

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Paulo Roberto Franco Ferreira

Zeitgeist und Geist der Tiefe: enantiodromia
do “espírito do tempo” e do “espírito das profundezas”
segundo Carl Gustav Jung

Juiz de Fora

2026

Paulo Roberto Franco Ferreira

Zeitgeist und Geist der Tiefe: enantiodromia
do “espírito do tempo” e do “espírito das profundezas”
segundo Carl Gustav Jung

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Ciência da Religião da
Universidade Federal de Juiz de Fora como
requisito à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé.

Juiz de Fora

2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Ferreira, Paulo Roberto Franco.

Zeitgeist und Geist der Tiefe : enantiodromia do "espírito do tempo" e do "espírito das profundezas" segundo Carl Gustav Jung / Paulo Roberto Franco Ferreira. -- 2026.
147 p.

Orientador: Sidnei Vilmar Noé

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2026.

1. Carl Gustav Jung. 2. Zeitgeist. 3. Geist der Tiefe. 4. espírito do tempo. 5. espírito das profundezas. I. Vilmar Noé, Sidnei, orient. II. Título.

Paulo Roberto Franco Ferreira

Zeitgeist und Geist der Tiefe: enantiodromia do “espírito do tempo” e do “espírito das profundezas” segundo Carl Gustav Jung

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Ciência da Religião Sistemática, Empírica e Aplicada.

Aprovada em 27 de Fevereiro de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sidnei Vilmar Noé - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dr.^a Mônica Giraldo Hortegas
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Juiz de Fora, 23/01/2026.



Documento assinado eletronicamente por **Sidnei Vilmar Noe, Professor(a)**, em 27/02/2026, às 15:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Monica giraldo hortegas, Usuário Externo**, em 27/02/2026, às 17:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Amauri carlos Ferreira, Usuário Externo**, em 27/02/2026, às 17:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2838916** e o código CRC **11C3B15E**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos meus pais, **Solene Franco dos Santos Ferreira** e **Paulo Aparecido Ferreira**, pelo amor, apoio incondicional e incentivo constante ao longo da minha caminhada. Estendo minha gratidão aos meus avós e demais membros da família, cujas presenças e palavras sempre foram fontes de força e inspiração.

Aos professores do curso de pós-graduação em Ciência da Religião, sou profundamente grato pela oportunidade de aprendizado e pelas experiências formativas vivenciadas ao longo das disciplinas. Em especial, agradeço ao meu orientador, **Sidnei Vilmar Noé**, por me acolher com generosidade como orientando e por conduzir com excelência e sensibilidade todo o processo de orientação. Também, agradeço a cada pessoa que cruzou meu caminho durante este período de pós-graduação, seja oferecendo ajuda concreta ou uma palavra de bondade – gestos que deixaram marcas significativas nessa trajetória.

— Obrigado **Ananda**, por me fazer olhar ainda mais para dentro.

“Nossa época está buscando uma nova fonte de vida. Eu encontrei uma, bebi dela e a água tinha gosto bom.” (Jung, 2016, p. 108)

“Quem olha para fora sonha; quem olha para dentro desperta.” (Jung, 2014, p. 20)

“Qualquer árvore que queira tocar os céus precisa ter raízes tão profundas a ponto de tocar os infernos.” (Jung, 2016, p. 151)

RESUMO

Esta pesquisa investiga os conceitos de *Zeitgeist* (espírito do tempo) e *Geist der Tiefe* (espírito das profundezas) na obra de Carl Gustav Jung, compreendendo-os a partir da noção de enantiodromia, isto é, do movimento compensatório entre forças psíquicas opostas. O estudo parte da questão central de como Jung concebe esses termos e quais sentidos psicológicos, simbólicos e históricos emergem de sua articulação, especialmente no *Livro Vermelho* e em suas obras teóricas. O objetivo principal consistiu em analisar separadamente cada conceito, em capítulos específicos, destrinchando seus significados, funções e implicações no desenvolvimento da psicologia analítica. Para isso, foram mobilizados referenciais teóricos da psicologia analítica, bem como contribuições da filosofia, da história e de áreas afins, visando ampliar o horizonte interpretativo dos conceitos. A metodologia adotada foi a hermenêutica, aplicada à análise dos termos empregados por Jung, considerando seu contexto histórico, simbólico e experiencial. Os resultados evidenciam múltiplos níveis de sentido dos conceitos de *Zeitgeist* e *Geist der Tiefe*, revelando sua relevância para a compreensão da dinâmica psíquica individual e coletiva, bem como, do conflito entre consciência cultural e inconsciente profundo. Conclui-se que esta pesquisa contribui para uma compreensão mais aprofundada desses termos, ainda não analisados de modo específico e sistemático na obra de Jung, oferecendo subsídios teóricos para estudos futuros no campo da psicologia analítica e das humanidades.

Palavras-chave: Carl Gustav Jung; *Zeitgeist*; *Geist der Tiefe*; espírito do tempo; espírito das profundezas.

ABSTRACT

This research investigates the concepts of *Zeitgeist* (spirit of the time) and *Geist der Tiefe* (spirit of the depths) in the work of Carl Gustav Jung, understanding them through the notion of enantiodromia, that is, the compensatory movement between opposing psychic forces. The study is guided by the central question of how Jung conceives these terms and which psychological, symbolic, and historical meanings emerge from their articulation, especially in *The Red Book* and his theoretical works. The main objective was to analyze each concept separately, in specific chapters, unfolding their meanings, functions and implications for the development of analytical psychology. To this end, theoretical references from analytical psychology were employed, along with contributions from philosophy, history, and related fields, in order to broaden the interpretative horizon of the concepts. The methodology adopted was hermeneutics, applied to the analysis of the terms used by Jung, considering their historical, symbolic and experiential contexts. The results reveal multiple levels of meaning of the concepts of *Zeitgeist* and *Geist der Tiefe*, highlighting their relevance for understanding individual and collective psychic dynamics, as well as the conflict between cultural consciousness and the deep unconscious. It is concluded that this research contributes to a more in-depth understanding of these terms, which have not been specifically and systematically analyzed in Jung's work, offering theoretical support for future studies in the field of analytical psychology and the humanities.

Keywords: Carl Gustav Jung; *Zeitgeist*; *Geist der Tiefe*; spirit of the time; spirit of the depths.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	01
2	<i>ZEITGEIST</i> ATRAVÉS DE JUNG.....	11
2.1	VOZES DO <i>ZEITGEIST</i>	13
2.2	“ESPÍRITO DO TEMPO”: EXPRESSÃO DO CONSCIENTE COLETIVO.....	22
2.3	<i>ANIMUS</i> EM CENA: ALMA RACIONAL DO HOMEM MODERNO.....	29
3	O CHAMADO DO <i>GEIST DER TIEFE</i> EM JUNG.....	41
3.1	RAÍZES DO “ESPÍRITO DAS PROFUNDEZAS”.....	44
3.2	<i>GEIST DER TIEFE</i> : MATRIZ DO INCONSCIENTE COLETIVO.....	54
3.3	<i>ANIMA</i> EM REFLEXÃO: PROFUNDIDADE DA ALMA HUMANA.....	68
4	ENANTIODROMIA: CAMINHO DOS OPOSTOS POR JUNG.....	79
4.1	POLARIDADES EM MOVIMENTO: TENSÃO ENTRE OPOSTOS.....	82
4.2	NOVOS DEUSES NA ARENA DO MUNDO MODERNO.....	95
4.3	CONSCIÊNCIA AMPLIADA COMO AURORA HUMANA.....	103
5	CONCLUSÃO.....	119
	REFERÊNCIAS.....	134

1 INTRODUÇÃO

“† (Ansuz) - ‘Por entre sinais e símbolos, o espírito revela o seu tempo e sua profundidade’.”¹

Esta pesquisa, intitulada “*Zeitgeist und Geist der Tiefe*: a enantiodromia do ‘espírito do tempo’ e do ‘espírito das profundezas’ segundo Carl Gustav Jung”, propõe uma investigação aprofundada de dois conceitos centrais do pensamento junguiano e da tensão dinâmica que se estabelece entre eles. Partindo da compreensão de que a psicologia analítica se estrutura a partir do confronto entre a consciência moderna e as camadas profundas do inconsciente, o trabalho analisa essa relação como um movimento enantiodrômico de oposição e compensação psíquica. Tal dinâmica é compreendida, em Jung, em estreita articulação com o conceito de religião, entendida não como sistema dogmático, mas como *religio*, isto é, como atitude de ligação e de atenção cuidadosa à experiência do *numinoso*. Nesse sentido, o *Livro Vermelho* constitui o eixo fundamental da análise por registrar a experiência viva de Jung com o inconsciente, na qual o “espírito das profundezas” se manifesta como fonte de sentido, imagens e valores, sendo articulado a textos teóricos de sua obra para sustentar uma leitura que integra dimensões clínicas, simbólicas e religiosas da psique.

O psiquiatra suíço Carl Gustav Jung destaca-se por sua relação singular com a experiência religiosa. Nise da Silveira observa que a ideia de Deus o fascinava profundamente. Sua relação com o divino não se vinculava à figura de Cristo, mas a algo que percebia em seu próprio íntimo. Para ele, Deus era vivido como uma força poderosa, portadora tanto de bem-aventurança quanto de desespero e terror. A psiquiatra brasileira afirma que esses pensamentos, distintos das concepções religiosas de sua família e da igreja que participava, eram mantidos em segredo, alimentando nele a sensação de carregar algo profundo que o diferenciava das demais pessoas ao seu redor.²

Em *Psicologia e Religião*, Jung afirma que o homem tem sua essência baseada no religioso, no espiritual. Dessa forma, a Psicologia Analítica se alinha à *Nova Era*. Como médico e especialista em doenças nervosas e mentais, não tomou como ponto de partida credos religiosos, mas sim a psicologia do *homo religiosus*. Ou seja, do homem que observa cuidadosamente fatores que agem sobre ele, sobre seu estado geral. Assim, o ser humano é

¹ “Epígrafe inspirada na runa Ansuz, tradicionalmente associada à sabedoria e comunicação, evocando a função dos símbolos na revelação do inconsciente.” JUNG, Carl G. *Man and His Symbols*. London: Aldus Books, 1964.

² SILVEIRA, Nise da. *Carl Gustav Jung: vida e obra*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2023.

visto como inerentemente religioso, buscando significado e transcendência em sua experiência de vida, não se tratando de uma adesão a dogmas ou religiões organizadas, mas sim, de uma disposição psíquica para a experiência do *Sagrado* e a busca por um sentido maior.³

As teorias de Jung podem ser compreendidas no contexto mais amplo do movimento da *Nova Era*. Segundo Leonardo Boff⁴, essa era nova reúne indivíduos que buscam um novo paradigma espiritual, distinto das instituições religiosas tradicionais, construindo um caminho que se assemelha a uma espécie de alquimia, incorporando múltiplos elementos. O desafio desse movimento é compor uma síntese integradora que dialogue com tradições orientais, cristãs, a física quântica, a nova cosmologia, os arquétipos junguianos, bem como os ensinamentos de místicos de diferentes origens, entre outros aspectos. O foco não está no sincretismo como mera justaposição, mas na experiência interior que cada indivíduo constrói.⁵

A intervenção histórica de Jung representa uma proposta de revitalização da filosofia de salvação da humanidade, por conta da *Nova Era*, agora fundamentada em uma psicologia científica capaz de integrar o conhecimento psicológico com os grandes questionamentos existenciais. O psicólogo emprega conceitos que promovem uma reflexão analítica ou conversacional, direcionada à identificação e à remoção dos invólucros que ocultam o si-mesmo ou *Self*, permitindo a emergência de uma verdade existencialmente transformadora. Sua abordagem encontra correspondências na filosofia oriental, especialmente na doutrina indiana dos *Puruṣārthas* — termo sânscrito que designa os objetivos ou propósitos de vida — e dialoga com a transição entre *dharma*: cumprimento do dever, moralidade e valores éticos, e *moksa*: liberação ou iluminação final.⁶

Antônio Ávila ressalta que o tema religioso sempre despertava o interesse de Jung. Desde a infância, seus sonhos e reflexões revelavam preocupações com o mistério da vida, Deus, a Trindade e o espírito, acompanhadas de uma crescente desilusão com a religião institucional. Ao longo de sua trajetória, transitou de um agnosticismo radical para uma perspectiva que pode ser considerada gnóstica. Do Instituto Pastoral em Madrid, esse pesquisador de Psicologia indica que na obra de Jung, a dimensão religiosa ocupa um lugar central: diferentemente de Freud, que a via como uma etapa infantil da psique humana, Jung a compreende como uma experiência autêntica com o *numinoso*, isto é, com uma realidade espiritual que transcende e transforma o indivíduo. Essa experiência se manifesta, entre

³ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1978.

⁴ BOFF, Leonardo. Herege Iluminado. **Planeta**, volume 25, n. 5, 1997.

⁵ CAMURÇA, Marcelo. O Espírito da Nova Era. **Atualidade em Debate**, vol. 43, jul./ago., 1996.

⁶ LOUNDO, Dilip. Individuação como Filosofia Prática. **Voluntas**, Rio Grande do Sul, vol. 10, n.2, 2019.

outros meios, pelo inconsciente coletivo e seus arquétipos, conduzindo o sujeito a um processo de individuação — caminho de autoconhecimento e integração psíquica que promove amadurecimento e cura.⁷

É relevante destacar as questões éticas relacionadas à ideia de “religião” em Jung, especialmente por sua contribuição às reflexões na área da Ciência da Religião. Essa abordagem evidencia a profundidade psicológica do gnosticismo e sua consonância com os princípios da Psicologia Analítica, especialmente no que se refere à individuação e à experiência do *numinoso*. De acordo com ele, a mitologia gnóstica reflete um processo que, embora se apresente externamente como narrativa religiosa ou filosófica, também possui dimensão interna, sobretudo psicológica. A progressão descrita nos textos gnósticos — da existência meramente corporal à redescoberta da centelha imaterial aprisionada no corpo, culminando na união dessa centelha com a divindade — pode ser compreendida como uma analogia do desenvolvimento da consciência em relação à condição egóica. Nesse processo, ocorre o redescobrimento do inconsciente coletivo na mente, a desintegração de padrões rígidos do complexo do eu e a integração da alma, promovendo a formação do *Self*, entendido como o centro regulador e harmonizador da psique.⁸

A definição mais precisa do conceito de “religião” no pensamento junguiano encontra-se na introdução da obra *Psicologia e Religião*, em que vincula o termo em latim *relegere/religere* às considerações de Rudolf Otto, expressas em *O Sagrado*⁹. De acordo com o psiquiatra, a religião é uma característica intrínseca da psique, residindo em manifestações do inconsciente. Nesse mesmo livro, ele considera os sonhos como possíveis fontes de informação sobre as tendências religiosas inconscientes.¹⁰ Enfatiza-se que o psiquiatra concebe a religião como uma observação consciente daquilo que Otto denominou *numinoso*, ou seja, um efeito dinâmico que transcende a vontade individual humana. Assim, a religião se manifesta em fenômenos e forças sobrenaturais que ultrapassam os limites do mundo objetivo, revelando dimensões profundas e estruturantes da experiência psíquica.¹¹

O conceito de *Sagrado* é amplo, englobando não apenas as religiões institucionalizadas, mas também, formas mais pessoais e individuais de religiosidade. Nesse sentido, o psiquiatra suíço distingue a confissão de fé da experiência religiosa primordial e pessoal. Na forma confessional, a experiência religiosa não é direta, sendo mediada pelo

⁷ ÁVILA, Antônio. **Para conhecer a Psicologia da Religião**. São Paulo: Editora Loyola, 2003.

⁸ SEGAL, Robert. *Jung and Gnosticism*. **Religion**, EUA, volume 17, 1987.

⁹ OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Rio Grande do Sul: Editora Sinodal, 2007.

¹⁰ PORTELA, Bruno. O conceito de religião no pensamento de Jung. **Sacrilegens**, JF, volume 10, 2013.

¹¹ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

sistema simbólico da religião escolhida. Essa mediação estabelece significados coletivos e relativamente fixos para a vivência do *numinoso*, requerendo a adesão a crenças e dogmas preestabelecidos. Essa experiência revela a dimensão mais íntima e transformadora da religiosidade, livre das mediações institucionais e simbólicas.¹²

Na perspectiva da Psicologia da Religião, Jung compreende a crise do homem moderno como expressão de um empobrecimento da relação com o *Sagrado* e com a experiência do *numinoso*. O predomínio do racionalismo e do cientificismo conduziu a uma valorização quase exclusiva da consciência e da razão instrumental, relegando a dimensão simbólica e religiosa da psique a um plano secundário ou patológico. Clinicamente, essa ruptura manifesta-se como perda de sentido, ansiedade difusa e fragmentação interior, sintomas que Jung interpreta não apenas como disfunções individuais, mas como sinais de um desequilíbrio psíquico mais amplo. Do ponto de vista filosófico-religioso, a exclusão do simbólico enquanto forma legítima de conhecimento rompe a *religio* — entendida por Jung como ligação viva entre a consciência e as profundezas da psique —, produzindo uma cisão entre o homem moderno e as fontes arquetípicas de sentido que tradicionalmente foram mediadas pela experiência religiosa.

Aliás, após o distanciamento da psicanálise freudiana, Jung concentrou-se na formulação da Psicologia Analítica, propondo modificações em conceitos fundamentais, como a teoria do inconsciente e a interpretação dos sonhos. Embora tenha encontrado resistências, seguiu firmemente sua própria trajetória intelectual. Na psicologia acadêmica contemporânea, contudo, a abordagem junguiana ainda ocupa um espaço relativamente restrito, o que evidencia lacunas a serem exploradas pela pesquisa científica. Nesse sentido, percebe-se que ainda há muito a ser produzido, sobretudo diante do crescimento de novas publicações sobre o autor e de uma expansão dos centros dedicados à Psicologia Analítica. Essa expansão é visível em instituições de formação e associações ativas na América do Sul, nos Estados Unidos e na Europa, que vêm fomentando a consolidação de estudos na área. No Brasil, associações e grupos de pesquisa têm incentivado a produção acadêmica, estimulando novas discussões e contribuindo para o avanço das investigações em torno do pensamento junguiano.¹³

Hoeller destaca que, no século XX, a Psicologia Profunda revelou-se como uma das mais poderosas forças de transformação cultural de nossa época, promovendo uma

¹² XAVIER, Marlon. O conceito de religiosidade em C. G. Jung. **Psico**, Rio Grande do Sul, vol. 37, 2006.

¹³ HORTEGAS, Mônica. **O si-mesmo, Deus e o anima-mundi**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, UFJF, Juiz de Fora, 2016.

redescoberta do mistério do inconsciente na mente humana. Esse despertar exerce uma influência comparável à presença bíblica, abrindo caminho para um novo mundo de interpretações sobre o espírito e a experiência humana. Tal perspectiva contrasta fortemente com o século XIX, caracterizado por uma alienação obscura da consciência, considerado o mais sombrio da era moderna. No entanto, foi justamente nesse período que surgiram grandes pesquisadores do inconsciente, como Sigmund Freud e Carl Jung, cujas contribuições lançaram as bases para a Psicologia Profunda e para a compreensão contemporânea da psique humana.¹⁴

Também, Antônio Ávila aponta que a Psicologia Profunda tem como denominador comum a defesa da existência de uma dimensão inconsciente na personalidade. Essa abordagem aproxima-se de uma visão mais dinâmica da religião, configurando-se como uma tentativa de explicar a origem e o desenvolvimento da personalidade do indivíduo. Assim, as teorias de Carl Gustav Jung são, portanto, de grande relevância para a Psicologia da Religião.¹⁵

Hans-Jürgen Fraas aponta que o objeto da Psicologia da Religião é a religiosidade humana, compreendida como a experiência religiosa em suas diversas formas de expressão, bem como nos comportamentos individuais e sociais. Esse pesquisador da Universidade de Munique na Alemanha observa, contudo, que as questões da Psicologia da Religião raramente são incorporadas ao âmbito da psicologia, sendo estudadas por um número relativamente reduzido de psicólogos interessados no desenvolvimento humano e social.¹⁶

Por sua vez, Jacob Belzen destaca que as relações entre religião e psicologia são relevantes, pois tornaram-se múltiplas e complexas, embora, historicamente, tenha havido um período de distanciamento em que tais ligações não foram suficientemente refletidas. Na contemporaneidade, verifica-se uma necessidade crescente de discussão científica sobre os fenômenos religiosos, resultando em uma vasta produção de publicações que exploram esses fenômenos sob o olhar psicológico. Belzen ressalta ainda que o conceito de “religião” é uma construção do ocidente, originada na tradição cristã, e que serve como instrumento analítico para compreender fenômenos religiosos diversos. Nesse sentido, ele evidencia que há intensos debates acerca do comportamento classificado como religioso, buscando compreender suas múltiplas manifestações e significados.¹⁷

¹⁴ HOELLER, Stephan. **A Gnose de Jung e os Sete Sermões aos Mortos**. Ebook: Editora Cultrix, 1995.

