cristo, sua principal representante, necessita de sua face complementar, isto é, do lado maligno e do aspecto feminino. Assim, Jung estabelece para o ocidental a necessidade de um retorno simbólico à época medieval, em que havia a concepção gnóstica, cuja divindade era representada pelo Deus Abraxas, ou pela figura de Sofia: os aspectos do mal e do feminino, portanto, eram considerados na divindade. Outro elemento importante é a ideia de vazio, tão valorizada pelos orientais, cujo análogo Jung encontra na tradição gnóstica, denominado plenitude ou pleroma.

A partir das características da tradição medieval ocidental expostas por Jung, pode-se traçar um paralelo entre as concepções de alquimistas e gnósticos e as concepções orientais. Para o oriental reveste-se de importância a prática de cultos e devoção às divindades femininas, que possuem em si tanto aspectos bondosos quanto malignos.

Tal perspectiva abre o caminho para que Jung e tantos outros autores participantes de Eranos defendam a necessidade de uma busca da essência humana e da compensação da unilateralidade do racionalismo através da consideração do simbólico na cultura. Propõe-se então um diálogo entre a cultura oriental (inconsciente – matriarcal) e a ocidental (consciente – patriarcal), que representa a proposta geral de Eranos.

Este trabalho apresentou, entretanto, alguns temas indicadores de estudos futuros, uma vez que não intentou aprofundar-se na questão das concepções gnósticas e alquímicas ou na polêmica em torno da *imago Dei* como *sumum bonnum* (perspectiva da tradição judaico-cristã). Ambas reafirmam a proposta de Eranos.

Desta forma, pode-se observar que o entendimento de Jung acerca da religião, dos mitos e das experiências religiosas parte de uma concepção arquetípica do ser humano, que

permeia toda sua obra. Deste modo, pode-se verificar que o círculo de Eranos exerceu grande influência na teoria formulada por Jung: foi um lugar propício para o diálogo com outras áreas do conhecimento, o que ampliou seu entendimento acerca da religião, dos mitos e das experiências religiosas.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Márcio Roberto. **O arquétipo do sagrado, a religião e o sentido da vida em Carl Gustav Jung**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2006.
- ARAÚJO, Alberto Filipe & BAPTISTA, Fernando Paulo. **Variações sobre o imaginário: Domínios, teorizações, práticas hermenêuticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- BAIR, Deirdre. **Jung: uma biografia**. São Paulo: Editora Globo, 2006 a, vol. 1.
- BAY, Dora Maria Dutra. **Fascínio e Terror: O Sagrado**. São Paulo, Cadernos de Pesquisa interdisciplinar em ciências humanas. Dezembro, 2004, n. 61.
- BERNARDINI, Riccardo. **Jung a Eranos: Il progetto della psicologia complessa**. Milano, Italy: Franco Angeli s.r.l, 2011.
- BOECHAT, Walter. **O corpo psicóide: a crise de paradigma e o problema da relação corporeamente**. (Tese de doutorado). Rio de Janeiro: UFRJ/IMS, 2004.
- BRANDT, Hermann. Prefácio. In: OTTO, Rudolf. **O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação do divino e sua relação com o irracional**. São Leopoldo, Sinodal/EST. Petrópolis: Vozes, 2007.
- CARVALHO, José Carlos de Paula. **Imaginário e mitodologia: Hermenêutica dos símbolos e estórias da vida**. Londrina, PR: UEL, 1998.
- CAVALCANTI, Tito Rodrigues de Albuquerque. **A psicologia da religião de Carl Gustav Jung e a abordagem religiosa de Mircea Eliade: acertos e desacertos de uma leitura psicológica dos símbolos religiosos**. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 114f. 1998
- EISENDRATH, Polly Young. **O Diálogo entre Jung e o Budismo: Um ajuste**; in, EISENDRATH, Polly Young e DAWSON, Terense. **Compêndio da Cambridge sobre Jung**. São Paulo: Madras, 2011
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Lisboa-Portugal: Arcádia, 1979.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes 1998.
- ERANOS FOUNDATION. Disponível em: <http://www.erasosfoundation.org/history.htm>> Acesso em: 21 Maio.2013.
- HILLMAN, James. **Psicologia arquetípica**: São Paulo: Cultrix, 1983.
- HOELLER, Stephan. **A Gnose de Jung e os Sete Sermões aos Mortos**. São Paulo: Cultrix, 1995

- JACOBI, Jolande. **Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C. G. Jung**. São Paulo: Cultrix, 1990.
- JAMES, William. **As Variedades da experiência religiosa**: Um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1991.
- JUNG, Carl Gustav. **A dinâmica do inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- JUNG, Carl Gustav. **AION estudos sobre o simbolismo do si-mesmo**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 2000a.
- JUNG, Carl Gustav. **Cartas I**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- JUNG, Carl Gustav. **Estudos sobre psicologia analítica**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1981.
- JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- JUNG, Carl Gustav. **Mysterium Coniunctionis**: Pesquisas sobre a separação e a composição dos opostos psíquicos na alquimia. Petrópolis: Vozes, 1985.
- JUNG, Carl Gustav e WILHELM, Richard. **O Segredo da Flor de Ouro**: Um livro de vida chinês, Petrópolis: Vozes, 1983.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e alquimia**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia da religião ocidental e oriental**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião**. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2000b.
- JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- JUNG. **Símbolos da Transformação**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- KUNG, Hans. Tradução Carlos Almeida Pereira. **Freud e questão da religião**. Campinas: Verus, 2006.
- LEPARGNEUR, Hubert; SILVA, Dora Ferreira da. **Tauler & Jung**: O caminho para o centro. São Paulo: Paulus, 1997.
- MACKENNA, Christopher. **From the numinous to the sacred**. London: Journal of Analytical Psychology. 2009, 54, 167-182
- MATTOS, Solange Missagia: **Imaginário Religioso**: O simbolismo do herói à luz de Joseph Campbell e Carl Gustav Jung. 2011, Dissertação (Mestrado) – Pontífica Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

- MOACANIN, Radmila. **A Psicologia de Jung e o Budismo Tibetano: Caminhos Ocidentais e Orientais para o Coração.** São Paulo, Cultrix, 1986.
- ORTIZ- OSÉS. **El Círculo de Eranos: uma hermenêutica simbólica del sentido.** Barcelona: Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura, n 153, feb.1994.
- ORTIZ- OSÉS. **Hombre y Sentido: El Círculo de Eranos, III.** Barcelona: Anthropos Editorial; México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (UNAM), 2004.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação do divino e sua relação com o irracional.** São Leopoldo, Sinodal/EST. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PALMER, Michel. **Freud e Jung sobre a religião.** São Paulo: Loyola, 2001.
- PIERI, Paolo.F. **Dicionário Junguiano.** São Paulo: Paulus, 2002.
- RICHTER, Lorena Kim. **A concepção de religião no pensamento de C. G. Jung.** Dissertação (Mestrado) - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a Construção da Psicologia Moderna: O sonho de uma ciência,** São Paulo, Idéias & Letras, 2006.
- SILVEIRA, Nise. **Jung vida e obra.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- STEIN, Murray. **O mapa da alma.** São Paulo: Cultrix, 2006.
- ZIMMER, Henrich. Compilado por CAMPBELL, Joseph. **Filosofias da Índia.** São Paulo, Palas Athena, 1986.