¹⁵ ÁVILA, Antônio. **Para conhecer a Psicologia da Religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

¹⁶ FRAAS, Hans. **A religiosidade humana**: compêndio de psicologia da religião. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

¹⁷ BELZEN, Jacob. Religião e Ciências Psicológicas. **Rever**, São Paulo, ano 12, 2012.

Geraldo Paiva relembra que o objeto de estudo da Psicologia da Religião concentra-se nos variados comportamentos psicológicos e não diretamente na cultura social. Ele ressalta a importância de uma perspectiva que analisa o comportamento com base na ciência empírica, enfocando as manifestações observáveis e os fenômenos, sem, contudo, pretender apreender a essência última do objeto pesquisado. Indica que diversas outras áreas do conhecimento têm interesse no estudo do fenômeno religioso, incluindo a História, Sociologia, Política, Antropologia e também a Filosofia, evidenciando a dimensão interdisciplinar e complexa que caracteriza a análise científica da religiosidade.¹⁸ A Psicologia da Religião tem se destacado tanto no âmbito nacional quanto internacional, evidenciada por associações, eventos científicos, periódicos e intercâmbios acadêmicos. Ele enfatiza a relevância do debate sobre o papel público da disciplina, especialmente diante das demandas de movimentos sociais e da inserção política, promovendo diálogos interdisciplinares, mas mantendo seu foco na explicação do comportamento psíquico nas diversas manifestações do religioso. Observa a complexidade de se analisar o transcendente e o “Sagrado”, definindo a Psicologia da Religião como o estudo da totalidade das expressões linguísticas, ações, emoções e sinais relacionados ao sobrenatural.¹⁹

Enquanto ciência hermenêutica, a Psicologia da Religião investiga a psique humana, uma dimensão ainda obscura para a compreensão da existência, mas que se manifesta e se condensa no contexto religioso. Essa dimensão se expressa por meio da linguagem falada e escrita, de forma consciente, permitindo que o lado misterioso do inconsciente venha à luz e possibilite ao ser humano autoconhecimento e a construção de um sentido plausível para a própria vida. Assim, não é na superfície que se encontram os elementos que movem religiosamente os indivíduos, mas nas profundezas do ser, nas fronteiras abissais da psique, é que os fenômenos essenciais acontecem.²⁰

A partir desse cenário, a pesquisa se orienta por uma abordagem hermenêutica ao interrogar o que Jung compreende por *Zeitgeist*, o “espírito do tempo”, e por *Geist der Tiefe*, o “espírito das profundezas”, bem como, a forma pela qual esses dois princípios se articulam na dinâmica da psique. Trata-se de uma investigação que não se limita à definição conceitual, mas busca interpretar os sentidos que emergem da experiência simbólica descrita por Jung, sobretudo no *Livro Vermelho* e em seus textos teóricos. A hermenêutica, nesse contexto, permite compreender tais conceitos como expressões vivas de uma tensão histórica,

¹⁸ PAIVA, Geraldo. **Psicologia da Religião**: uma introdução. São Paulo: Editora USP, 2022.

¹⁹ PAIVA, Geraldo. Psicologia da Religião: natureza, história e pesquisa. **Numen**, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, 2018.

²⁰ NOÉ, Sidnei. Notas para uma hermenêutica psicológica do mistério. **Numen**, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, 2018.

psicológica e existencial, exigindo uma leitura que considere o entrelaçamento entre texto, experiência e significado. Assim, a relação entre “espírito do tempo” e “espírito das profundezas” é interpretada como um movimento de diálogo e conflito, cuja compreensão demanda uma escuta atenta do simbólico enquanto linguagem própria do inconsciente.

Ao aplicar a hermenêutica, o intérprete busca penetrar nos níveis internos da obra, identificando significados que não são imediatamente evidentes. Tal abordagem se aproxima da leitura junguiana de símbolos e arquétipos, uma vez que a interpretação dos ditos secretos envolve não apenas a decodificação linguística, mas também a compreensão das experiências humanas e transcendentais que eles evocam. Também, a hermenêutica torna-se um instrumento indispensável para acessar a riqueza simbólica e iniciática presente nos textos gnósticos, revelando dimensões do conhecimento que permanecem ocultas para uma leitura superficial.

No século XXI, a hermenêutica acumula diversas abordagens, não apenas históricas, mas sim centradas na problemática interpretativa. Desde suas origens, estava ligada à “exegese bíblica”, focando na metodologia filológica ou no método histórico-crítico da teologia. Com Friedrich Schleiermacher, a hermenêutica adquire um caráter linguístico, sendo concebida como compreensão gramatical e psicológica²¹. Wilhelm Dilthey a estabelece como base metodológica das ciências humanas²², enquanto Martin Heidegger desloca o enfoque para as dimensões ontológicas da compreensão²³.

Por isto, o uso da leitura hermenêutica é central para esta pesquisa, sobretudo no que se refere à interpretação do sentido das palavras, um método amplamente associado a Hans-Georg Gadamer. A hermenêutica gadameriana consiste em uma forma de investigação que aproxima o intérprete da verdade, sendo considerada “o método dos métodos”.²⁴ Gadamer, por sua vez, enfatiza a linguagem como meio de penetrar na alma e compreender a existência, aproximando-se da fenomenologia e dos sistemas interpretativos de mitos e símbolos.²⁵ Essa trajetória demonstra como a hermenêutica evoluiu de uma prática exegética para um instrumento filosófico e psicológico capaz de interpretar experiências humanas profundas — incluindo, portanto, a simbologia e os arquétipos presentes nas ideias gnósticas e junguianas.²⁶

²¹ SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. Petrópolis: Vozes, 1999.

²² DILTHEY, Wilhelm. *Introduction to the Human Sciences*. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

²³ HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Pesquisa Fenomenológica**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994.

²⁴ ALMEIDA, André. **Hermenêutica, linguística e pragmática cognitiva**. Estados Unidos: ebook, 2023.

²⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

²⁶ HORTEGAS, Mônica. Construção do si-mesmo na hermenêutica simbólica de Jung. **Último Andar**, São Paulo, v. 15, 2015.

Paul Ricoeur²⁷ complementa essa visão de Gadamer ao refletir sobre a natureza do compreender, suas condições e funcionamento, enfatizando a análise filosófica do significado dos termos e a delimitação conceitual, reconhecendo tanto a utilidade quanto os limites de ferramentas como o dicionário. Além disso, a hermenêutica permite identificar se um conceito recorrente no texto possui relevância efetiva ou se é apenas um pseudo-conceito, sem importância substancial para a obra.²⁸

Richard Palmer, por sua vez, aplica a hermenêutica à interpretação literária, defendendo que a obra deve ser entendida em seu contexto realista, como um ser autônomo, independente do leitor ou do autor. O intérprete deve analisar a obra separando sujeito e objeto, concentrando-se na fala da própria obra, enquanto as intenções do autor são consideradas apenas como elementos secundários.²⁹

Já Jean Grondin amplia essa perspectiva, definindo a hermenêutica como a ciência que combina técnica e arte da interpretação, com regras de análise competente e caráter normativo. Para Grondin, a hermenêutica filosófica antecipou métodos modernos de interpretação, como a semiótica, funcionando como disciplina auxiliar em diversas áreas do conhecimento que lidam com textos e sinais.³⁰

Em *O Livro Vermelho*, Carl Gustav Jung já atua como um verdadeiro hermeneuta, ainda que não tenha se classificado explicitamente dessa forma. Percorre um caminho similar ao de Hermes, conectando o interno e o externo, o oculto e o visível, o mundo divino e o humano. Por meio de suas visões e da exploração de sua própria alma, ele se sente chamado a compartilhar com o público suas experiências, tornando-se enunciator de novas verdades.³¹ Entende a hermenêutica como a arte de interpretação textual e aplica métodos específicos para decifrar o significado simbólico das fantasias de seus pacientes. Atua como hermeneuta não apenas na prática clínica, mas também no estudo das filosofias ocidentais, da alquimia medieval, das tradições orientais e da Gnose. Dessa forma, a hermenêutica se mostra não apenas um instrumento metodológico, mas também uma dimensão epistemológica central para compreender os símbolos, arquétipos e experiências descritas pelo próprio Jung.³²

Em *O Livro Vermelho*, Jung registra o confronto decisivo entre a consciência moderna e as forças profundas da psique, situando sua experiência no embate entre o *Zeitgeist*, o

²⁷ RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e Ideologias**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

²⁸ SOUZA, Robson. Uma leitura hermenêutica da “tempestade de luz”. **Pesquisa Qualitativa**, Paraná, n. 19, 2020.

²⁹ PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Ebook: Edições 70, 2006.

³⁰ GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. Ebook: Parábola Editorial: 1999.

³¹ OWENS, Lance. *The hermeneutics of vision: C. G. Jung and Liber Novus*. **The Gnostic 3**, Dublin, vol.3, 2010.

³² VON FRANZ, Marie. **Alquimia**: uma introdução ao simbolismo e seu significado em Jung. SP: Cultrix, 2022.

“espírito do tempo” marcado pelo racionalismo, pelo cientificismo e pela adaptação às exigências externas, e o *Geist der Tiefe*, o “espírito das profundezas”, que o convoca a descer às camadas arcaicas e simbólicas da alma. Essa descida implica uma ruptura com os valores dominantes do *Zeitgeist* e inaugura um processo de transformação psíquica em que os opostos passam a se tensionar internamente. É nesse contexto que a enantiodromia se torna central: aquilo que foi levado ao extremo, a unilateralidade racional e consciente, converte-se em seu contrário, fazendo emergir imagens, afetos e figuras do inconsciente que exigem reconhecimento. Assim, em *O Livro Vermelho* não é apenas um documento pessoal, mas uma crítica radical à unilateralidade da modernidade e uma afirmação da necessidade de reconciliação dos opostos como condição para a individuação.

Ao analisar *O Livro Vermelho*, “O *Zeitgeist* através de Jung” é um capítulo que propõe-se a demonstração dos sentidos da elaboração conceitual de *Zeitgeist*, conferindo ênfase às suas múltiplas definições históricas, filosóficas e culturais como expressão do “espírito do tempo” ou “espírito da época”. A análise parte de uma abordagem interpretativa que compreende o *Zeitgeist* não apenas como um reflexo passivo de condições históricas, mas como uma força dinâmica e constitutiva da experiência humana, que simultaneamente influencia e é influenciada por estruturas sociais, práticas culturais e sistemas simbólicos. Assim, busca-se compreender como essa noção, amplamente debatida ao longo da modernidade, adquire contornos específicos na obra de Jung, especialmente em sua relação com o inconsciente coletivo e os arquétipos.

Em “O chamado de *Geist der Tiefe* por Jung”, demonstra-se a descida de Jung às “profundezas”. Tal experiência é marcada como um dos momentos mais decisivos de sua trajetória intelectual e espiritual, inaugurando uma virada em que a experiência direta com o inconsciente se torna critério fundamental de conhecimento. Longe de ser uma metáfora abstrata, essas profundezas constituem um território vivo da alma, onde se entrelaçam imagens arquetípicas, tensões históricas e demandas éticas que exigem coragem e humildade. Movido pela crise pessoal e pelos prenúncios sombrios de sua época, Jung embarca em um experimento radical com a própria psique, registrando sonhos, visões e diálogos interiores que, mais tarde, darão forma ao *Livro Vermelho*. Nesse processo, não apenas descobre seu mito pessoal, mas mostra que a compreensão da alma requer participação ativa: um engajamento simbólico que integra sombra, anima, *Self* e as forças regeneradoras que emergem do inconsciente. Assim, ao revelar que o sujeito deve submeter-se ao “espírito das profundezas” e aprender a servir à criança interior como expressão da verdade anímica, Jung oferece ao homem moderno um caminho para reencontrar sentido e renovar a vida interior,

fazendo dos sonhos e símbolos não um refúgio subjetivo, mas um “mapa” confiável para a individuação.

Também, “Enantiodromia: o caminho dos opostos em Jung” é um capítulo que analisa-se o modo como Jung compreende a dinâmica profunda da vida psíquica a partir da tensão entre opostos — consciência e inconsciente, superfície e profundidade, “espírito do tempo” e “espírito das profundezas”. É nesse campo de forças que a enantiodromia surge como princípio essencial de renovação, indicando que toda transformação verdadeira nasce do choque interior entre tendências extremas e não das imagens repetidas do mundo exterior. À medida que avança em sua reflexão, Jung desloca o eixo da experiência humana para dentro, mostrando que tanto os vínculos entre as pessoas quanto a própria relação com o divino dependem desse retorno à interioridade, onde o frio simbólico que assola a modernidade prepara o surgimento de um novo deus: a emergência viva do *Self*. As antigas divindades, longe de serem meros vestígios mitológicos, revelam-se então como expressões arquetípicas da pluralidade anímica, espelhos que iluminam a estrutura profunda da psique. E, quando a tensão entre polos atinge seu limite, a serpente aparece como o princípio mediador que possibilita o nascimento do “terceiro”, instaurando uma via transformadora capaz de reconciliar contrários e inaugurar um novo modo de ser. Assim, o capítulo mostra que, para Jung, compreender a alma é compreender esse movimento incessante de ruptura, retorno e recriação que conduz o indivíduo ao centro de sua própria totalidade.

2 ZEITGEIST ATRAVÉS DE JUNG

Isaías disse: ‘Quem creu naquilo que ouvimos, é a quem se revelou o braço de Javé. Ele cresceu diante dele como um rebento, como raiz que brota de uma terra seca; não tinha beleza nem esplendor que pudesse atrair o nosso olhar, nem formosura capaz de nos deleitar. Era desprezado e abandonado pelos homens, um homem sujeito à dor, familiarizado com a enfermidade, como uma pessoa de quem todos escondem o rosto; desprezado, não fazíamos caso nenhum dele. E, no entanto, eram as nossas enfermidades que ele levava sobre si, as nossas dores que ele carregava. Mas nós o tínhamos como vítima do castigo, ferido por Deus e humilhado’.³³

O trecho do livro de Isaías apresenta a figura do “servo sofredor”: um homem desprezado e rejeitado, que assume as dores e enfermidades do povo. Desprovido de beleza ou atrativos físicos, ele se entrega aos sofrimentos alheios como se fossem seus. A passagem interroga: Quem creu em nossa pregação? E a quem foi revelado o braço do Senhor? Tradicionalmente, essa figura é interpretada, no contexto cristão, como uma profecia messiânica que antecipa a vinda de Jesus Cristo, aquele que, segundo a fé cristã, teria assumido os pecados da humanidade e morrido na cruz pela salvação do mundo.

Aliás, a citação de Isaías feita por Carl Gustav Jung em *O Livro Vermelho*, neste contexto, remete à tradução luterana da Bíblia para o alemão. Nela, entrelaçam-se duas instâncias que conceitualiza como o “espírito do tempo” e o “espírito das profundezas”. O primeiro representa a consciência coletiva do presente, adaptada às convenções e valores vigentes. Já o segundo, mais poderoso e determinante, governa não apenas o presente, mas também o passado e o porvir. No entanto, permanece inacessível à maioria das pessoas, revelando-se apenas em momentos de ruptura ou aprofundamento interior.³⁴

Na visão de Jung, a modernidade é marcada por uma cisão entre o complexo do eu e os conteúdos mais profundos da psique, resultando em um vazio existencial que se manifesta na perda do sagrado e na fragmentação do sentido. Essa condição moderna encontra um espelho simbólico na figura do “servo sofredor” de Isaías, aquele que “tomou sobre si as nossas enfermidades” e foi “desprezado e rejeitado pelos homens”. Para ele, tal imagem expressa um arquétipo: o sofrimento redentor como caminho de reconciliação com o *Self*. Assim como o servo carrega as dores do mundo em silêncio, o indivíduo moderno é

³³ BÍBLIA SAGRADA. Isaías 53: 1- 4. In: JUNG, Carl G. *O Livro Vermelho*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 107.

³⁴ SHAMDASANI, Sonu. Introdução. In: JUNG, Carl G. *O Livro Vermelho*. Petrópolis: Vozes, 2012.

convidado, pela via da individuação, a confrontar sua sombra e integrar o sofrimento como parte essencial do processo de cura e totalidade. A rejeição da figura do servo ecoa, portanto, a rejeição do inconsciente pela consciência moderna, revelando a necessidade espiritual de resgatar esse vínculo perdido com o *numinoso*.³⁵

O psiquiatra emprega o conceito de *Zeitgeist* nas páginas introdutórias de *O Livro Vermelho*, evidenciando sua compreensão do “espírito da época” como uma realidade psíquica de natureza coletiva baseada nas dinâmicas do consciente. Para ele, o termo não se limita a um simples reflexo das circunstâncias históricas externas, mas manifesta-se como uma força viva, que atua em permanente tensão com o inconsciente coletivo, conjunto de imagens arquetípicas e conteúdos simbólicos universais que permeiam a psique humana. A análise revela, assim, que o “espírito do tempo” é simultaneamente condicionado por eventos históricos e estruturante de sistemas de pensamento, valores e expressões culturais que atravessam o imaginário humano, moldando tanto a experiência individual quanto os grandes movimentos civilizatórios.

Durante o capítulo, realiza-se uma análise crítica do conceito de *Zeitgeist* à luz da modernidade, com ênfase nos símbolos emergentes do inconsciente coletivo, que representam a busca por sentido diante das rupturas culturais e espirituais do mundo moderno. A modernidade é compreendida como um movimento intelectual que exalta o progresso humano, fundamentado nos ideais iluministas de valorização da razão, questionamento da autoridade tradicional e afirmação da autonomia do sujeito. Nesse contexto, examina-se como o “espírito do tempo” modernista, embora promotor de avanços científicos e sociais, também contribuiu para o esvaziamento simbólico da experiência espiritual, deslocando os referenciais transcendentais para uma interioridade muitas vezes fragmentada. Discute-se, assim, de que maneira essa polaridade do espírito influenciou o desenvolvimento da espiritualidade contemporânea, marcada por um retorno ao simbólico, ao mitológico e às dimensões arquetípicas da psique.

Também, aprofunda-se a compreensão do racionalismo como uma manifestação específica do *Zeitgeist*, buscando reconstruir a noção de “espírito da época” a partir da análise simbólica da chamada “alma racionalista”, representada pelo arquétipo do *animus* na Psicologia Analítica. Nessa perspectiva, o *logos* (entendido como razão, lógica, discernimento, julgamento e a busca pela verdade objetiva) é examinado como expressão predominante do *animus* na constituição do pensamento moderno. A seção desenvolve a ideia

³⁵ JUNG, Carl Gustav. **O homem moderno em busca de uma alma**. Petrópolis: Vozes, 2013.

de *animus* ao explorar sua relevância para a compreensão da racionalidade iluminista e sua influência nas estruturas discursivas, epistemológicas e políticas da modernidade ocidental.

2.1 VOZES DO ZEITGEIST

No início de *O Livro Vermelho*, na introdução intitulada "O Caminho Daquele que virá", Carl Gustav Jung afirma que nada nem ninguém poderia justificar plenamente o que ele compreendeu a partir de suas experiências pessoais. Já nas primeiras páginas, ele apresenta a relevância do “espírito da época” ou *Zeitgeist*. Bem como aponta para a existência de uma instância mais profunda, que denomina “espírito das profundezas”:

Quando falo em **espírito dessa época**, preciso dizer: ninguém foi e nada pode justificar o que vos devo anunciar. Justificação para mim é algo supérfluo, pois não tenho escolha, mas eu devo. Eu aprendi que, além do espírito dessa época, ainda está em ação outro espírito, isto é, aquele que governa as profundezas de todo o presente.³⁶

Nesse trecho anterior, evidencia-se a centralidade do conceito de *Zeitgeist* ou “espírito do tempo” para Jung em seu *Liber Novus*. Assim, observa-se que as pessoas próximas mantinham opiniões divergentes sobre o livro do psiquiatra, o que influenciou diretamente no processo de sua publicação. Em 1920, o próprio retomou os esboços do manuscrito e realizou uma nova edição, suprimindo e acrescentando trechos ao longo das 250 páginas do material original. Essas revisões não apenas atualizaram o conteúdo, mas também visavam modernizar a linguagem e a terminologia utilizadas. Um exemplo claro dessa reformulação é a substituição da expressão *Geist der Zeit* por *Zeitgeist*, reforçando o uso de um termo mais consolidado e contemporâneo para designar o “espírito da época”. Tal escolha indica que Jung, àquela altura, já considerava seriamente a possibilidade de publicação, ainda que de forma não declarada. A modificação da linguagem sugere, portanto, uma intenção de tornar a obra mais acessível ao leitor moderno, sem perder sua profundidade simbólica e psicológica:

Assim, as pessoas do círculo de Jung tinham opiniões divergentes sobre o significado do “*Liber Novus*” e se ele deveria ser publicado, o que pode ter influído nas decisões finais de Jung. Em algum período, que calculo ser nos meados da década de 1920, Jung voltou ao esboço e editou-o novamente, suprimindo e acrescentado material em aproximadamente 250 páginas. Suas revisões serviram para modernizar a linguagem e a terminologia. (Em nota de rodapé: ‘**Por exemplo, substituindo *Geist der Zeit* por *Zeitgeist* [espírito da época]**’). Revisou também uma parte do material que ele já havia transcrito para o volume caligráfico do *Liber Novus*, bem como algum material que havia sido deixado de lado.³⁷

³⁶ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 109.

³⁷ SHAMDASANI, Sonu. Introdução. In: JUNG, Carl G. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 64.

O termo alemão *Zeitgeist* refere-se ao “espírito da época”, sendo amplamente compreendido como uma expressão da consciência coletiva de determinado período histórico.³⁸ A ideia de “espírito do tempo” ou cultura de massa pode ser vista como um esboço de religião de salvação terrestre, mas sem a promessa de imortalidade, do sagrado e do divino. Por isso, os valores que exalta — amor, auto realização e felicidade — mostram-se frágeis e transitórios. O próprio indivíduo, base dessa cultura, compartilha dessa mesma precariedade. Voltada à História em movimento, a ideia de “espírito do tempo” segue o ritmo da atualidade, manifesta-se de forma lúdico-estética, consome de modo profano e relaciona-se com o mundo de forma realista.³⁹

Consequentemente, o elemento *Zeit* (“tempo”) remete tanto à noção de um momento específico dentro de uma sucessão cronológica de eventos quanto à ideia de uma época como marco distinguível entre passado e futuro.⁴⁰ *Zeitgeist* representa mais do que um simples recorte temporal para Jung: trata-se do *pneuma*, o sopro animador que vivifica uma era, conferindo-lhe características intelectuais, estéticas e espirituais particulares. Esse “espírito” é aquilo que possui um *animus* de determinado momento histórico e estabelece os modos de pensar, sentir e agir próprios de um tempo. Para esclarecer esse conceito, recorre-se à física estóica, que concebe o *pneuma* como princípio ativo e formador do cosmos, e à estética kantiana, que busca compreender as condições subjetivas da experiência sensível, como formas através das quais o “espírito de uma época” se manifesta:

(...) Sempre nesta acepção entre a expressão ‘espírito do tempo’, enquanto se refere ao **momento dentro de uma sucessão cronológica de eventos**, e à ‘época’ como **ponto rastreável e distinguível em relação a um ‘antes’ e a um ‘depois’**. A expressão indica, fundamentalmente, o *pneuma* ou o sopro animador (da física estóica) ou então **‘aquilo que vivifica’ uma época e aquilo que ‘anima’** (no uso metafísico da estética kantiana) um **momento específico** e, portanto, as **determinantes mentais historicamente determinadas ou veiculadas**.⁴¹

³⁸ SOUZA, Felipe. **O Livro Vermelho de Jung**: as polaridades da psique e as concepções de Deus. 2015. Tese (Doutorado Ciência da Religião) Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, UFJF, Juiz de Fora: 2015.

³⁹ MORIN, Edgar. *L'Esprit du temps*. Paris: Edição Grasset Fasquelle, 1962.

⁴⁰ “Paolo Francesco Pieri é um analista junguiano italiano e autor respeitado na área da Psicologia Analítica. Ele é membro da *International Association for Analytical Psychology* e atua como docente no Centro Italiano de Psicologia Analítica, além de lecionar na Universidade de Florença. Organizou o *Dicionário Junguiano*, uma obra de grande abrangência que oferece mais de 700 verbetes explicativos, conectando conceitos cruciais da psicologia analítica com sua evolução histórica, relações com outras disciplinas e revisões dos escritos de Jung ao longo do tempo. Publicou *Introdução a Carl Gustav Jung* (ed. 2019), que é considerada uma referência acessível para compreender os fundamentos do pensamento de Jung e seu contexto cultural e histórico contemporâneo.” PIERI, Paolo. **Dicionário Junguiano**. Petrópolis: Vozes, 2022.

⁴¹ PIERI, Paolo. Verbetes: Tempo (alemão: *Zeit*). **Dicionário Junguiano**. Petrópolis: Vozes, 2022.

Aliás, antes de recorrer-se à definição original do termo em alemão *Zeitgeist* de Hegel, demonstra-se que Goethe pode ser considerado, em termos intelectuais e simbólicos, uma referência relevante para de Jung. A obra goethiana, especialmente *Fausto*, fornece uma exploração profunda das polaridades humanas, da luta entre consciência e forças inconscientes e da busca pela totalidade, temas que Jung retomaria e sistematizaria em sua psicologia analítica. Para Jung, Goethe não era apenas um poeta ou pensador, mas um precursor que, por meio de suas obras, antecipava a dinâmica arquetípica do espírito humano e o processo de individuação. Assim, a influência de Goethe sobre Jung se dá como transmissão simbólica e cultural, oferecendo imagens, mitos e conceitos que alimentariam a compreensão junguiana da psique e de suas manifestações universais.

Na célebre passagem do livro *Fausto*, Goethe afirma que o “espírito dos tempos” é, em última análise, o espírito do próprio Senhor no qual os tempos se espelham, sugerindo que cada época histórica não se reduz a um conjunto contingente de ideias e costumes, mas participa de uma totalidade maior que confere sentido e unidade ao devir humano. Assim, nessa obra de Goethe, Fausto diz: “O que significa para vós o ‘**espírito dos tempos**’, isto é no fundo o espírito do próprio Senhor, no qual os tempos se espelham”.⁴² Ao empregar essa imagem, Goethe antecipa a noção de que o *Zeitgeist* não é apenas um fenômeno sociocultural relativo, mas expressão de uma dimensão universal. Dessa forma, a citação revela a percepção poética de que o tempo histórico é sempre reflexo de uma instância mais profunda, na qual se entrelaçam o divino, o racional e o psíquico.

Por isto, o diálogo em *Fausto* possui uma reflexão sobre o “espírito das eras” que revela a profunda consciência histórica e existencial do protagonista. Ao comparar todas as épocas já passadas a um “livro com sete selos”, Goethe sugere que o conhecimento humano é ao mesmo tempo vasto e misterioso, e que o “espírito das eras” funciona como um espelho da humanidade, refletindo suas conquistas, limitações e contradições. No entanto, ele também destaca a fragilidade e a superficialidade dessa herança: grande parte do passado não passa de “miséria” ou “depósito de tralhas”, revelando-se um teatro de marionetes adornado por máximas e aparências vazias. Essa ambivalência evidencia a tensão entre o potencial humano de criar sentido e a precariedade das formas históricas e culturais que ele mesmo produz, antecipando reflexões sobre o *Zeitgeist* como expressão tanto do desenvolvimento espiritual quanto das limitações do espírito humano em diferentes épocas:

⁴² GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto**: uma tragédia – Primeira parte. São Paulo: Editora 34, 2011.

Fausto (para Wagner):
 Oh sim, tão amplamente quanto as constelações!
 Meu amigo, todas as eras que já se foram
 Agora formam um livro com sete selos.
**O espírito das eras que se encontra aí,
 No fim das contas, é o espírito da Humanidade:
 Um espelho onde todas as eras são reveladas.**
 E tantas vezes tudo não passa de miséria,
 Algo de que fugimos ao primeiro olhar.
 Um amontoado de varridos, um depósito de tralhas, quem sabe,
 No melhor dos casos, um teatro de marionetes, brilhante
 Com máximas excelentes, pragmáticas,
 Adequadas quando as bocas dos fantoches se tornam dramáticas!⁴³

Aliás, para compreender os fundamentos do conceito de “espírito do tempo”, é essencial recorrer à definição original do termo em alemão *Zeitgeist*. Como já começamos a explorar, esse conceito está profundamente enraizado na filosofia alemã, sobretudo no pensamento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Para ele, o ser humano é compreendido a partir de seu tempo, de suas crenças, saberes e religião, ou seja, em conformidade com o “espírito da época” em que vive.⁴⁴ Em sua obra *Filosofia da História* (1837), contribui de forma decisiva para a consolidação do conceito, concebendo o *Zeitgeist* como o “espírito de uma época”, um princípio que guia e determina o curso histórico. Nesse sentido, o “espírito do tempo” é entendido como uma manifestação da razão em sua realização progressiva na História. A razão atua como motor da liberdade humana, realizando-se através dos eventos históricos que expressam o desenvolvimento do espírito. É essa compreensão que confere ao termo o significado que se tornaria de uso corrente posteriormente, o de uma força invisível e coletiva que possui um *animus* e orienta os valores, as ideias e as práticas de uma época específica:

Cada época tem seu próprio *Zeitgeist* (espírito do tempo), que determina o caráter do seu desenvolvimento histórico e cultural. Esse espírito se manifesta nas crenças, costumes, instituições e na arte daquele período, refletindo a **consciência coletiva** que orienta o avanço da liberdade humana.⁴⁵

Ainda, a criação do termo *Zeitgeist* é atribuída ao filósofo alemão Johann Gottfried Herder, em 1769. Um dos principais representantes do pensamento romântico alemão, Herder propôs o termo como contraponto às ideias iluministas e racionalistas de seu tempo. Para ele,

⁴³ GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto**: uma tragédia – Primeira parte. SP: Editora 34, 2011, 47-60.

⁴⁴ WAGNER, Christiane. *Zeitgeist*, o Espírito do Tempo. **Cultura e Extensão USP**, n. 12, nov. 2014.

⁴⁵ HEGEL, Friedrich. **Filosofia da História**. Brasília: UNB, 1999, 35-55.

os povos não são guiados apenas pela razão, mas por uma essência coletiva e compartilhada que se manifesta em sua língua, cultura, religião e história.⁴⁶

Ao introduzir o conceito, Herder reinterpretou a ideia latina de *Genius Saeculi*, literalmente, “espírito do século” que já aludia a uma força espiritual que moldava o caráter de uma época. Herder, porém, ampliou seu alcance ao considerar o passado histórico e as transformações culturais como elementos essenciais para compreender o espírito de um povo. Desse modo, *Genius Saeculi* pode ser entendido como o precursor direto do conceito moderno de *Zeitgeist*. É importante observar ainda que, com o tempo, o termo passou a carregar também um sentido de força coercitiva, um “tempo punitivo” ao qual os indivíduos precisavam se submeter, especialmente nas representações literárias e na linguagem jornalística que se difundia a partir do século XVIII.⁴⁷

Não há uma citação direta de Herder usando *Zeitgeist* nos seus textos originais. A bibliografia acadêmica confirma que ele introduziu o termo como tradução de *Genius Saeculi*, mas não é possível apresentar o trecho literal em alemão. Embora não use o termo, a reflexão de Herder revela sua preocupação com a historicidade das instituições e dos valores – uma prefiguração da ideia de espírito coletivo que define um tempo histórico específico: “Quão transitórias são todas as estruturas humanas, e mais ainda, quão opressivas se tornam as melhores instituições ao longo de algumas gerações”⁴⁸.

Essa introdução ocorreu no contexto de uma crítica que Herder dirigiu à obra *Genius Saeculi* (1760), do filólogo Christian Adolph Klotz⁴⁹. Em sua resposta, reformula a noção de *Genius Saeculi* para um contexto germânico moderno, substituindo a ideia do “gênio” por uma concepção mais abrangente e histórica do “espírito” que anima cada época. Assim, *Zeitgeist* começa a se consolidar como um conceito-chave para pensar a cultura, a história e a mentalidade coletiva de determinado período.⁵⁰

O termo *Genius Saeculi*, de origem latina e tradicionalmente traduzido como “espírito do século” ou “espírito da era”, evoluiu historicamente para o conceito alemão *Zeitgeist*. Esta nova formulação emerge no contexto do idioma proto-germânico ou *theodisce* (termo antigo usado para designar a língua do povo, em contraposição ao latim eclesiástico). Ao unir *Zeit* (“tempo” ou “época”) e *Geist* (“espírito”, “mente” ou “alma”), passou-se a designar o

⁴⁶ ARAÚJO, Júlia. *Zeitgeist e Comunicação*. Brasília: Universidade de Brasília, 2015.

⁴⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.

⁴⁸ HERDER, Johann. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Berlin: Henricus - Edition Deutsche Klassik GmbH, 1784–1791.

⁴⁹ KLOTZ, Christian Adolph. *Genius Saeculi*. Altenburg: Officina Richteriana, 1760.

⁵⁰ HERDER, Johann Gottfried. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Lisboa: Antígona, 1987.

"espírito do tempo", ou seja, o conjunto de ideias, valores, crenças, sensibilidades e disposições culturais predominantes em uma determinada era histórica.⁵¹

Além disso, é relevante mencionar a obra *Le Génie du Siècle* (*O Gênio do Século*, 1653), escrita pelo autor francês Firmiano Petri, um tratado histórico dedicado à análise dos principais acontecimentos políticos, religiosos e culturais do século XVII. Nesta obra, o autor traça um amplo panorama das transformações da época, discorrendo sobre guerras, reis, pontífices e outras figuras e eventos marcantes que, segundo ele, conferiram ao século uma beleza e uma fortuna singulares. Com um tom laudatório e reflexivo, o livro apresenta uma tentativa de capturar o “espírito do tempo” por meio de testemunhos históricos, registros documentais e narrativas cuidadosamente organizadas. Redigido originalmente em latim, o tratado é também um importante documento do ponto de vista historiográfico, pois oferece uma visão da época em que a noção de um “gênio” ou “espírito” característico de um século começava a ganhar força como instrumento interpretativo da História.⁵²

Também, a ideia de *Zeitgeist* aparece pela primeira vez no livro *De Augmentis Scientiarum* (1605), do filósofo inglês Francis Bacon. Nesta obra, Bacon discute o objetivo da história literária, sugerindo que o “espírito literário” de uma determinada época pode ser invocado quase como por um “feitiço mágico” — na expressão latina *genius illius temporis literarius veluti incantatione quadam a mortuis evocetur*. A partir dessa ideia, pode-se afirmar que cada século possui um espírito próprio, uma força vital que emana das aspirações, valores e experiências daqueles que viveram naquele período histórico. Essa concepção pioneira antecipa, em parte, o desenvolvimento posterior desse conceito como a expressão coletiva e dinâmica do temperamento cultural e intelectual de uma era.⁵³

Consequentemente, tais abordagens antecipam, de certa maneira, o desenvolvimento posterior da ideia de *Genius Saeculi*, que mais tarde será aprofundada por pensadores como Herder e Hegel no contexto germânico, culminando na formulação moderna do conceito de *Zeitgeist*. Essa concepção, oriunda do contexto filosófico alemão, especialmente com Herder e posteriormente Hegel, acabou sendo assimilada e adaptada por diversas línguas e tradições intelectuais. Embora de origem germânica, o termo foi mantido intacto ou traduzido com

⁵¹ “O termo *thiosticam* (teodesca em latim) se refere no documento ao dialeto germânico falado originalmente pelos francos, que passaram por algumas centenas de anos de bilinguismo até que abandonassem o seu idioma de origem em prol do dialeto românico do qual se originaria o francês.” CARDOSO, Rogério. **A metalinguagem e as terminologias para descrição sintática na história da Gramática Tradicional, desde a Antiguidade Clássica até o Portugal Oitocentista**. São Paulo: USP, 2023.

⁵² FIRMIANO, Petri. *Le Génie du Siècle*. Paris: ebook, 1653.

⁵³ KAMERBEEK JR., J. *Geschiedenis en problematiek van het begrip ‘tijdgeest’*. Leiden: Forum der Letteren, 1964.

equivalência aproximada em idiomas como o inglês (*spirit of the age*), espanhol (*espíritu de la época*), italiano (*spirito del tempo*), japonês (時代精神 – *jidai seishin*), francês (*esprit du temps*) e holandês (*tijdsgeest*)⁵⁴, refletindo a universalidade do conceito. Em todos esses casos, a ideia central permanece: a de que cada época histórica possui um *anima/animus*, como uma espécie de “alma coletiva” que orienta o pensamento, a arte, a ciência e os costumes.

Em Cícero, o *Genius* aparece como a força interna que acompanha o indivíduo, uma espécie de princípio natural que molda seu caráter, suas disposições e o modo como ele se relaciona com o mundo. Essa noção, associada à ideia romana de um espírito que nasce com a pessoa e expressa sua inclinação essencial (*ingenium*), fornece um ponto de partida decisivo para a filosofia moderna. Francis Bacon retoma esse conceito ciceroniano não como entidade sobrenatural, mas como uma estrutura interior que determina tendências, aptidões e modos de perceber. Assim, ao falar do *Genius* humano, Bacon transforma o antigo espírito tutelar em algo próximo do que chamamos hoje de “disposição natural”: uma vocação interna que orienta a investigação, o pensamento e a criatividade. Nesse movimento, ele converte o sentido religioso-mitológico de Cícero em um princípio epistemológico e psicológico, mostrando como certas mentes são naturalmente inclinadas a certos tipos de conhecimento e método.⁵⁵

Cícero, profundo mediador entre cultura grega e latina, traduz a função socrática para o vocabulário romano ao associar o *daimōn* ao *genius*: um espírito que nasce com a pessoa, acompanha seu destino e molda suas disposições morais e intelectuais. Desse modo, o *genius* ciceroniano não é mera adaptação cultural, mas uma transformação filosófica do *daimōn* grego — a passagem de um guia espiritual interior para um princípio nativo de caráter, que articula vocação, inclinação e responsabilidade ética.⁵⁶ A figura do *daimōn* socrático, tal como aparece nos diálogos platônicos, funciona como um princípio interior de orientação que não ordena ações, mas adverte, detém e sugere limites, uma espécie de voz íntima que indica ao indivíduo o rumo adequado. Esse *daimōn*, entendido não como divindade externa, mas como instância espiritual própria do sujeito, ofereceu aos romanos um modelo conceitual para reinterpretar suas próprias noções religiosas.⁵⁷

⁵⁴ KAMERBEEK JR., J. *Geschiedenis en problematiek van het begrip ‘tijdsgeest’*. Leiden: Forum der Letteren, 1964.

⁵⁵ “Existe em cada ser humano um certo espírito que o guia, que lhe indica o que buscar e o que evitar; este espírito, este chamam de gênio.” CICERO. *De Natura Deorum*: Livro II. Ebook: Edição Latino, p. 30.

⁵⁶ “Para Sócrates, existia um certo sinal de natureza divina... que ele chamava de *daimonion*”. CICERO. *De Divinatione*. EUA: Harvard University Press, 1923.

⁵⁷ “Pois há em mim algo divino e daimoníaco.. que sempre se opõe quando estou prestes a cometer algo impróprio.” PLATÃO. *Phaedrus*. EUA: Harvard University Press, 1914.

O *daimōn* socrático pode ser compreendido como uma força interior que atua precisamente na interseção simbólica entre Kronos e Kairós, os dois modos fundamentais do tempo na imaginação grega.⁵⁸ No plano de Kronos — o tempo linear, sucessivo e regido pela necessidade — o *daimōn* funciona como princípio de coerência que preserva Sócrates dentro de um destino ético: é a instância que o impede de romper com a integridade de sua vida no fluxo contínuo dos acontecimentos. Mas essa atuação só se torna perceptível porque emerge segundo a lógica de Kairós, o tempo qualitativo do “instante certo”, caracterizado por brechas decisivas em que uma ação pode ou não acontecer.⁵⁹

Parafraseando Jung, Kronos e Kairós podem ser compreendidos como dois modos arquetípicos de tempo que estruturam diferentes níveis da psique. Kronos corresponde ao tempo mensurável, sucessivo, regido por limites e causalidades — a temporalidade do complexo do eu, da adaptação e do dever. Já Kairós simboliza o tempo qualitativo, o instante cheio de sentido em que o inconsciente se manifesta e rompe a linearidade cronológica. Quando Jung descreve sincronicidades, irrupções simbólicas e momentos decisivos de transformação interior, ele está essencialmente descrevendo fenômenos ligados ao Kairós: acontecimentos que não obedecem à sequência causal, mas ao “momento certo” em que um conteúdo psíquico precisa emergir.

Aliás, a cosmogonia mítica de Hesíodo dialoga com o pensamento de Jung porque ambos descrevem, em níveis distintos, o processo pelo qual a ordem emerge a partir do indeterminado. Quando Hesíodo narra o surgimento do mundo a partir do Caos⁶⁰, seguido pela aparição de Gaia, Eros, dos Titãs e da ordem olímpica, ele oferece uma estrutura simbólica que Jung lê como análoga ao desenvolvimento da psique: o *Chaos* corresponde ao inconsciente primordial, indiferenciado; Gaia e Urano representam os primeiros princípios organizadores; e a ascensão de Kronos e depois de Zeus reflete a crescente diferenciação e estabilização da consciência. Para Jung, mitos cosmogônicos não descrevem apenas a origem do mundo, mas dramatizam a gênese da vida psíquica, tornando visível a passagem do potencial ao estruturado. Assim, a *Teogonia* fornece uma narrativa arquetípica que expressa, de modo mítico, as mesmas dinâmicas que Jung identifica na individuação: a emergência da forma a partir do fundo inconsciente e a construção progressiva de uma ordem simbólica que dá sentido à experiência humana.⁶¹

⁵⁸ MIGLIORI, Maurizio. *Socrate e il daimonion*. Milano: Vita e Pensiero, 2004.

⁵⁹ ELIADE, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1949.

⁶⁰ “Em primeiro lugar surgiu o Caos.” HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

⁶¹ JUNG, Carl Gustav. *Símbolos da Transformação. Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, 2011.

Retomando a ideia de Sócrates, o *daimōn* não fala sempre; manifesta-se apenas no momento oportuno, quando uma escolha específica ameaça desalinhar. Assim, sua função negativa — impedir e advertir — é fundamentalmente kairológica, enquanto o sentido de sua tutela — manter a integridade do percurso existencial — é cronológico. A orientação interior que Sócrates descreve, portanto, nasce da articulação desses dois polos de tempos: Kronos fornece a continuidade da vida que precisa ser preservada, e Kairos fornece o ponto de inflexão em que o *daimōn* intervém, fazendo do discernimento moral uma experiência temporalmente situada e, ao mesmo tempo, orientada por um destino mais amplo.⁶²

Aliás, o conceito de *Zeitgeist* ou o “espírito do tempo” aparece de forma clara na afirmação de que a filosofia é a própria época apreendida em pensamento, de Hegel. Para o filósofo, a realidade histórica não é algo exterior à razão, mas a sua manifestação concreta, pois “o que é, é a razão”. Isso significa que os indivíduos, bem como as formas de pensamento e de cultura, estão necessariamente enraizados em seu tempo, sendo expressão de um horizonte histórico específico. A filosofia, nesse sentido, não paira acima da história, mas reflete e traduz conceitualmente o espírito de determinada época, permitindo compreendê-la em sua racionalidade interna. Assim, compreender o presente não é apenas descrever fatos, mas captar o sentido universal que se realiza através deles, o que confere à filosofia um papel privilegiado na interpretação e na justificação histórica do real:

O problema é entender aquilo que é, fazer emergir da realidade o conteúdo racional, pois a realidade mesma já é por si razão. Portanto, a tarefa da filosofia é entender aquilo que é, ou seja, a razão. **No que concerne ao indivíduo, cada um é filho do seu tempo: e a filosofia também é o seu próprio tempo resumido no pensamento.**⁶³

Portanto, ao retomar o conceito hegeliano de *Zeitgeist* ou o “espírito do tempo”, Carl Gustav Jung apresenta uma nova significação no campo da Psicologia. Enquanto em Hegel o *Zeitgeist* representa a racionalidade histórica do “espírito absoluto”, que se manifesta nas instituições, nas ideias e nos grandes eventos de cada época, em Jung o termo é reinterpretado como a atmosfera psíquica e simbólica dominante que orienta a consciência coletiva em determinado período histórico. Dessa forma, o *Zeitgeist* deixa de ser apenas a expressão da razão universal em progresso e passa a ser entendido como o conjunto de imagens, valores e mitos que configuram a mentalidade de uma era. Logo, o próprio “espírito do tempo” revela-se como desdobramento do inconsciente coletivo ou “espírito das profundezas” encontrando formas específicas de expressão cultural.

⁶² FITZGERALD, John T. (ed.). *Kairos: The Hermeneutics of the Opportune Moment*. Leiden: Brill, 1990.

⁶³ HEGEL, Georg. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 36-38.

2.2 “ESPÍRITO DO TEMPO”: EXPRESSÃO DO CONSCIENTE COLETIVO

O psiquiatra relata que, em outubro de 1913, enquanto viajava de trem rumo ao interior da Europa, foi surpreendido por uma poderosa visão que o desconcertou profundamente. Nela, contemplava um imenso dilúvio que avançava com violência, submergindo vastas regiões dos países nórdicos, desde a Inglaterra até a Rússia. As águas eram amareladas e carregavam consigo imagens de destruição e morte em massa, milhares de vidas sendo tragadas pelas ondas. Tratava-se de uma manifestação simbólica de algo que ultrapassava sua compreensão imediata.

No ano seguinte, em 1914, às vésperas do início da Primeira Guerra Mundial, afirma ter tido, por três vezes consecutivas, o mesmo sonho perturbador. Sonhava estar em um país estrangeiro, quando, repentinamente, um frio inexplicável e aterrador descia do cosmos, congelando o mar e destruindo toda a vegetação. As plantas morriam queimadas pelo gelo, um paradoxo que expressava a violência e a inversão da vida. O simbolismo do sonho o marcou profundamente, como se anunciasse uma catástrofe coletiva iminente.

Na época em que a guerra eclodiu entre as potências europeias, se encontrava fora da Suíça, seu país natal. Com o conflito eclodindo, foi forçado a retornar o mais rápido possível, tomando o navio mais veloz e pela rota mais curta. Ao voltar, teve a nítida impressão de estar vivendo as imagens que antes o haviam visitado em sonhos e visões: encontrou o frio monstruoso, o dilúvio simbólico, o mar transformado em sangue, e, sobretudo, a visão de sua árvore interior, símbolo de sua vida psíquica, agora sem frutos, estéril diante da devastação coletiva.

Essas experiências foram, mais tarde, interpretadas como prenúncios psíquicos do colapso da consciência europeia diante do trauma da guerra. Não se tratavam apenas de imagens pessoais, mas expressões do inconsciente coletivo, refletindo o espírito sombrio de uma época em que a racionalidade moderna já não era suficiente para conter as forças caóticas emergentes:

Aconteceu em outubro de 1913, quando estava sozinho numa viagem, que fui de repente **surpreendido em pleno dia por uma visão**: vi um dilúvio gigantesco que encobriu todos os países nórdicos e baixos entre o Mar do Norte e os Alpes. Estendia-se da Inglaterra até a Rússia, das costas do Mar do Norte até quase os Alpes. Eu via as ondas amarelas, os destroços flutuando e a morte de incontáveis milhares. (...) Em 1914, no começo e no final de junho e no início de julho tive por três vezes o mesmo sonho: eu estava num país estranho e, de repente, durante a noite, e bem no meio do verão sobreveio do universo um frio inexplicável e terrível; **todos os mares**

e rios ficaram congelados, todo o verde morreu queimado pelo frio. (...) Na realidade aconteceu o seguinte: Na **época em que estourou a grande guerra entre as nações da Europa** eu me encontrava na Escócia; obrigado pela guerra, decidi voltar para casa no navio mais rápido pelo caminho mais curto. Encontrei o frio monstruoso que tudo congelou, encontrei **o dilúvio, o mar de sangue**, e encontrei minha árvore sem frutos, cujas folhas o gelo havia transformado em remédio.⁶⁴

Em Jung, a consciência coletiva no “espírito do tempo” ou *Zeitgeist* refere-se ao conjunto de valores, ideias, crenças e atitudes que predominam em determinada época e que moldam a forma como as pessoas percebem e interpretam o mundo. Embora essa consciência coletiva atue na superfície da vida cultural e social, ela é influenciada por camadas mais profundas do inconsciente coletivo, de onde emergem imagens e padrões arquetípicos que dão forma às tendências do momento histórico. O “espírito do tempo”, assim, não é apenas produto de fatores racionais ou econômicos, mas também uma expressão simbólica de conteúdos psíquicos universais que se atualizam conforme as necessidades e tensões da época. Compreender essa dinâmica é essencial para que o indivíduo não seja apenas levado pelas correntes coletivas, mas possa reconhecer e integrar, de modo crítico, as forças inconscientes que moldam seu tempo.

Para ele, a consciência europeia no período pós-guerra estava marcada por uma profunda crise espiritual e moral, resultante não apenas da destruição material, mas do colapso de valores e certezas que sustentavam a identidade cultural do continente. A experiência traumática das guerras mundiais revelou a fragilidade do racionalismo e do progresso técnico como fundamentos exclusivos da civilização, expondo o retorno de forças arquetípicas sombrias, como a violência, o fanatismo e o instinto destrutivo, que haviam emergido de forma coletiva. Via nesse momento histórico a necessidade urgente de um movimento de introspecção, no qual o indivíduo europeu reconhecesse e integrasse seu lado sombrio, a *sombra*, para evitar novas projeções destrutivas. Esse processo implicava não apenas reconstrução política e econômica, mas também um reencontro com o simbolismo, o mito e o autoconhecimento, como caminhos para restaurar o equilíbrio psíquico coletivo.

Segundo o médico, o símbolo é uma expressão viva do inconsciente, uma imagem que aponta para conteúdos que a consciência ainda não compreende totalmente. Diferente do signo, que possui um significado fixo e racionalmente delimitado, o símbolo é carregado de ambiguidade e profundidade, revelando-se como uma ponte entre o consciente e o inconsciente. Ele surge espontaneamente nos sonhos, mitos, religiões e manifestações

⁶⁴ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, 113.

artísticas, representando realidades psíquicas complexas e muitas vezes arquetípicas. O símbolo não é apenas uma forma de representação, mas um agente transformador: ao mediar a relação entre o complexo do eu e o *Self*, ele possibilita o processo de individuação, conduzindo o indivíduo à totalidade. Assim, a simbologia não é meramente decorativa ou metafórica, mas constitui a linguagem própria da alma, aquela que fala em imagens e evoca significados que escapam à razão, mas ressoam no fundo mais profundo da experiência humana.⁶⁵

Especialmente após o trauma da Primeira Guerra Mundial, a época moderna mergulhou o homem em um profundo choque psicológico. O colapso das certezas civilizacionais trouxe consigo um sentimento de insegurança existencial, despertando uma crise de sentido sem precedentes. No entanto, paradoxalmente, esse abalo também impulsionou uma busca intensa pelo espírito interior, manifestando-se em uma crescente fascinação pelo conhecimento da psique e pela experiência subjetiva do ser.⁶⁶

Jung indica que, foi durante a Revolução Industrial que se consolidou a estrutura da sociedade moderna. Um fator decisivo foi o êxodo de grande parte da população das pequenas comunidades para os grandes centros urbanos, motivado pela promessa de trabalho e progresso. Esse movimento deu origem à sociedade de massas: uma coletividade caracterizada pela crescente especialização e divisão do trabalho, que, embora gerasse benefícios materiais, também engendrou uma forma de existência marcada pela alienação, insegurança e instabilidade psíquica. Deslocado de seus laços tradicionais e da ancestralidade simbólica, o indivíduo moderno tornou-se vulnerável à fragmentação interior.⁶⁷

O psiquiatra compara essa condição à cosmovisão do homem medieval. Na Idade Média, a Terra era percebida como o centro fixo e estável do universo, eternamente sustentada pela vontade divina. O homem sentia-se protegido e orientado por um plano transcendente que lhe prometia a bem-aventurança eterna. Havia, portanto, uma experiência profunda de pertencimento ao Todo, uma unidade que estruturava a vida interior e exterior.

Essa vivência de unidade primordial, de acordo com ele, pode ainda ser observada em povos arcaicos, especialmente durante suas danças e rituais sagrados, nos quais o indivíduo se funde ao grupo e ao sagrado em uma totalidade simbólica. No entanto, no mundo moderno, tais momentos de integração tornaram-se raros e fragmentários, restringindo-se a experiências intensas como a comunhão com a natureza, a vivência espiritual profunda ou o

⁶⁵ JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Petrópolis: Vozes, 2013.

⁶⁶ ZIMMERMANN, Elisabeth. O Problema Espiritual do Homem Moderno. **XX Congresso da Associação Junguiana do Brasil: Soma, Psique e Individuação**. São Paulo: 14 a 17 de Junho, 2012.

⁶⁷ JUNG, Carl Gustav. *The archetypes and the collective unconscious*. Princeton: University Press, 1981.

ato criativo na arte. Nessas ocasiões, o homem moderno toca novamente o arquétipo, atualiza a disposição ancestral de produzir imagens simbólicas vivas, essenciais ao processo de individuação.

Assim, embora marcada pela dissolução de antigos referenciais e pela insegurança existencial, para o psicanalista, a modernidade também oferece uma oportunidade: a de um retorno interior, a de um caminho simbólico em direção à totalidade do ser, resgatando conteúdos do inconsciente coletivo que revelam, em meio ao caos, a possibilidade de sentido.⁶⁸

Um exemplo particularmente expressivo da permanência dos mitos na vida moderna é o Natal, uma data profundamente familiar a todos que nasceram em uma sociedade de tradição cristã. Mesmo entre aqueles que não professam crença religiosa, essa celebração costuma evocar uma emoção específica e marcante, ligada ao nascimento de uma criança especial, dioficismo (simultaneamente Deus e humano). Trata-se de um símbolo poderoso de renovação, de renascimento espiritual, que atua de forma inconsciente no imaginário coletivo.

Jung e seus intérpretes observam que essa vivência não é apenas religiosa no sentido dogmático, mas simbólica: remonta a reminiscências de antigas festividades pagãs, como as festas do solstício de inverno celebradas no hemisfério norte.⁶⁹ Nessas tradições ancestrais, o nascimento do "sol invicto" representava a vitória da luz sobre as trevas, a esperança de renovação diante do rigor do inverno. O simbolismo natalino cristão, ao assimilar tais estruturas míticas, amplia e atualiza a imagem do herói salvador que nasce em meio à escuridão para trazer redenção e sentido.

A figura de Cristo, nesse contexto, se insere na tradição simbólica do herói redentor: aquele que sofre, morre — neste caso, na cruz — e depois ressuscita, superando a morte de maneira miraculosa. Essa narrativa é uma expressão clara de um mito universal, presente em diversas culturas sob diferentes formas, e revela um padrão psíquico fundamental que ajuda o ser humano a lidar com os ciclos de perda e renovação, de queda e transcendência.

Relembra-se que, essa estrutura simbólica faz parte do que o psiquiatra denominou como “símbolos eternos”, imagens arquetípicas que persistem ao longo dos tempos e atravessam diferentes civilizações. Esses símbolos são “eternos” não por sua imutabilidade literal, mas porque emergem espontaneamente do inconsciente coletivo, uma camada profunda da psique humana que transcende a experiência pessoal e individual. Eles se

⁶⁸ ZIMMERMANN, Elisabeth. O Problema Espiritual do Homem Moderno. **XX Congresso da Associação Junguiana do Brasil: Soma, Psique e Individuação**. São Paulo: 14 a 17 de Junho, 2012.

⁶⁹ HENDERSON, Joseph. **Os mitos antigos e o homem moderno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

manifestam em sonhos, visões, mitos, contos, obras de arte e nas festas religiosas ou seculares, sempre oferecendo à consciência caminhos simbólicos para a integração, a cura e o sentido.

Mesmo em contextos altamente racionalizados e secularizados, esses símbolos continuam operando silenciosamente, preservando seu poder de transformação interior. O Natal, assim como outros ritos arquetípicos, mostra que a linguagem simbólica permanece viva. Não apenas como herança cultural, mas como necessidade psíquica fundamental para a alma humana.⁷⁰

Retomando *O Livro Vermelho*, Jung enfatiza ter tido uma visão marcante do dilúvio, em outubro de 1913, um evento simbólico que adquiriu grande importância em sua vida. Na época, com cerca de quarenta anos, ele sentia que havia alcançado tudo o que desejava (fama, conhecimento, poder, riqueza) e experimentava a plenitude da felicidade humana, cessando sua ambição por acumular mais bens. Contudo, essa ambição recuou, dando lugar a um sentimento de pavor profundo. A visão do dilúvio dominou sua mente, e ele percebeu a presença do “espírito das profundezas”, embora ainda não fosse capaz de compreendê-lo completamente:

Quando tive, em outubro de 1913, a **visão do dilúvio**, isto aconteceu numa época que foi muito importante para mim como pessoa. Naquele tempo, por volta dos meus quarenta anos de vida, **havia alcançado tudo o que eu desejava**. Havia conseguido fama, poder, riqueza, saber e toda a felicidade humana. Cessou minha ambição de aumentar esses bens, a ambição retrocedeu em mim, e o pavor se apoderou de mim. A visão do dilúvio tomou conta de mim, e eu senti o espírito das profundezas, mas eu não o entendia.⁷¹

A linguagem religiosa do relato do dilúvio em Gênesis tem como finalidade comunicar conceitos espirituais, e não necessariamente descrever um evento físico ou histórico. O episódio busca expor ideias centrais sobre a profundidade do pecado humano e a resposta divina, que se manifesta tanto no juízo quanto na graça. A própria Bíblia deixa claro esse enfoque no capítulo seis de Gênesis, indicando que os capítulos seguintes evidenciam o furor de Deus contra a maldade humana, mas também sua misericórdia e promessa de redenção. O texto não pretende ser uma descrição científica ou um tratado geológico sobre um incidente ocorrido no passado.⁷²

⁷⁰ Carl Gustav Jung. *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2024.

⁷¹ JUNG, Carl Gustav. *O Livro Vermelho*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 116.

⁷² SILVA, Robson. A narrativa do dilúvio em Gênesis e a ciência. *Último Andar*, São Paulo, v. 26, nº 42, 2023.

Aliás, o mito do dilúvio é um dos temas mais emblemáticos, e também controversos, na interseção entre ciência e religião, especialmente no que se refere às narrativas dos primórdios da humanidade descritas nas primeiras páginas da Bíblia. A história do dilúvio de Noé, presente no livro de Gênesis, ocupa um lugar central na teologia judaico-cristã, sendo tratada por muitos cristãos, especialmente por correntes evangélicas mais literalistas, como um relato histórico exato de um cataclismo real que teria afetado toda a Terra.

No entanto, o dilúvio também dialoga com abordagens científicas, particularmente com a geologia. A ciência moderna reconhece que o planeta passou, ao longo das eras, por diversos eventos catastróficos que deixaram marcas em suas formações rochosas, desde extinções em massa, como a dos dinossauros, até mudanças abruptas no clima e na configuração da crosta terrestre. Embora não haja consenso científico sobre a existência de um dilúvio global como o descrito na Bíblia, muitas tradições mitológicas ao redor do mundo relatam grandes inundações, o que levanta a possibilidade de memórias culturais compartilhadas de desastres naturais localizados.

A narrativa bíblica, contudo, possui um caráter profundamente religioso e simbólico. No Gênesis, o dilúvio não é apenas um fenômeno físico, mas a expressão do juízo divino sobre a corrupção da humanidade e, ao mesmo tempo, uma promessa de renovação. A fala de Deus com Noé simboliza uma reconfiguração do vínculo entre o Criador e a criação, apontando para uma nova ordem cósmica e moral. A arca torna-se, nesse contexto, não apenas um veículo de salvação física, mas um arquétipo de refúgio espiritual, um útero simbólico de onde emerge uma nova humanidade.

A catástrofe do dilúvio foi simbolicamente vivenciada pelo povo judeu durante a queda do Reino de Judá, quando experimentaram a perda do país, do templo e do culto, elementos centrais de sua identidade e fé. O dilúvio funciona, nesse sentido, como uma metáfora para o próprio estado de devastação e renovação do povo. O dilúvio, portanto, não representa a última palavra de Deus nem o fim da história. O profeta Isaías, por exemplo, compara a destruição do exílio às águas do dilúvio de Noé, sugerindo uma analogia poderosa entre esses momentos de crise. Assim como o dilúvio terminou com a promessa divina de proteção e fidelidade, o exílio também é encerrado com a reafirmação da fidelidade de Javé, que promete restaurar e cuidar do seu povo.⁷³

Para os antigos israelitas, essas narrativas não eram apenas histórias do passado, mas experiências vivas, enraizadas em sua consciência coletiva e em sua relação histórica com

⁷³ SILVA, Robson. A narrativa do dilúvio em Gênesis e a ciência. **Último Andar**, São Paulo, v. 26, nº 42, 2023.

Yahweh. Acreditava-se que, diante de crises nacionais (como invasões estrangeiras, exílios ou colapsos políticos), a memória do dilúvio evocava a certeza de que, mesmo diante da destruição, a aliança com Deus poderia ser restaurada. O cataclismo, portanto, não era o fim, mas a preparação simbólica para uma nova revelação, uma nova chance de redenção e fidelidade.

Essa dimensão simbólica do dilúvio também pode ser compreendida à luz da psicologia junguiana. Eventos como esse, narrados nos mitos e textos sagrados, são manifestações arquetípicas que expressam transformações profundas da psique coletiva. O dilúvio, nesse sentido, pode representar um momento de dissolução do complexo do eu ou da ordem consciente, preparando o surgimento de uma nova configuração psíquica mais integrada e madura, um processo paralelo ao que ele chamou de individuação.⁷⁴

Em Jung, o complexo do Eu é o centro organizador da consciência, responsável por manter a coesão da identidade pessoal diante das múltiplas influências internas e externas. O mito do dilúvio, quando visto sob essa perspectiva, pode ser interpretado como a experiência simbólica de uma “inundação” do inconsciente sobre o Eu. Nessa imagem, as águas representam conteúdos psíquicos profundos — emoções, memórias, impulsos e imagens arquetípicas — que, ao emergirem de forma intensa, ameaçam dissolver a estrutura organizada da consciência. Tal crise pode ser vivida como confusão, perda de sentido ou ruptura de antigos referenciais. Contudo, assim como nos mitos, o dilúvio também traz a possibilidade de purificação e renovação: o Eu, ao sobreviver a essa experiência, reorganiza-se em um novo patamar de integração, incorporando conteúdos antes reprimidos ou ignorados e avançando no processo de individuação.

Ainda, o complexo do Eu representa o centro da consciência, a instância que organiza percepções, memórias e experiências de forma a criar um sentido de identidade pessoal. No entanto, o Eu não é autossuficiente: ele está inserido em um campo mais vasto, o inconsciente coletivo, onde habitam os arquétipos. Os mitos, nesse contexto, funcionam como narrativas simbólicas que dialogam com o Eu, oferecendo imagens e enredos que espelham desafios, transformações e conflitos vividos pelo indivíduo. Ao entrar em contato com o conteúdo mítico — seja por meio de histórias ancestrais, lendas ou símbolos culturais — o Eu é confrontado com aspectos mais profundos da psique, podendo ampliar sua consciência e integrar elementos antes desconhecidos, num processo que aproxima o indivíduo de sua totalidade interior.⁷⁵

⁷⁴ SILVA, Robson. A narrativa do dilúvio em Gênesis e a ciência. **Último Andar**, São Paulo, v. 26, nº 42, 2023.

⁷⁵ JUNG, Carl Gustav. **Aion**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

Retomando o relato inicial sobre o dilúvio e o mar de sangue em *O Livro Vermelho*, observa-se que tais imagens não eram apenas premonições históricas, como de fato vieram a se confirmar com o início da Primeira Guerra Mundial, mas expressões simbólicas de uma profunda cisão interior. Foi nesse abismo, entre o mundo visível e o invisível, que começou a distinguir essas duas forças opostas e complementares: o “espírito da época” e o “espírito das profundezas”.

Aliás, essa passagem do relato externo, os sonhos e visões que coincidem com os eventos trágicos da história, para a escuta do mundo interior marca o início da jornada simbólica de *O Livro Vermelho*. O que parecia inicialmente delírio ou fantasia se mostra como expressão de uma verdade que escapa à consciência adaptada ao mundo. O frio e o dilúvio não são apenas fenômenos externos, mas metáforas psíquicas de uma transformação profunda, onde a árvore sem frutos, símbolo da esterilidade da razão desconectada do sagrado, começa a se tornar remédio, exatamente porque foi atravessada pela morte simbólica do complexo do eu e pela escuta do “espírito das profundezas”.

2.3 ANIMUS EM CENA: ALMA RACIONAL DO HOMEM MODERNO

Em sua introdução intitulada “O Caminho daquele que virá”, Carl Gustav Jung aborda a ideia do “espírito da época” em relação a sua alma. Naquele momento de sua vida, Jung estava profundamente imerso no *Zeitgeist* moderno e possuía uma visão racional e científica da alma humana. Ele pensava e falava sobre a alma com erudição, dominando uma linguagem técnica que a reduzia a um mero objeto de estudo, algo a ser conhecido, analisado e classificado dentro dos limites da ciência.

No entanto, o “espírito das profundezas” o confrontou com uma verdade fundamental: sua alma não pode ser objeto de seu saber ou julgamento. Pelo contrário, é o seu próprio saber, sua própria razão e juízo, que estão sujeitos à alma, que é uma entidade viva, autônoma e subsistente em si mesma. Essa percepção radical exigiu que ele deixasse de tratar a alma como uma abstração ou conceito científico e a invocasse como um ser real e dinâmico, capaz de influenciar sua vida e seu destino.

Diante desse chamado, teve que reconhecer que, apesar de toda sua erudição e sucesso intelectual, havia perdido contato com sua própria alma, a essência vital que transcende o pensamento racional. Essa perda significava, uma ruptura profunda, que o forçou a uma transformação interior, um processo de retorno àquilo que é vivo e fundamental em sua existência psíquica:

Foi isto que o espírito das profundezas me obrigou a falar e ao mesmo tempo viver contra mim mesmo, pois não o esperava. Naquele tempo estava ainda **totalmente preso ao espírito dessa época e pensava de outro modo sobre a alma humana**. Eu pensava e falava muita coisa da alma, **sabia muitas palavras eruditas sobre ela**, eu a analisei e fiz dela **um objeto da ciência**”. Não tomei em consideração que minha alma não pode ser **objeto de meu juízo e saber**; antes, meu juízo e saber são objetos de minha alma. Por isso obrigou-me o espírito das profundezas a falar para a alma, a invocá-la como um ser vivo e subsistente em si mesmo. Eu tinha de entender que **havia perdido minha alma**.⁷⁶

Na perspectiva de Jung, o *animus* é unilateralmente identificado com ideais coletivos, se torna uma instância rígida, dogmática e opinativa. A partir dessa chave simbólica, é possível compreender o *animus* como uma forma histórica específica da manifestação do *logos*: racionalista, crítico e voltado para a objetividade, mas também frequentemente desvinculado da totalidade psíquica. Via o Iluminismo como um momento em que a razão, elevada a *status* quase absoluto, passou a negar ou reprimir os aspectos irracionais, simbólicos e espirituais da alma, movimento que favoreceu o surgimento de um *animus* inflacionado, desconectado do *Self*. Esse *animus*, ao favorecer a clareza intelectual em detrimento do mistério e da interioridade, reflete um tipo de consciência que, embora tenha promovido avanços científicos e políticos, também contribuiu para o empobrecimento simbólico do mundo moderno e para o esquecimento da dimensão arquetípica da existência.⁷⁷

Durante a primeira parte de *O Livro Vermelho*, enfatiza-se que Jung reencontra sua alma e embarca em uma sequência de aventuras internas que formam uma narrativa coerente e significativa. Ele também percebe que, até então, havia servido ao “espírito da época”, cuja polarização se manifestava principalmente no domínio do uso e do valor:

Ele percebeu que, até então, havia servido ao **espírito da época**, caracterizado **pelo uso e pelo valor**. Além disso, havia um espírito das profundezas, que levava às coisas da alma. De acordo com a autobiografia posterior de Jung, o espírito da época corresponde à personalidade número 1 e o espírito das profundezas corresponde à personalidade número 2. Por isso, esse período poderia ser considerado um retorno aos valores da personalidade número 2.⁷⁸

No entanto, ao transformar a razão em critério absoluto de verdade e ao tentar submeter todos os aspectos da existência humana a esquemas lógicos e universais, esse “espírito de sistema”, expressão que Hegel também utiliza para descrever o racionalismo sistemático, frequentemente reprimiu as dimensões intuitivas, simbólicas e subjetivas da

⁷⁶ JUNG, Carl Gustav. *O Livro Vermelho*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 117.

⁷⁷ JUNG, Carl Gustav. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2011.

⁷⁸ SHAMDASANI, Sonu. Introdução. *O Livro Vermelho*. SP: Vozes, 2012, p. 44.

experiência humana. Foi justamente essa limitação que mais tarde provocou críticas de autores como Jung, que buscavam reintegrar o elemento anímico e espiritual na compreensão do homem moderno. Observa que “o maior inimigo da alma é muitas vezes a razão fria e calculista”, e adverte que “a alma não pode ser capturada por um sistema lógico, pois ela fala uma linguagem própria: a dos símbolos”⁷⁹. Para ele, a unilateralidade do racionalismo moderno conduziu a uma espécie de “amnésia espiritual”, ao negligenciar o valor do inconsciente, dos mitos e dos arquétipos como formas legítimas de conhecimento e expressão psíquica.

Jung observa que “espírito da época” tende a se interessar prioritariamente por temas como lucros e valores materiais, reconhecendo que ele próprio, em dado momento, compartilhava dessa mentalidade. Contudo, afirma que o “espírito das profundezas” o impeliu a ir além dessas preocupações superficiais, forçando-o a buscar um discurso que transcende justificativas mercantis e sentidos imediatos: “O **espírito dessa época** gostaria de ouvir **sobre lucros e valor**. Também eu pensava assim e meu humano ainda pensa assim. Mas aquele outro espírito me força a falar apesar disso para além da justificação, de lucros e de sentido.”⁸⁰

Em seu *Livro Vermelho*, revela uma profunda autorreflexão ao reconhecer que, em determinado momento, estava dominado por uma grande vaidade humana e cegado pelo audacioso “espírito dessa época”. Durante um longo período, esforçou-se para manter afastado de si mesmo o contraponto desse espírito — o “espírito das profundezas” — sem perceber que essa polaridade profunda também evoluía com as gerações. O “espírito das profundezas” tem o poder de submeter toda vaidade e orgulho à força implacável do juízo interior.

Essa dimensão profunda de seu ser provocou nele uma crise existencial: ela lhe arrancou toda a fé inabalável na ciência, roubou-lhe a alegria que encontrava na explicação racional e na organização metódica do mundo. Mais do que isso, esse espírito subterrâneo fez com que se extinguísse nele a dedicação aos ideais predominantes da sua época, obrigando-o a confrontar e descer até as camadas mais simples e fundamentais da existência, aquelas que, por muito tempo, ele havia relegado a último plano. Essa experiência de humilhação interior e renovação representou um passo decisivo para o psiquiatra, que o levou a expandir sua compreensão da psique para além dos valores superficiais e transitórios do “espírito do tempo”:

⁷⁹ JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

⁸⁰ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 109.

Cheio de vaidade humana e cego pelo ousado **espírito dessa época**, procurei por muito tempo manter afastado de mim aquele outro espírito. Mas não me dei conta de que o espírito das profundezas possui, desde sempre e pelo futuro afora, maior poder do que o espírito dessa época que muda com as gerações. O espírito das profundezas submeteu toda vaidade e todo orgulho à força do juízo. Ele tirou de mim a **fé na ciência**, ele me roubou a alegria da explicação e do ordenamento, e fez com que se extinguisse em mim a dedicação aos ideais dessa época. Forçou-me a descer às coisas mais simples e que estão em último lugar.⁸¹

O “espírito do tempo” pode exercer uma influência tão dominante sobre o sujeito que, ao impor uma visão limitada e superficial da realidade, acaba por induzir uma espécie de loucura patológica. Quando o “espírito do tempo” assume o papel de príncipe ou soberano legítimo, torna-se o padrão normativo pelo qual as pessoas pensam, sentem e agem em uma dada época. Essa força coletiva possui um poder considerável, justamente porque oferece benefícios e garantias que parecem favorecer o grupo como um todo.

No entanto, esse “espírito” é intrinsecamente limitado, pois representa a consciência coletiva restrita aos consensos, crenças e valores compartilhados naquele momento histórico específico. Sua natureza, por mais abrangente que pareça, é superficial e incapaz de abarcar as profundezas do espírito humano.⁸² O médico ilustra essa limitação com uma metáfora poderosa, revela o confronto entre o indivíduo e o *Zeitgeist*, um desafio entre o conhecimento interior e o pensamento coletivo dominante, que rotula o que foge ao padrão como loucura:

Mas o **espírito dessa época** aproximou-se de mim e colocou à minha frente grossos livros que **continham todo o meu saber**; suas páginas eram de metal, e um estilete de ferro gravara nelas palavras implacáveis; ele apontou para aquelas palavras implacáveis, falou para mim e disse: "Aquilo que tu falas, isto é a **loucura**".⁸³

Esta profunda jornada de autoconhecimento, que transforma o encontro consigo mesmo em uma morada digna e viva, Jung encontra eco em suas palavras de *O Livro Vermelho*. Ali, ele relata que o “espírito dessa época” lhe falou em voz baixa sobre o sentido supremo da imagem de Deus, uma realidade feita da inter fusão do quente e do frio, do “és tu e somente tu”. Trata-se da unicidade e singularidade de cada ser, um convite para reconhecer que dentro de si habita algo vasto e sagrado.

Ao mesmo tempo, o “espírito das profundezas” revelou-lhe que cada indivíduo é, na verdade, uma imagem do mundo infinito; que todos os últimos mistérios do vir a ser e do

⁸¹ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 109.

⁸² SOUZA, Felipe. **O Livro Vermelho de Jung**: as polaridades da psique e as concepções de Deus. 2015. Tese (Doutorado Ciência da Religião) Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, UFJF, Juiz de Fora: 2015.

⁸³ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 111.

cessar de ser moram em seu íntimo. Esse reconhecimento é fundamental para a verdadeira individuação, pois, sem essa consciência de plenitude e mistério, como poderíamos verdadeiramente conhecer a nós mesmos e ao sentido da existência? Assim, o processo de encontrar-se é também um desvelar do divino que habita no interior, uma reconciliação com o infinito contido no finito, um caminho único e profundo que leva o homem à sua realização plena:

O espírito dessa época disse-me em voz baixa - Este sentido supremo, **esta imagem de Deus**, esta **interfusão do quente e do frio**, isto és tu e somente tu. Mas o espírito das profundezas falou-me - Tu és uma imagem do mundo infinito, todos os últimos mistérios do vir a ser e do cessar de ser moram em ti. Se não possuíssem tudo isso, como poderias conhecer?⁸⁴

Jung evidencia, por meio de sua reflexão, a compreensão profunda que o “espírito das profundezas” detém acerca da alma. A concebe não como uma mera abstração ou um objeto passivo, mas como um ser vivo e autônomo, subsistente por si mesmo, dotado de existência própria e independente. Essa visão entra em claro contraste com o “espírito dessa época” — o *Zeitgeist* moderno — que tendia a entender a alma como um objeto dependente da pessoa, algo que pode ser julgado, ordenado e completamente compreendido dentro dos limites do pensamento racional.

Para ele, aquilo que anteriormente se denominava “alma” não passava de um sistema doutrinário morto, uma construção teórica vazia de vida real, que ele percebeu estar distante de sua verdadeira essência interior. Falava-se da alma como algo externo, desconhecido e separado da experiência viva, algo que não existia através dele, mas do qual apenas tomava conhecimento superficial.

Contudo, ao confrontar-se com o “espírito das profundezas”, Jung foi chamado a reconhecer que sua alma é, na verdade, um princípio vivo, dinâmico e misterioso, que transcende a razão e a compreensão consciente. A alma não é subordinada à pessoa, mas é um fundamento vital do ser, do qual emergem a consciência, o juízo e o próprio sentido da existência:

Disso aprendemos o que o espírito das profundezas pensa da alma: ele a vê como um ser vivo subsistente em si mesmo, e **assim contradiz o espírito dessa época, para o qual a alma é um objeto dependente da pessoa, que se deixa julgar e ordenar, cuja extensão nós podemos compreender**. Tive de reconhecer que aquilo que anteriormente eu designei como minha alma não foi na verdade minha alma, mas um sistema doutrinário morto. Por isso tive de falar à minha alma como algo distante e desconhecido, que não tem existência através de mim, mas através do qual eu tenho existência.⁸⁵

⁸⁴ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 111.

⁸⁵ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 117.

Em *O Livro Vermelho*, o psiquiatra reflete sobre os embates internos entre essas duas forças simbólicas fundamentais: o “espírito da época” e o “espírito das profundezas”. Ele afirma que o espírito da época, expressão da racionalidade moderna, do progresso e da busca por grandiosidade, ansiava conhecer a vastidão e a magnitude do sentido supremo. No entanto, rejeitava sua face menor, modesta, cotidiana. Ao contrário, foi o “espírito das profundezas” que triunfou sobre esse orgulho: ele o conduziu à aceitação do pequeno, do limitado, do banal, como se fosse um remédio amargo, porém necessário à imortalidade da alma.

Confessa que o “espírito da época” tentou persuadi-lo com a ideia de que tais experiências pertenciam ao lado sombrio da imagem de Deus, como se o trivial e o estreito fossem indignos do divino. Contudo, ele reconhece que essa sombra era, na verdade, uma expressão de tolice. A verdadeira sabedoria reside justamente na valorização do ínfimo, do cotidiano, do humilde. Longe de serem desprezíveis, essas dimensões constituem uma das essências da própria divindade.

Nesse contexto, propõe uma inversão radical do olhar moderno: é no ordinário que se oculta o extraordinário, é no limitado que pulsa o infinito. O “espírito das profundezas”, símbolo do inconsciente, revela que o sagrado não habita apenas nas alturas ou nas ideias grandiosas, mas também nas margens, no escondido, no silencioso. Assim, ele desafia a arrogância de um pensamento que busca apenas o sublime e convida à integração da totalidade, inclusive aquilo que parece pequeno ou insignificante:

O espírito dessa época em mim queria muito conhecer a **grandeza e amplidão do sentido supremo**, mas não sua pequenez. Mas o espírito das profundezas venceu este orgulho, e eu tive de engolir o pequeno como um remédio da imortalidade. Ele queimou naturalmente minhas entranhas, pois era inglorio, não heroico, e era até mesmo ridículo e repugnante. Mas a tenaz do espírito das profundezas me segurou, e eu tive de tomar a “mais amarga de todas as bebidas”. O **espírito dessa época** tentou-me com as ideias de que tudo isso pertencia ao lado sombrio da imagem de Deus. Isto seria engano pernicioso, pois a sombra é a tolice. Mas o **pequeno, o estreito e o cotidiano não é nenhuma tolice**, e sim uma das duas essências da divindade. Eu me recusava a reconhecer que o cotidiano pertencesse à **imagem da divindade**.⁸⁶

Afirma que a porta que conduz ao interior é pequena e escondida, quase imperceptível. Essa entrada é frequentemente bloqueada por inúmeros preconceitos, falsas suposições e medos arraigados que impedem o acesso ao mundo profundo da psique. Ele

⁸⁶ JUNG, Carl Gustav. *O Livro Vermelho*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, 110.

observa que, enquanto a maioria das pessoas anseia ouvir sobre grandes esquemas políticos, econômicos ou sociais (os assuntos que envolvem as nações e seus conflitos, muitas vezes afundadas em crises), falar sobre portas ocultas, sonhos e a realidade interior soa estranho e até incompreensível para muitos.

Por isso, Jung enfatiza que sua mensagem não é destinada às massas, às grandes nações, mas a poucos indivíduos, aqueles que compreendem que os valores culturais e sociais são, em última análise, obra das mãos humanas. Se algo está errado no mundo, é porque algo está errado no indivíduo, porque há um desequilíbrio interno. Assim, a transformação genuína deve começar dentro de cada um, ou seja, corrigir a mim mesmo primeiro.

Para esses indivíduos, a autoridade externa perde sua força e significado; o verdadeiro poder reside na capacidade de autoconhecimento e na coragem de confrontar a própria sombra. Propõe uma inversão da confiança habitual: ao invés de buscar soluções nos sistemas externos, devemos voltar nosso olhar para dentro, para a pequena porta escondida que leva à profundidade da alma.⁸⁷

Segundo o médico suíço, a jornada da individuação exige abandonar a confortável segurança da identificação do “quem eu sou” com “o que eu faço”. Por exemplo, a persona social dele era a de médico e psiquiatra, um papel público e socialmente reconhecido. Contudo, a dissolução dessa persona, essa máscara que vestimos para viver socialmente, é fundamental para o desenvolvimento do *Self* verdadeiro, pois a persona não passa de um segmento do inconsciente coletivo, uma face adaptativa da psique que estimula a individualidade, mas não a expressa em sua plenitude. No processo analítico, revela que aquilo que se acredita ser exclusivo e singular em nós frequentemente é um padrão coletivo, uma construção falsa do *Self* interiorizado.

Também destaca que, se o indivíduo se vê dominado pela sensação da própria pequenez e impotência diante do mundo, sua vida tende a perder o sentido. Essa condição psicológica pode levá-lo a uma forma de escravidão, tornando-se prosélito de sistemas externos, como o Estado ou ideologias que prometem segurança e ordem. Nessa submissão, a responsabilidade moral pessoal é substituída pela autoridade política.

Nesse sentido, critica a ênfase exagerada no indivíduo abstrato em favor das organizações e do Estado como princípio da realidade política. O que deveria ser uma unidade concreta, um ser singular com sua ética e consciência, acaba reduzido a um elemento da massa social. A política do Estado, preocupada com o bem-estar coletivo e a elevação do

⁸⁷ JUNG, Carl Gustav. *Modern man in search of a soul*. New York: Brace & Company, 1933.

padrão de vida, impõe padrões que buscam satisfação e controle das massas, tornando o indivíduo um mero componente funcional dessa engrenagem. Assim, a verdadeira liberdade e realização dependem do despertar para a responsabilidade moral individual, do reconhecimento da “porta estreita” que, embora difícil, leva à vida autêntica e à expressão genuína do *Self*.⁸⁸

Jung destaca que nem sempre a psique foi compreendida como um fenômeno interior. Em civilizações antigas, sem o desenvolvimento da psicologia, a alma e suas aspirações estavam voltadas para o exterior. A experiência psíquica manifestava-se através de formas externas (ideais, religiões, rituais) que davam expressão às esperanças e necessidades da alma coletiva. Nesse contexto, os problemas psíquicos individuais, como hoje os compreendemos, não tinham a mesma relevância, assim como a relação com o inconsciente era praticamente inexistente na consciência coletiva.⁸⁹

Contudo, com o avanço da consciência humana, tornou-se imperativo voltar o olhar para dentro, para a psique individual. Nas últimas décadas, observa-se no mundo um crescimento intenso do interesse pelos processos interiores e pelos fenômenos psíquicos em geral. O homem moderno, diante do esvaziamento das respostas materiais, procura dentro de si mesmo significados e soluções que o mundo exterior não pode oferecer. Essa busca profunda encontra um paralelo histórico na corrente do gnosticismo, movimento espiritual dos primeiros séculos após Cristo, que permanece vivo como atitude na contemporaneidade.

Jung dedicou estudos ao gnosticismo, às diversas mitologias e aos textos alquímicos na tentativa de encontrar modelos simbólicos que sustentassem suas hipóteses sobre a estrutura e dinâmica da psique humana. Um aspecto que lhe chamou atenção foi a ênfase gnóstica nas manifestações do inconsciente e no confronto com o lado obscuro da existência. Para o homem moderno, esse “lado escuro” representa o retorno à realidade do inconsciente e do corpo, àquelas dimensões profundas e muitas vezes reprimidas da experiência humana, que precisam ser integradas para promover a totalidade psíquica.⁹⁰

Esta é a jornada que todo homem empreende: a busca por si mesmo. Se falhar nessa empreitada, pouco importará o que conquistar — dinheiro, posição social, fama, amores ou vingança terão pouca relevância. Ao final dessa viagem, esses “ingressos” serão descartados como símbolos de uma falha profunda. Por outro lado, aquele que se encontra

⁸⁸ JUNG, Carl Gustav. *The undiscovered Self*. New York: Routledge, 2010.

⁸⁹ ZIMMERMANN, Elisabeth. O Problema Espiritual do Homem Moderno. **XX Congresso da Associação Junguiana do Brasil: Soma, Psique e Individuação**. São Paulo: 14 a 17 de Junho, 2012.

⁹⁰ ZIMMERMANN, Elisabeth. O Problema Espiritual do Homem Moderno. **XX Congresso da Associação Junguiana do Brasil: Soma, Psique e Individuação**. São Paulo: 14 a 17 de Junho, 2012.

verdadeiramente descobre uma morada interna onde pode habitar com dignidade todos os dias da vida. Nesse encontro, passa a conhecer o que lhe foi confiado realizar, os limites de sua coragem, as batalhas das quais jamais recuará, à medida em que pode entregar sua vida interior a outra pessoa, os reservatórios secretos de sua determinação, a extensão de sua dedicação, a profundidade do seu apreço pela beleza, assim como sua honestidade e seus objetivos íntegros.⁹¹

Esse reencontro com a alma não é literal, mas metafórico — representa o retorno à própria interioridade, ao que foi esquecido ou reprimido. Ele se dirige a “meus amigos”, revelando um tom fraterno, quase pedagógico. O psiquiatra não fala apenas de si, mas de todos os que vivem distantes da própria alma. Afirma que foi percebido pelos outros de forma incompleta. Sem sua alma, ele não era inteiro, era apenas uma “metade”. Trata-se de uma crítica à sociedade que valoriza apenas o exterior, o racional, o visível, aquilo que é “meia pessoa”. A outra metade — a alma, o inconsciente, a interioridade — é ignorada ou esquecida. Aponta a própria perda da alma, ou melhor, seu afastamento do centro espiritual, do verdadeiro *Self*. E, mais importante, denuncia que essa perda não foi percebida pelos outros, pois a maioria também está desconectada da própria alma. Essa é uma crítica cultural contundente: na modernidade, todos — ou quase todos — vivem sem alma. Vivem guiados apenas pelo “espírito do tempo” (racionalidade, técnica, produtividade), e não pelo “espírito das profundezas” (a alma, os símbolos, o inconsciente). Para ele, viver sem alma é estar preso ao tempo, à superfície da existência. Sem alma, não há transcendência, não há sentido profundo, não há “além”. A alma é o que liga o humano ao eterno, ao simbólico, ao mítico.

Aponta-se que a elaboração estética de *O Livro Vermelho* foi necessária, pois através dela chegou a compreensão da responsabilidade ética em relação às imagens de si mesmo. Tal atitude influenciou a conduta de sua vida de um modo decisivo, compreendendo que nenhuma linguagem, mesmo que perfeita, não pode substituir a vida. Para conseguir a liberação da tirania dos condicionamento do inconsciente, indica necessário, desincumbirmos de responsabilidades intelectuais.⁹²

Também, Jung afirma que a imagem do mundo representa, de certa forma, a metade do mundo. Ele explica que aquele que possui o mundo material, mas não tem uma imagem interior ou simbólica desse mundo, na verdade detém apenas metade da realidade, pois sua alma permanece pobre, desprovida de riquezas essenciais para a vida psíquica. Por outro lado, quem detém a imagem do mundo, isto é, uma representação interior viva, rica em

⁹¹ MICHENER, James A. *The drifters*. New York: Random House, 1971.

⁹² JUNG, Carl Gustav. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

sentido e simbolismo, já possui metade do mundo, mesmo que sua condição material seja modesta ou carente.

Essa imagem interna é fundamental para a plenitude da alma, que sem ela pode se tornar faminta, transformando-se numa fera que engole tudo, inclusive aquilo que lhe é prejudicial, envenenando-se assim por dentro. Adverte que é necessário alimentar a alma com imagens e significados nutritivos, pois a negligência desse cuidado pode gerar “dragões e demônios” no coração humano, ou seja, forças sombrias e destrutivas que surgem da falta de sentido, da alienação e da fragmentação interior:

A imagem do mundo é a metade do mundo. Quem possui o mundo, mas não sua imagem, possui só a metade do mundo, pois sua alma é pobre e sem bens. À riqueza da alma consiste de imagens. Quem possui a imagem do mundo possui a metade do mundo, mesmo quando seu humano é pobre e sem bens. Mas a fome transforma a alma em fera que engole o prejudicial e com isso se envenena. Meus amigos, é sábio alimentar a alma, senão criareis dragões e demônios em vossos corações.⁹³

Jung manteve críticas constantes e fundamentadas ao racionalismo moderno, compreendendo suas limitações e os efeitos redutivos que a razão instrumental impunha à experiência humana. Entretanto, seu pensamento acabou sofrendo uma apropriação ampla e, por vezes, desenfreada, em diversos movimentos contraculturais do século XX, especialmente aqueles ligados ao surgimento da chamada “Nova Era”. Essa apropriação, marcada por uma celebração acrítica do irracional, contrastava significativamente com o “espírito iluminista”, que privilegiava a razão, a ciência e o progresso. Nos círculos junguianos menos afeitos à reflexão crítica, observa-se ainda hoje uma tendência a valorizar o irracional de forma quase festiva, às vezes desconsiderando os limites e as complexidades do método científico e da análise rigorosa. Por sua vez, considerava que a tradição filosófica séria culminava em Kant, cujas críticas estabeleceram um marco fundamental para a epistemologia e a metafísica modernas.

Para o médico, o Romantismo veio a seguir como uma reação e expansão dessa tradição, assumindo premissas que, inevitavelmente, retomam e reinterpretam ideias características do Romantismo histórico. Essa “época” do Romantismo representou, em especial, o surgimento dos chamados médicos-filósofos, figuras que combinavam conhecimentos médicos com uma visão filosófica ampla e profunda da natureza humana. Esse fenômeno teve sua primeira manifestação notável no período pós-Paracelso, sobretudo

⁹³ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 118.

na alquimia filosófica, onde médicos destacados também atuavam como pensadores e investigadores dos mistérios da alma e da matéria.⁹⁴

Com um “espírito pré-científico” característico da época, a psicologia romântica do início do século XIX foi uma filha direta da filosofia romântica da natureza, na qual o mundo interior era visto como uma dimensão sagrada e misteriosa, indissociável da experiência total do ser humano. Assim, toda psicologia que reconhece a psique como uma experiência viva, dinâmica e rica em símbolos é, sob um olhar histórico, profundamente enraizada na tradição romântica e alquimista. Esse legado filosófico e cultural confere à Psicologia Analítica seu caráter singular, situado entre a ciência emergente e a sabedoria arcaica:

Não se pode negar que certas premissas significam reassumir ideias que são características do **tempo do Romantismo**. Mas não são tanto os pressupostos ideais que justificam esta visão histórica, e sim o ponto de vista fenomenológico, chamado moderno, da ‘[pura] experiência’ que não apenas foi antecipado de certo modo pelo Romantismo, mas que realmente pertence à sua verdadeira natureza. É mais próprio do Romantismo ‘experimentar’ a psique do que ‘investigá-la’. **Foi novamente a época dos médicos filósofos, um fenômeno que se manifestou pela primeira vez na época pós-Paracelso, sobretudo na alquimia filosófica, cujos representantes mais importantes eram médicos.**⁹⁵

Retomando o trecho de Isaías que apresenta o “servo sofredor”, uma figura enigmática e profundamente humana, observa-se que “tomou sobre si as nossas dores” e “foi ferido por causa das nossas transgressões”. O profeta descreve um ser rejeitado, invisível aos olhos da lógica comum, mas carregado de um significado que só pode ser percebido na dor e no silêncio. Este paradigma espiritual e existencial ecoa fortemente no relato íntimo de Jung em sua jornada interior, quando, cansado de buscar-se “fora de si”, reencontra a própria alma nas profundezas do sofrimento, da solidão e do inconsciente. Ao falar com sua alma, não apenas reconhece seu cansaço e erro de rota, mas testemunha uma revelação, um renascimento que surge não da racionalidade cartesiana, mas da escuridão da experiência simbólica:

Na segunda noite chamei **minha alma**: “Estou cansado, minha alma, já dura demais o **meu caminhar**, minha **busca por mim fora de mim**. Passei através das coisas e fui encontrar-te atrás da miscelânea. Mas em minha viagem equivocada através das coisas descobri a humanidade e o mundo. Encontrei pessoas. E reencontrei a ti, minha alma, primeiramente em imagem na pessoa e, depois, a ti mesma. Encontrei-te lá onde menos esperava. De lá subiste para mim de um **poço escuro**. Tu te anunciaste previamente em sonhos, eles queimavam em meu coração.”⁹⁶

⁹⁴ BARRETO, Heleno. Individuação e imaginação simbólica em C. G. Jung. **REUSP**, São Paulo, n. 144, 2025.

⁹⁵ JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, 92-95.

⁹⁶ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 119.

Essa descida ao “poço escuro” remete diretamente ao imaginário de Isaías, onde aquele que carrega as dores do mundo também é invisível à razão comum, mas essencial à redenção. Assim como o “servo sofredor” carrega sobre si aquilo que os homens não querem ver, o psiquiatra reconhece que sua alma — símbolo da totalidade psíquica — está escondida sob o peso das projeções, da racionalidade moderna e da ignorância de si. A dor, em ambos os relatos, não é mera aflição, mas uma via de revelação e transformação. Em Isaías, ela purifica e aproxima do divino; em Jung, ela reconfigura a relação do Eu com a alma, transfigurando o sofrimento em conhecimento interior.

3 O CHAMADO DO *GEIST DER TIEFE* EM JUNG

Porque um menino nasceu, um filho nos foi dado, ele recebeu o poder sobre seus ombros, e lhe foi dado este nome: Conselheiro-maravilhoso, Deus-forte. Pai-eterno, Príncipe-da-paz.⁹⁷

João disse: ‘E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, e nós vimos sua glória, glória que Ele tem junto ao Pai como filho único, cheio de graça e de verdade’.⁹⁸

Em *O Livro Vermelho*, Carl Gustav Jung recorre a duas passagens particularmente significativas das Escrituras: uma do livro de Isaías e outra do Evangelho de João. No trecho de Isaías, é anunciado o nascimento de um menino — um filho dado à humanidade, sobre cujos ombros repousa o poder e que recebe os títulos de “Conselheiro Maravilhoso, Deus Forte, Pai Eterno e Príncipe da Paz”. Já na citação do evangelista João, destaca-se a afirmação de que “o Verbo se fez carne e habitou entre nós”, revelando a glória do Filho unigênito, pleno de graça e de verdade.

O estudioso Sonu Shamdasani, ao analisar em 1921 as anotações e reflexões junguianas, observa que a escolha dessas passagens não é casual. Para Jung, a imagem do menino em Isaías representa a essência do símbolo redentor: a criança personifica uma atitude livre de preconceitos, espontânea e criativa, que se contrapõe ao voluntarismo e à racionalidade controladora do complexo do eu. É precisamente essa abertura infantil — uma disposição de espírito desarmada e receptiva — que permite o surgimento de um princípio orientador alternativo, tão poderoso quanto divino.

Esse princípio, segundo Jung, possui natureza irracional e, por isso, manifesta-se envolto no caráter do “maravilhoso”. Seus atributos — força, renovação, potencial transformador — evidenciam as qualidades essenciais do símbolo redentor. Em última instância, a ação divina, compreendida pelo psiquiatra suíço, se expressa na “força irresistível do impulso inconsciente”, que rompe as barreiras da razão e introduz um dinamismo criativo capaz de conduzir a psique a novos caminhos de integração e sentido.⁹⁹

Em *O Livro Vermelho*, o conceito de “profundezas” surge como um eixo estruturante da experiência psíquica de Jung. Relata que nada nem ninguém poderia justificar plenamente o que compreendeu por meio de suas experiências pessoais: os métodos científicos e a razão

⁹⁷ BÍBLIA SAGRADA. Isaías 9:6. In: JUNG, Carl G. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 107.

⁹⁸ BÍBLIA SAGRADA. João 1:14. In: JUNG, Carl G. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 108.

⁹⁹ SHAMDASANI, Sonu. Introdução. In: JUNG, Carl G. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 109.

lógica eram insuficientes para apreender a riqueza e a complexidade da vida interior. Nesse contexto, distingue o “espírito da época” (*Zeitgeist*), representante da lógica, da ordem e dos paradigmas coletivos, do “espírito das profundezas” (*Geist der Tiefe*), uma instância interna que desafia, subverte e transcende a consciência cotidiana. Esse espírito profundo não apenas desestabilizou sua fé nos ideais da modernidade e nos métodos da ciência, mas também o conduziu a descer às camadas essenciais da psique: aquelas que até então haviam sido esquecidas ou negligenciadas, que contém os arquétipos, símbolos e forças vivas que moldam a experiência humana.

As “profundezas”, para esse psiquiatra, não é um conceito abstrato, mas uma realidade vivida, um território da alma que exige coragem, humildade e disposição para enfrentar o desconhecido. É através da interação com essa polaridade do espírito que emergem imagens e símbolos capazes de orientar o desenvolvimento psíquico, oferecendo mapas para a individuação, o processo de integração do consciente e do inconsciente. Ao confrontar as profundezas, revela que o verdadeiro conhecimento da alma não se obtém apenas por estudo teórico ou reflexão racional, mas pela experiência direta, pelo diálogo com as imagens interiores e pelo registro cuidadoso de sonhos, visões e fantasias. Assim, *O Livro Vermelho* surge como um monumento à descida consciente nas profundezas da psique, mostrando que a compreensão da alma requer não apenas observação, mas participação ativa e simbólica no mistério da própria vida interior.

O médico suíço empreendeu um mergulho interior ousado e profundamente desafiador, motivado pela necessidade de confrontar as questões existenciais, espirituais e culturais que marcaram sua época. Ele foi surpreendido por visões e sonhos intensos, imagens carregadas não apenas de seu drama pessoal, mas também das tensões coletivas e presságios da iminente Primeira Guerra Mundial, revelando-lhe que a crise de sua própria psique refletia o abismo de uma civilização inteira. Com coragem e entrega, iniciou o que chamou de “experimento com a alma”, uma descida consciente ao inconsciente destinada a descobrir seu mito pessoal, ou seja, aquele fio simbólico capaz de dar sentido à própria vida. Os sonhos, nesse contexto, assumem papel central: não são meros resquícios de experiências diárias, mas portais para a profundezas da psique, cheios de símbolos arquetípicos, imagens primordiais e narrativas que indicam conflitos, potenciais e caminhos de integração que a consciência ainda não alcançou.

Por meio desse diálogo constante com suas imagens oníricas, Jung desenvolve uma mitologia interior, transformando o caos da experiência psíquica em narrativas compreensíveis e orientadoras. Cada sonho, cada fantasia, cada visão é registrado, explorado

e refletido como se fosse um mapa — um instrumento simbólico que permite descer ao abismo sem se perder, integrar a sombra, dialogar com o *Self* e reconhecer a criança interior e outras figuras arquetípicas. Esse processo revela a dimensão transformadora dos sonhos: eles funcionam como intermediários entre o inconsciente e a consciência, guiando a individuação e oferecendo pistas sobre a ordem oculta da psique. O resultado é um trabalho de imensa profundidade: não apenas um autoconhecimento pessoal, mas a construção de um novo mito coletivo, capaz de refletir e orientar a compreensão da psique humana em sua relação com a cultura, a história e os símbolos universais. Assim, mostra que os sonhos não são apenas fenômenos privados ou subjetivos, mas forças vivas que carregam a memória, a sabedoria e os potenciais da humanidade, constituindo o fundamento de uma psicologia simbólica que dialoga com a vida interior e com o espírito do mundo.

O psiquiatra reconhece que se tornou, ele próprio, um símbolo vivo de sua própria alma, um reflexo do que chamou de “espírito das profundezas”, instância psíquica capaz de revelar ao homem aquilo que é mais essencial, mas também mais vulnerável e desconhecido. Esse espírito profundo não se limita a desafiar a consciência ou a revelar conteúdos reprimidos: ele impõe uma obediência à própria verdade interior, exigindo que o sujeito se submeta à sabedoria da alma e às suas leis invisíveis. Foi através desse encontro radical que ele pôde afirmar: “*sou servo de uma criança*”, expressando uma humildade extrema e uma entrega às forças mais simples, puras e vitais da psique — qualidades que o homem moderno, dominado pela razão instrumental e pelo pragmatismo, frequentemente ignora ou despreza.

A *anima* profunda, nesse sentido, representa o núcleo interior que preserva a inocência, a criatividade e o poder regenerador da vida psíquica. Ao reconhecer sua própria alma como criança, Jung evidencia que o crescimento psicológico não se dá apenas por acumulação de conhecimento ou pelo exercício da vontade consciente, mas pela capacidade de ouvir, acolher e integrar os conteúdos do inconsciente. Para o homem moderno, saturado de responsabilidades, informações e estímulos externos, essa descida às profundezas é um chamado à reconciliação consigo mesmo, um convite a reencontrar o sentido perdido e o equilíbrio interior. O contato com a anima profunda implica coragem para enfrentar a vulnerabilidade, humildade para aceitar a própria limitação e abertura para dialogar com símbolos, sonhos e imagens interiores, elementos que carregam a força criativa necessária para a individuação. O médico mostra que, sem esse diálogo, a consciência permanece fragmentada e estéril, enquanto a entrega à anima profunda permite que o homem moderno não apenas conheça a si mesmo, mas se transforme, encontrando na alma uma fonte inesgotável de renovação, sentido e plenitude existencial.

3.1 RAÍZES DO “ESPÍRITO DAS PROFUNDEZAS”

Em *O Livro Vermelho*, retomando a introdução intitulada “O Caminho Daquele que virá”, Carl Gustav Jung afirma que nada nem ninguém poderia justificar plenamente o que ele compreendeu a partir de suas experiências pessoais. Desde as primeiras páginas, ele destaca a influência do “espírito da época”, ao mesmo tempo em que aponta para a existência de uma instância mais profunda, que denomina “espírito das profundezas” ou *Geist der Tiefe*.

Esse espírito profundo abalou sua fé na ciência e desiludiu-o da busca por explicações puramente racionais, bem como do desejo de ordenar o mundo segundo os paradigmas modernos. Ele apagou sua devoção aos ideais vigentes da época, levando Jung a descer às camadas mais simples e essenciais da psique, aquelas que até então haviam sido relegadas ao esquecimento.

A intervenção do “espírito das profundezas” marcou o início de uma jornada interior radical, na qual Jung reconhece que a compreensão da alma e dos processos inconscientes não poderia ser alcançada apenas por métodos científicos ou pela lógica do pensamento consciente. Assim, *O Livro Vermelho* surge como um registro dessa experiência direta do inconsciente, revelando a necessidade de criar novas formas de expressão simbólica capazes de dialogar com as profundezas da psique:

Quando falo em espírito dessa época, preciso dizer: ninguém foi e nada pode justificar o que vos devo anunciar. Justificação para mim é algo supérfluo, pois não tenho escolha, mas eu devo. Eu aprendi que, além do espírito dessa época, **ainda está em ação outro espírito, isto é, aquele que governa as profundezas** de todo o presente.¹⁰⁰

Shamdasani enfatiza que, em *O Livro Vermelho*, Jung entra em contato com sua própria alma e embarca em uma série de aventuras fantásticas, formando uma narrativa sem precedentes na literatura psicológica. Ele percebe que até então havia servido ao “espírito da época”, submetendo-se aos paradigmas intelectuais e culturais de seu tempo. Contudo, surge o “espírito das profundezas”, instância que se relaciona diretamente aos assuntos da alma, exigindo uma abordagem que vá além da racionalidade e do conhecimento científico convencional.

Nesse período, ao relatar suas experiências interiores, Jung realiza um retorno aos valores associados à personalidade número 2, simbolizando a receptividade, a sensibilidade e a capacidade de dialogar com os conteúdos da psique profunda. Trata-se de uma fase em que

¹⁰⁰ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 109.

o psicólogo se volta para a interioridade, confronta seus próprios símbolos e inicia a integração consciente de elementos do inconsciente, estabelecendo as bases para o desenvolvimento da Psicologia Analítica. Dessa forma, O encontro com o “espírito das profundezas” marca, portanto, um ponto de virada decisivo, em que a narrativa fantástica e os sonhos deixam de ser meros relatos imaginativos e tornam-se instrumentos de autoconhecimento e de exploração dos processos psíquicos universais:

No início do livro, Jung reencontra sua alma e depois embarca numa sequência de aventuras fantásticas, que formam uma narrativa consequente. Ele percebeu que, até então, havia servido ao espírito da época, caracterizado pelo uso e pelo valor. **Além disso, havia um espírito das profundezas, que levava às coisas da alma.** De acordo com a autobiografia posterior de Jung, o espírito da época corresponde à personalidade número 1 e o espírito das profundezas corresponde à personalidade número 2. **Por isso, esse período poderia ser considerado um retorno aos valores da personalidade número 2.**¹⁰¹

O termo *Tiefe* possui um significado profundo e não diretamente exprimível, estando intimamente relacionado ao inconsciente. Esse conceito, presente na filosofia e na psicologia do século XX, remete àquilo que permanece implícito ou não formulado nas formulações conscientes de problemas, revelando camadas psíquicas que não podem ser totalmente traduzidas em linguagem racional.

O conceito de *profundezas* evoca uma dimensão plural e estratificada da psique, sugerindo não apenas um nível oculto da experiência humana, mas um conjunto de camadas ancestrais que antecedem o indivíduo. Diferentemente de uma simples interioridade psicológica, as profundezas remetem a um espaço simbólico vasto, onde residem imagens primordiais, mitos e arquétipos compartilhados pela humanidade. Essa noção aproxima-se do inconsciente coletivo formulado por Carl Gustav Jung, concebido como um território psíquico profundo e impessoal, comparável a um oceano cujas correntes invisíveis influenciam pensamentos, emoções e comportamentos conscientes. Assim, falar em profundezas é reconhecer a psique como um campo atravessado por forças arcaicas, atemporais e universais, que continuam a emergir na cultura, nos sonhos e nas narrativas humanas.

A profundidade surge, portanto, como antônimo da superfície, representando tudo aquilo que está além do alcance da consciência imediata. Esse significado oposto entre superfície e profundidade evidencia um par de opostos fundamentais, que estruturam a

¹⁰¹ SHAMDASANI, Sonu. Introdução. In: JUNG, Carl G. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 44.

compreensão da psique: enquanto a superfície lida com o conhecido, controlável e racional, a profundidade se refere ao desconhecido, ao misterioso e ao simbólico.

Na perspectiva junguiana, compreender o “espírito das profundezas” implica reconhecer e dialogar com esses conteúdos implícitos, atravessando camadas ocultas da alma e permitindo que os símbolos, sonhos e experiências interiores revelam a dinâmica oculta do inconsciente e da individuação:

- Inconsciente. Genericamente, aquilo que tem um significado oculto e, portanto, não diretamente exprimível. O termo adquiriu uso técnico na filosofia e na psicologia do século XX, onde indica a remissão àquilo que, na formulação dos problemas, permanece implícito e, portanto, não formulado ou ainda não formulável. Neste, que é o significado restrito, o substantivo **"profundidade"** é antônimo de **"superfície"**. Existindo entre os dois termos uma relação constituída pelo significado contrário que cada um veicula em relação ao outro, a sua constante referência determina um "par de opostos".¹⁰²

Em seu livro, Goethe apresenta um diálogo em que Fausto conversa com seu espírito. O espírito descreve o mar tempestuoso da vida e da ação, explicando que ele sobe e desce sem repouso, move-se incessantemente, “vai e vem sem cessar”. Segundo essa visão, vidas se extinguem e renascem em trabalhos ardentes, numa constante circulação de criação e destruição. O espírito prossegue: “no imenso tear da existência, ele fabrica as roupas fulgentes que o rico mais rico — o Ente dos Entes — se digna a usar, indicando o poder criativo e formador do espírito, que tece significado, valor e forma a partir do caos da vida”¹⁰³.

Num segundo momento, o espírito desafia Fausto: “Quem dá novas do antigo Fausto? Tu que ousaste me confrontar com insolência rara, afrontando-me cara a cara, aspirando o ar que eu exalo, já deliras, já mergulhas no fundo mais profundo do teu ser, sentindo a vida quase perdida”.¹⁰⁴ Aqui, Goethe sugere que o confronto com as profundezas da alma não é seguro nem confortável. É um mergulho que revela a fragilidade, a intensidade e a magnitude do ser humano, forçando Fausto — e, simbolicamente, cada um de nós — a enfrentar os aspectos mais obscuros e verdadeiros da existência. Essa passagem ressoa com a psicologia profunda, especialmente com Jung, ao enfatizar que a exploração do inconsciente e das profundezas do ser exige coragem, enfrentamento de conteúdos repulsivos ou intensos, e, ao mesmo tempo, oferece potencial de renovação e transformação.

¹⁰² PIERI, Paolo. Verbete: Profundidade. **Dicionário Junguiano**. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.

¹⁰³ GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto**: Parte 1. Oxford: Oxford University Press, 1987.

¹⁰⁴ GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto**: Parte 1. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Em *Fausto*, Goethe enfatiza que quem não atravessa o abismo dentro de si mesmo nunca conhecerá a verdadeira profundidade do mundo. O autor também sugere que tudo que é profundo ama a máscara, indicando que o interior essencial muitas vezes se oculta sob aparências, protegendo a sua essência de olhares superficiais.¹⁰⁵ Penetrar nessas profundidades exige coragem para olhar além das máscaras sociais e conscientes, enfrentando o que é desconhecido e obscuro dentro de si. Goethe adverte que não se pode extrair luz das profundezas sem perigo, pois o mergulho interior envolve confrontar aspectos sombrios da psique, com riscos de desorientação ou conflito interno.¹⁰⁶ No entanto, é precisamente aquele que se atreve a mergulhar no escuro que encontra a verdade profunda, uma luz que ilumina e transforma. Essa perspectiva ressoa com a visão de Jung sobre o encontro com o inconsciente, a necessidade de atravessar a sombra e enfrentar o abismo interno como parte essencial do processo de individuação e autoconhecimento.¹⁰⁷

Nietzsche afirma que quem luta com monstros deve acautelar-se para não se tornar também um monstro, pois, quando se olha muito tempo para um abismo, o abismo também olha para dentro de ti. Com essa advertência, ele evidencia a necessidade de cautela ao confrontar forças internas ou externas poderosas e obscuras.¹⁰⁸ O filósofo esclarece que em nós existem dimensões inteiras de hábitos, valores e moralidade, herdadas e repetidas sem consciência, uma espécie de legado inconsciente do passado. Ele resume isso com a ideia de que são os mortos que governam os vivos, mostrando como experiências, tradições e conteúdos inconscientes do passado moldam o presente. Parafraseando Nietzsche, podemos compreender que o processo de olhar para dentro de si, enfrentar o próprio abismo e reconhecer a sombra é fundamental para a individuação, pois revela como forças inconscientes, muitas vezes herdadas ou reprimidas, influenciam nossas atitudes, escolhas e percepção do mundo. Esse conceito conecta-se diretamente com a proposta de Jung de enfrentar a sombra e integrar conteúdos inconscientes como parte do desenvolvimento psíquico e da realização do Si-mesmo.¹⁰⁹

Na Psicologia, a introdução da noção de profundidade é atribuída a Eugen Bleuler, que utilizou a expressão “psicologia da profundidade” em referência à psicanálise. Por meio da psicanálise, a profundidade passou a ser sinônimo de inconsciente, identificando camadas psíquicas que não estavam acessíveis à consciência direta. No entanto, Jung se distancia do

¹⁰⁵ GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*: Parte I. Oxford: *Oxford University Press*, 1987.

¹⁰⁶ GOETHE, Johann Wolfgang von. *Máximas e Reflexões*. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.

¹⁰⁷ GOETHE, Johann Wolfgang von. *Máximas e Reflexões*. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.

¹⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Edipro, 2020.

¹⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

uso ingênuo ou restritivo dessa expressão. Ele observa que não seria adequado restringir o termo apenas ao inconsciente, pois a psicologia da profundidade, em sua concepção, envolve toda a dinâmica da psique, incluindo processos conscientes e inconscientes, bem como a interação entre símbolos, arquétipos e manifestações interiores. Assim, para o psiquiatra, a expressão “psicologia da profundidade” deveria ultrapassar a simples equivalência com o inconsciente, incorporando também a dimensão simbólica, arquetípica e transformadora da psique, que permite compreender o desenvolvimento, a individuação e a integração do Si-mesmo.¹¹⁰

Bleuler concebia o inconsciente não como algo puramente patológico, mas como uma camada profunda da psique que coexistia com a consciência, influenciando pensamentos, emoções e comportamentos. Ele observava que, em indivíduos com esquizofrenia, por exemplo, funções psíquicas complexas sofriam uma espécie de “divisão” (*splitting*), na qual partes da mente — ideias, emoções, impulsos — ficavam separadas ou desligadas da corrente consciente, surgindo como fantasias, delírios ou estados afetivos intensos.

Para Bleuler, manifestações como distúrbios da associação (associações de ideias), ambivalência emocional e isolamento psíquico (termo que ele denominou “autismo”) refletem conteúdos inconscientes não integrados à consciência, demonstrando a importância da profundidade psíquica para compreender tanto o funcionamento normal quanto o patológico da mente. Resumiu essa concepção em sua citação clássica: “Chamo a demência precoce de ‘esquizofrenia’ porque (como espero demonstrar) a ‘cisão’ das diferentes funções psíquicas é uma de suas características mais importantes.”¹¹¹ Dessa forma, Bleuler estabeleceu a base para a psicologia da profundidade, entendendo que a mente humana possui camadas profundas que não apenas influenciam, mas estruturam a experiência consciente e comportamental, conceito que mais tarde Jung expandiria e aprofundaria em sua Psicologia Analítica.

Sigmund Freud afirma que o consciente é apenas a ponta do *iceberg*, enquanto abaixo da superfície jaz o inconsciente, onde residem pensamentos, desejos e memórias reprimidas que influenciam silenciosamente o comportamento.¹¹² O inconsciente, segundo Freud, não é um vazio ou ausência de consciência, mas um território ativo da psique, contendo experiências que foram rejeitadas ou suprimidas pela consciência. Essas experiências não desaparecem, mas continuam a operar na vida psíquica, muitas vezes de forma distorcida,

¹¹⁰ PIERI, Paolo. Verbete: Profundidade. **Dicionário Junguiano**. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.

¹¹¹ BLEULER, Eugen. *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*. Leipzig: Franz Deuticke, 1911.

¹¹² FREUD, Sigmund. *The Interpretation of Dreams*. New York: The Macmillan Company, 1913.

moldando emoções, impulsos e atitudes sem que o indivíduo perceba plenamente. Dessa forma, o inconsciente funciona como uma força motriz oculta, determinando comportamentos e escolhas, e constituindo o núcleo da investigação psicanalítica, cujo objetivo é trazer à consciência conteúdos reprimidos, promovendo compreensão e transformação pessoal.¹¹³

Wilhelm Stekel argumenta que os sonhos e os sintomas neuróticos são sinais do inconsciente, formas de expressão indireta de conteúdos que não podem se manifestar diretamente na consciência. Eles revelam aquilo que o consciente não quer admitir, funcionando como mensagens cifradas da psique. Segundo Stekel, cada indivíduo carrega em si um mundo oculto de impulsos, desejos e fantasias, que permanece invisível à consciência cotidiana. Compreender essas profundidades é, portanto, essencial para compreender o ser humano em sua totalidade, permitindo acesso aos elementos que estruturam pensamentos, emoções e comportamentos. Dessa maneira, os sonhos e sintomas não devem ser vistos apenas como fenômenos patológicos ou estranhos, mas como portas de entrada para a vida psíquica profunda, oferecendo pistas valiosas sobre os processos internos que moldam a experiência humana.¹¹⁴

Alfred Adler contribui à compreensão do inconsciente ao enfatizar que ele não é apenas individual, mas também moldado pelos laços sociais, pelas expectativas e pelos valores atribuídos ou herdados. Dessa forma, nossa vida psíquica está intrinsecamente ligada à comunidade e às relações interpessoais. Adler observa que os problemas psicológicos frequentemente surgem como conflitos entre o objetivo consciente do indivíduo e as forças ocultas da psique, que se formam principalmente a partir da infância e das interações sociais. O inconsciente, portanto, não é apenas uma reserva de desejos reprimidos, mas também um campo dinâmico de forças que reflete a relação do indivíduo com a sociedade, orientando comportamentos, escolhas e adaptações. Tal perspectiva amplia o entendimento tradicional do inconsciente, incorporando dimensões sociais e culturais, e destaca que o desenvolvimento psicológico depende tanto do autoconhecimento interior quanto da interação harmoniosa com o mundo externo.¹¹⁵

Mircea Eliade observa que o caminho para a sabedoria ou para a liberdade é o caminho para o próprio ser interior, uma definição que sintetiza de forma simples o conceito de metafísica. O estudo do sagrado, segundo Eliade, não se restringe a rituais ou instituições externas, mas se realiza através do encontro com o núcleo mais profundo de si mesmo. Em

¹¹³ FREUD, Sigmund. *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*. London: G. Allen & Unwin, 1922.

¹¹⁴ STEKEL, Wilhelm. *The Interpretation of Dreams*. New York: Liveright Publishing Corp., 1943.

¹¹⁵ ADLER, Alfred. *Understanding Human Nature*. Londres: Oneworld Publications, 2009.

seu livro *O Sagrado e o Profano*, Eliade enfatiza que, faça o que fizer, o homem profano é sempre um herdeiro. Ele não pode abolir completamente seu passado, pois cada indivíduo é produto de sua história e de suas experiências acumuladas. Essa herança não é apenas cultural ou social, mas também psicológica, influenciando a maneira como percebemos o mundo, sentimos e agimos. Dessa forma, Eliade sugere que a sabedoria e a liberdade dependem do reconhecimento e da integração das camadas mais profundas do ser, incluindo seu passado, suas tradições e suas experiências inconscientes, criando um vínculo entre o indivíduo, a história e o sagrado.¹¹⁶

Hermann Hesse afirma que as pessoas sabem, no fundo, que existe uma única magia, um único poder, uma única salvação, que se chama amar. Segundo ele, cada ser humano é mais do que ele próprio, representando um ponto único, especial e significativo, onde os fenômenos do mundo se cruzam de forma singular, acontecendo apenas uma vez e nunca mais. Essa perspectiva valoriza a individualidade profunda, o encontro com o próprio ser e com o sentido irrepetível da vida.¹¹⁷

De forma complementar, Friedrich Novalis observa que as profundezas do espírito humano são desconhecidas para nós, e que o caminho verdadeiro e misterioso leva para dentro, para o núcleo mais íntimo da alma. A eternidade, com seus mundos, passado e futuro, não reside fora, mas está em nós, ou em lugar nenhum, ressaltando a importância do autoconhecimento e da introspecção como acesso à dimensão mais profunda da existência.¹¹⁸

Essas reflexões literárias e filosóficas ecoam a ideia central da psicologia profunda de Jung: a verdadeira jornada de compreensão e transformação não se dá na superfície, mas nas profundezas da psique, através da integração de sonhos, símbolos, arquétipos e experiências interiores.

James Hillman aponta para a importância das profundezas na psicologia por meio do diálogo com a ideia de arquétipo. Para ele, a descrição atenta das imagens serve como um caminho para reencontrar a profundidade psicológica do mundo e das coisas, revelando o sentido simbólico e vivo da experiência psíquica. Hillman relaciona essa prática à noção fenomenológica de retornar às mesmas coisas, em que a contemplação repetida permite que se percebam dimensões anteriormente invisíveis. Ele propõe uma base mitopoética para a psique, isto é, a concepção de que uma linguagem poética e metafórica é a condição de possibilidade para acessar as profundezas da alma.

¹¹⁶ ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

¹¹⁷ HESSE, Hermann. **Wer lieben kann, ist glücklich: Über die Liebe**. Alemanha: Suhrkamp Verlag, 1927.

¹¹⁸ NOVALIS, Friedrich. **Pólen: fragmentos**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2024.

Além disso, Hillman sugere uma relação com o ato criador da poiesis, entendido como o modo originário de expressão da verdade do ser na fenomenologia de Heidegger. Nesse sentido, a psique profunda não se revela por meio de análises puramente racionais, mas através de uma experiência estética, simbólica e poética, na qual os arquétipos e imagens funcionam como portais para a profundidade interior, permitindo compreender e viver a realidade de forma mais plena e significativa.¹¹⁹

Erich Neumann, discípulo de Jung, em sua obra *A Origem e História da Consciência*, detalha a jornada da consciência emergindo das camadas profundas do inconsciente coletivo. Para Neumann, a profundidade não é apenas uma dimensão do inconsciente, mas também um estágio evolutivo e simbólico, essencial para a formação da consciência individual e coletiva. Ele utiliza imagens poderosas para ilustrar esse processo, como o buraco em que Alice cai, que simboliza o útero psíquico — um espaço de potencialidade, transformação e renascimento interior. Segundo Neumann, esse útero é frequentemente representado por figuras alegóricas, como buracos, cavernas, abismos, vales, solos, mares e fundos do mar, fontes, lagos e poços, assim como espaços arquitetônicos e urbanos, como casas e cidades. Todos esses elementos compartilham uma função arquetípica: representam o mundo interior profundo, a matriz psíquica da vida e da consciência, e servem como portais simbólicos para exploração, transformação e individuação. Ao compreender essas imagens, é possível perceber a relação intrínseca entre consciência, inconsciente e a narrativa simbólica que estrutura o psiquismo humano.¹²⁰

Embora não fosse psicólogo clínico, Joseph Campbell dialogou profundamente com as ideias de Jung. Em sua obra *O Herói de Mil Faces*, Campbell demonstra como mitos de diversas culturas revelam padrões arquetípicos profundos compartilhados, mostrando que as narrativas humanas seguem estruturas simbólicas universais. O objetivo do autor é analisar a relação entre os símbolos intemporais dos mitos e os símbolos detectados nos sonhos pela moderna Psicologia Profunda. Paralelamente a Jung, que abordou arquétipos e o inconsciente coletivo, Campbell evidencia que as histórias humanas estão ligadas por um fio condutor comum: desde os mitos antigos, passando pelos contos de fadas e fábulas, até os sucessos contemporâneos do cinema americano, a humanidade conta e reconta sempre as mesmas histórias. Essa história oculta dentro de outras histórias é chamada por Campbell de “jornada do herói mitológico” ou “monomito”. A estrutura do “monomito” descreve etapas

¹¹⁹ SILVA, João; SERBENA, Carlos. James Hillman e a Fenomenologia: a base poética da psique. **Junguiana**, São Paulo, 40(3), 2022.

¹²⁰ LIMA, Paulo; RADES, Thais. O quarto de Jack: tecendo símbolos da relação primal à luz da teoria de Erich Neumann. **Junguiana**, São Paulo, v. 35, n. 2, 2017.

arquetípicas que refletem processos psicológicos profundos, como transformação, enfrentamento da sombra e integração da personalidade. A proposta de Campbell tem servido de base para profissionais de diversas áreas — psicólogos, escritores, dramaturgos, roteiristas e críticos de cinema — que estudam e aplicam os arquétipos e padrões narrativos na compreensão do comportamento humano e na criação de histórias significativas. Assim, a perspectiva de Campbell evidencia a dimensão simbólica e arquetípica da experiência humana, conectando a narrativa cultural com os processos profundos do inconsciente individual e coletivo.¹²¹

Marie-Louise von Franz explora os contos de fadas como expressões das profundezas do inconsciente coletivo, revelando símbolos universais que refletem processos internos da psique. Em sua obra *O Caminho dos Sonhos*, ela aborda o Cristo interior como uma figura que habita as profundezas da alma, e não em algum plano metafísico ou celestial, como sugere o ensinamento cristão tradicional. Segundo von Franz, o Cristo interior encontra-se nas profundezas da terra, símbolo da matéria, do corpo e da existência física do ser humano. Historicamente, cavernas eram consideradas lugares sagrados, santuários que representavam o útero da deusa-terra ou da deusa-natureza, locais que mantinham sua sacralidade mesmo depois de não serem mais habitados.

A caverna, nesse contexto, simboliza a profundidade da natureza interior, o espaço de transformação e conexão com o Si-mesmo. O sonho ou a imagem do Cristo interior, portanto, não deve ser interpretado como uma figura a ser imitada exteriormente; ele só se revela ao penetrar nas profundezas do próprio ser, emergindo da relação íntima com o mundo físico e simbólico, com a própria matéria da existência. Essa perspectiva reforça a ideia central da psicologia profunda: a verdadeira espiritualidade e sabedoria não se encontram no exterior, mas no diálogo com os conteúdos mais profundos da psique, acessíveis através de sonhos, símbolos, mitos e experiências interiores.¹²²

Retomando Jung, em *A Natureza da Psique*, ele observa que a psique é em parte inconsciente, indicando que sua maior extensão repousa nas trevas. Assim como a Terra possui profundezas desconhecidas e misteriosas, a consciência humana assenta-se sobre um fundo escuro, repleto de conteúdos latentes e forças ocultas.¹²³

Em *Memórias, Sonhos e Reflexões*, Jung enfatiza que ninguém desce impunemente às profundezas do inconsciente. O mergulho interno, embora arriscado e desafiador, oferece o

¹²¹ GOMES, Vinícius; ANDRADE, Solange. Mitos, símbolos e o arquétipo do herói. *CESUMAR*, Maringá, v. 11, n. 2, 2009.

¹²² VON FRANZ, Marie-Louise. **O caminho dos sonhos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1992.

¹²³ JUNG, Carl Gustav. **A Natureza da Psique**. São Paulo: Editora Vozes, 1987.

potencial de encontrar as fontes de renovação da vida, permitindo ao indivíduo acessar energia, criatividade e sabedoria provenientes das camadas mais profundas da psique. Essa perspectiva evidencia que a jornada interior não é apenas exploratória, mas também transformadora: quanto mais se ousa penetrar nas profundezas do ser, mais se revela a totalidade e a riqueza do mundo psíquico, fundamentando o processo de individuação e a integração consciente das dimensões inconscientes.¹²⁴

Em *Símbolos da Transformação*, Jung esclarece que, ao ousarmos praticar introspecção, talvez acompanhada de um esforço sincero de honestidade consigo mesmo, podemos obter uma vaga percepção dos desejos, anseios e medos acumulados nas profundezas da psique. Essa visão inicial muitas vezes se apresenta repulsiva e sinistra, provocando resistência na mente consciente. No entanto, aponta que a vida continua buscando fluir para essas profundezas, indicando que os conteúdos reprimidos ou latentes da psique — desejos, medos e aspirações — não desaparecem, mas aguardam integração consciente. Esses elementos não apenas constituem o material do inconsciente pessoal, mas também refletem dimensões arquetípicas universais, conectando a experiência individual a estruturas mais amplas do inconsciente coletivo. Assim, o enfrentamento das camadas profundas da psique não é um ato trivial, mas uma oportunidade de compreender e integrar aspectos ocultos do ser, promovendo crescimento, criatividade e alinhamento entre consciência e inconsciente.¹²⁵

Por fim, em *Aion*, Jung afirma que os sonhos humanos continuamente comunicam conteúdos que vão além da nossa compreensão. Eles trazem intuições e pressentimentos de fontes desconhecidas, revelando medos, humores, planos e esperanças que chegam até nós sem causa visível ou explicação racional. Essas experiências concretas geram a sensação de que nos conhecemos muito pouco, lembrando-nos da dimensão profunda e inexplorada da psique. Ao mesmo tempo, despertam a conjectura dolorosa de que podemos nos surpreender a nós mesmos, confrontando-nos com aspectos da alma que permanecem ocultos e que só se revelam através do contato com o inconsciente, por meio de sonhos, símbolos e imagens arquetípicas. Essa perspectiva evidencia que os sonhos não são meros reflexos do consciente, mas mensagens vivas do inconsciente, capazes de guiar a individuação, a reflexão e a integração da psique, revelando dimensões da experiência humana que escapam ao controle consciente.¹²⁶

¹²⁴ JUNG, Carl Gustav. **Memórias, Sonhos, Reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

¹²⁵ JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da Transformação**. São Paulo: Editora Vozes, 1992, p. 553.

¹²⁶ JUNG, Carl Gustav. **Aion: Estudos sobre o simbolismo do Si-mesmo**. São Paulo: Editora Vozes, 1992.

3.2 *GEIST DER TIEFE*: MATRIZ DO INCONSCIENTE COLETIVO

Carl Gustav Jung empreendeu um mergulho interior ousado e profundamente desafiador em busca de respostas para as perguntas existenciais e espirituais que assombravam sua época. Alarmado com as visões e os sonhos que o visitavam, imagens carregadas das tensões coletivas de seu tempo e presságios da iminente Primeira Guerra Mundial, Jung percebeu que o drama interior que vivia era também o drama de toda uma civilização. Com coragem e entrega, decidiu confrontar seu inconsciente em uma jornada que chamou de “experimento com a alma”, na tentativa de descobrir seu próprio mito pessoal.¹²⁷ Desse mergulho resultou não apenas o contato com as potências simbólicas que estruturam sua psique, mas também a formulação de uma mitologia interior que, em última instância, ofereceu as bases para um novo mito coletivo.¹²⁸

Sua obra, especialmente o *Liber Novus*, é ao mesmo tempo um testemunho íntimo de sua descida às profundezas e uma cartografia da alma moderna, marcada pela perda de sentido e pela busca de reconciliação com o inconsciente. Assim, nos lembra que aquilo que move o ser humano religiosamente não se encontra na superfície da consciência, nem nos sistemas dogmáticos ou racionais. Está nas regiões subterrâneas do ser, nas fronteiras abissais onde luz e sombra se entrelaçam. É ali que se origina o numinoso, aquilo que está além do bem e do mal, da forma e do conteúdo, do certo e do errado. Pode ser despertado por acontecimentos exteriores ou manifestar-se em experiências-limite, surgindo muitas vezes desfigurado nas narrativas, nos símbolos e nos sonhos. Como o próprio adverte, é preciso descer ao “espírito das profundezas”, aquele que fala a linguagem das imagens, dos mitos e dos arquétipos, para reencontrar o eixo vivo da experiência religiosa e a fonte simbólica da transformação interior.¹²⁹

Jung relata que o “espírito das profundezas” lhe ensinou a submeter seu agir e decidir à sabedoria dos sonhos. Aprendeu que a vida humana é continuamente preparada pelos sonhos, que estes moldam e determinam o destino mesmo quando sua linguagem permanece incompreendida. Essa linguagem, porém, não se aprende nos livros nem se conquista pela erudição intelectual; trata-se de um saber do coração — uma sabedoria interior que brota como um grão verde na terra escura da alma.

¹²⁷ ARZT, Thomas; STEIN, Murray. **O Livro Vermelho de Jung para nosso tempo**. Petrópolis, Vozes, 2022.

¹²⁸ ARZT, Thomas; STEIN, Murray. **O Livro Vermelho de Jung para nosso tempo**. Petrópolis, Vozes, 2022.

¹²⁹ NOÉ, Sidnei. Notas para uma hermenêutica psicológica do mistério. **Numen**, Juiz de Fora, vol. 21, 2018.

Para Jung, esse saber não é transmitido por mestres nem ensinado por doutrinas, mas nasce no silêncio fecundo da experiência interior, onde a consciência se abre para as mensagens do inconsciente. A erudição, ele diz, pertence ao “espírito da época”, o qual domina a superfície da cultura, da razão e do progresso técnico. Mas o sonho, com sua linguagem simbólica e viva, não se submete a esse domínio: ele pertence ao “espírito das profundezas”, que fala através das imagens arquetípicas, dos mitos e das emoções primitivas. A alma, portanto, não habita o território do saber ensinado. Ela está presente justamente onde o conhecimento racional não alcança — nos interstícios da experiência, nas vozes que ecoam do inconsciente, nas imagens que o coração compreende antes que a mente as traduza. Assim, nos convida a uma inversão radical: em vez de impor ao sonho a lógica do tempo, devemos deixar que o sonho nos ensine a lógica da alma:

O espírito das profundezas ensinou-me inclusive a considerar como dependentes dos sonhos meu agir e meu decidir. **Os sonhos preparam a vida e eles te determinam sem que entendas sua linguagem.** Nós gostaríamos de aprender esta linguagem, mas quem é capaz de ensiná-la e aprendê-la? Pois só a erudição não basta; existe um saber do coração, que dá esclarecimentos mais profundos. O saber do coração não é possível encontrá-lo em nenhum livro e em nenhuma boca de professor, mas ele nasce de ti como o grão verde, da terra preta. À erudição pertence ao espírito dessa época, mas este espírito não abrange de forma nenhuma o sonho, pois a alma está em toda a parte onde o saber ensinado não está.¹³⁰

Jung afirma que a espuma de seu pensar são os seus sonhos — a linguagem viva de sua alma. Eles emergem das profundezas e o acompanham no cotidiano, transbordando em imagens, afetos e palavras que precisam ser carregadas de um lugar a outro, como se transportasse a seiva de sua própria vida psíquica. É por meio dos sonhos que a alma fala, e por isso os chama de “palavras-guia” — orientações interiores que conduzem o indivíduo pelo labirinto de sua existência. Reconhece que deveríamos aprender a amar nossa alma, a acolher suas imagens enigmáticas, e a fazer delas o centro de nossas considerações diárias. Os sonhos não são meras fantasias, mas revelações simbólicas do que a alma deseja manifestar. Cada imagem onírica é um convite ao diálogo com o inconsciente, uma oportunidade de reconciliar a consciência com suas raízes mais profundas.

Entretanto, Jung adverte que o “espírito da época” — dominado pela razão, pela objetividade e pela busca incessante de utilidade — é apenas uma medida temporária, uma lente estreita com a qual o homem moderno julga o mundo. Esse espírito conhece a diferença entre o grande e o pequeno, o elevado e o inferior, mas essa diferença é ilusória, como

¹³⁰ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 121.

ilusório é o próprio espírito que a formula. O “espírito das profundezas”, por sua vez, transcende essas dualidades: ele se estende para além das fronteiras da razão e do tempo, tocando as duas pontas da existência — o princípio e o fim, o humano e o divino. Assim, nos mostra que seguir o caminho da alma é ultrapassar as medidas do espírito da época. É permitir que o “espírito das profundezas” nos reconduza ao centro interior, onde o sonho e o símbolo revelam a unidade subjacente entre o pequeno e o grande, entre o homem e o cosmos:

Devo aprender que a espuma de meu pensar são **meus sonhos**, a **linguagem de minha alma**. Preciso carregá-los em meu coração e movimentá-los de cá para lá em meus sentidos, como as palavras da pessoa mais cara. **Os sonhos são as palavras-guia da alma**. Como então não deveria amar minha alma e fazer de suas imagens enigmáticas o objeto de minhas considerações diárias? Tu achas que o sonho é tolo e deselegante. O que é belo? O que é deselegante? O que é inteligente? O que é tolo? O espírito dessa época é tua medida. Mas o espírito das profundezas o sobrepuja nas duas pontas. Só o espírito dessa época conhece a diferença entre grande e pequeno; mas esta diferença é ilusória como o espírito que a conhece.¹³¹

Segundo Sonu Shamdasani, em 1912 Jung já havia endossado a ideia da função premonitória do sonho, quando procurava apresentar sua própria leitura da teoria psicanalítica. Ele começou a perceber que os sonhos não se limitavam a expressar conteúdos reprimidos do passado, como propunha Freud, mas também apontavam para direções futuras — continham germes do que ainda estava por vir, tanto na vida individual quanto no desenvolvimento da personalidade.

Em 1913, durante um debate na Sociedade Psicanalítica de Zurique, Jung afirmou que o sonho não é apenas uma satisfação disfarçada de desejos infantis, mas também uma representação simbólica do futuro, um esboço do caminho que o inconsciente prepara para a consciência. O sonho, portanto, não apenas explica o passado, mas anuncia o que está em formação, revelando o dinamismo teleológico da psique — sua tendência natural à totalidade e à individuação. Assim, o sonho oferece respostas por meio do símbolo. A linguagem simbólica não traduz literalmente, mas orienta, sugere, revela por imagens aquilo que ainda não pode ser dito em palavras racionais. O símbolo é a ponte entre o consciente e o inconsciente, entre o presente e o futuro, entre o conhecido e o mistério.

Para Jung, interpretar um sonho não é decifrar um enigma intelectual, mas participar de um diálogo com a alma, escutando o que ela anuncia no horizonte do vir-a-ser. Nessa perspectiva, o sonho torna-se um processo vivo, uma forma de auto revelação do inconsciente

¹³¹ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 120.

coletivo e uma via pela qual o indivíduo pode perceber os desígnios profundos de sua própria transformação interior:

Em 1912 Jung endossou a ideia de Macder da **função premonitória do sonho**. Num debate na Sociedade Psicanalítica de Zurique, em janeiro de 1913. Jung disse: "O sonho não é só satisfação de desejos infantis, mas é também simbólico para o futuro... O sonho dá a resposta através do símbolo, que a gente deve entender."¹³²

Em *Tipos Psicológicos*, Jung afirma que os sonhos são manifestações naturais e espontâneas do inconsciente, cuja função é compensar a atitude consciente e restabelecer a totalidade psíquica. O sonho, para ele, não é um fenômeno acidental ou irracional, mas uma expressão orgânica da vida psíquica, um mecanismo auto regulador da mente que busca constantemente o equilíbrio entre os polos conscientes e inconscientes da personalidade.

Desse modo, o médico suíço entende que os sonhos constituem uma atividade natural do ser humano, intimamente vinculada à atitude consciente que predomina em determinado momento. Quando a consciência se inclina demasiadamente para um lado — seja pela razão, pela emoção, pelo pensamento ou pela sensação —, o inconsciente reage, produzindo imagens oníricas que introduzem o elemento oposto, restaurando o eixo central da psique. Nas palavras do próprio: “Os sonhos são manifestações naturais e espontâneas do inconsciente, que servem para compensar a atitude consciente e restabelecer a totalidade psíquica”¹³³.

Nesse mesmo livro, ele reconhece que sua classificação tipológica — a distinção entre introversão e extroversão, bem como entre as quatro funções psíquicas (pensamento, sentimento, sensação e intuição) — representa apenas uma tentativa inicial, “mais ou menos grosseira”, de compreender os padrões da consciência. Jung compreendia que tais tipos não esgotavam a complexidade da alma humana, mas ofereciam um mapa relativo, um ponto de partida para observar o jogo dinâmico entre os modos de percepção e julgamento que formam o tecido da vida psíquica. Assim, tanto na tipologia quanto na teoria dos sonhos, mantinha o mesmo princípio fundamental: o movimento compensatório e a busca pela totalidade. A psique, em sua visão, é um organismo vivo que se autorregula por meio das imagens simbólicas — e o sonho é uma de suas expressões mais puras e reveladoras.¹³⁴

Enquanto Freud possuía uma compreensão profundamente distinta acerca da natureza dos sonhos, Jung trilhou um caminho próprio, guiado por uma visão interior que o afastaria

¹³² SHAMDASANI, Sonu. Introdução. In: JUNG, Carl G. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 121.

¹³³ JUNG, Carl Gustav. **Tipos Psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2013.

¹³⁴ SOUZA, Rafael. **Sonhos na psicologia junguiana**: uma proposta de individuação para terapeutas iniciantes. Disponível em <<https://blog.ijep.com.br/abordagem-de-sonhos/>>. Acesso em 30 de out. de 2025.

definitivamente do mestre vienense. Para Freud, o sonho era essencialmente uma realização disfarçada de desejos reprimidos, expressão do inconsciente pessoal e de seus conflitos infantis. Para ele, ao contrário, o sonho era uma síntese simbólica da vida psíquica total, um espelho do desenvolvimento da mente e do destino individual. Ele afirmava que “o sonho é um resumo da vida” — uma representação condensada do movimento interior que orienta o crescimento da personalidade.¹³⁵

Jung acreditava que um sonho específico marcará o início desse desvio entre suas concepções. A interpretação divergente desse sonho foi o ponto de fratura que revelou não apenas uma diferença teórica, mas também uma diferença de alma. Enquanto Freud buscava uma explicação causal e retrospectiva, o médico percebeu no sonho um fator prospectivo e subjetivo, capaz de anunciar os caminhos futuros da consciência. Essa experiência o conduziu à descoberta da importância do fator subjetivo na análise dos sonhos — ou seja, o reconhecimento de que o conteúdo onírico não fala apenas de objetos exteriores ou de desejos reprimidos, mas sobretudo do sujeito e de seu processo de transformação interior.

A partir desse episódio, tornaram-se visíveis as diferenças fundamentais entre Freud e Jung — diferenças que refletiam suas próprias personalidades e tipologias. O contraste entre a orientação extrovertida de Freud, voltada para o objeto e para a causalidade, e a orientação introvertida de Jung, voltada para o sujeito e para a finalidade, manifestava-se claramente em suas abordagens do inconsciente.

Esse confronto simbólico entre mestre e discípulo foi tão decisivo que serviu, mais tarde, de fundamento para o livro *Tipos Psicológicos*. Nele, Jung procurou compreender como as atitudes contrárias à consciência — introversão e extroversão — não apenas distinguem estilos de pensamento, mas moldam formas distintas de compreender o mundo, a alma e o próprio sonho. Assim, o sonho que os separou tornou-se também o símbolo da individuação: o momento em que ele precisou abandonar a sombra de Freud para seguir o chamado do “espírito das profundezas” e dar voz à sua própria psicologia.¹³⁶

O psiquiatra suíço foi um dos principais integrantes do movimento psicanalítico em sua fase inicial, chegando a ser o primeiro presidente da Associação Psicanalítica Internacional. Contudo, suas divergências com Freud — inicialmente sutis, depois decisivas — o levariam a trilhar um caminho próprio e a fundar uma nova abordagem da psique.

¹³⁵ JUNG, Carl Gustav. **A interpretação psicológica dos sonhos**. Petrópolis: Vozes, 2014.

¹³⁶ VERGUEIRO, Ana. **Os sonhos telepáticos e precognitivos nas Cartas de Jung**. 2021. Monografia (Graduação em Especialista na Abordagem Junguiana), PUC-SP, São Paulo, 2021.

A primeira ruptura surgiu em torno do conceito de libido. Enquanto Freud a compreendia predominantemente como uma energia sexual, Jung a concebia de modo mais amplo e simbólico, como uma energia psíquica vital, expressão do impulso criativo e espiritual que anima toda a vida psíquica. Essa ampliação levou-o a conceber a psique não apenas como o campo das pulsões e dos desejos reprimidos, mas como um universo vivo e autônomo, dotado de finalidade e de uma sabedoria interior.

A segunda e mais profunda divergência deu-se em relação à natureza do inconsciente. Para Freud, o inconsciente era essencialmente o repositório de conteúdos reprimidos pela consciência, moldados pela história individual. Para Jung, ao contrário, o inconsciente não é uma “página em branco” no nascimento: ele contém estruturas e imagens universais, herdadas da experiência da humanidade — os arquétipos. Esses arquétipos se manifestam em sonhos, mitos, símbolos religiosos e contos de fadas, revelando uma dimensão coletiva da psique que transcende o indivíduo.¹³⁷

O rompimento teórico entre ambos foi selado com a publicação de *Símbolos da Transformação* (1912), obra em que tornou explícitas suas diferenças com a psicanálise freudiana. Nela, o conceito de libido é radicalmente ampliado e o inconsciente é reconhecido como fonte criadora de símbolos, não apenas como depósito de repressões. A partir dessa nova visão, o método de análise também se transformou: passou a comparar sonhos e fantasias individuais com motivos míticos e religiosos universais, articulando o inconsciente pessoal com o coletivo.

Jung também criticou a forma como Freud tratava os sonhos, considerando que sua leitura reduzia as imagens simbólicas a meras expressões de desejo, “distorcendo os fatos psíquicos”. Outras vozes contemporâneas à época reforçaram essa diferenciação. Alfred Adler, por exemplo, interpretava a neurose de modo distinto, enfatizando a vontade de poder e a compensação do sentimento de inferioridade. Já Herbert Silberer, discípulo de Freud, demonstrou — independentemente de Jung — que os sonhos podiam ser interpretados de uma maneira “anagógica”, isto é, elevando o conteúdo simbólico a um nível espiritual e de significado superior. Com isso, consolidou um novo paradigma para a compreensão dos sonhos e da psique: uma psicologia que reconhece o inconsciente não apenas como sombra, mas como fonte de sentido e transformação, portadora de um saber que busca a totalidade do ser.¹³⁸

¹³⁷ SERBENA, Carlos. Considerações sobre o inconsciente. **Abordagem Gestalt**, Goiânia, vol.16, no.1, 2010.

¹³⁸ JUNG, Carl Gustav. **Cartas: 1906–1945** (Volume 1). Petrópolis: Vozes, 2002.

No livro *Memórias, Sonhos e Reflexões*, reconhece que tudo o que lhe veio em termos de conhecimento e experiência interior teve origem nos sonhos. Afirmar que foi apenas por meio deles que pôde compreender a si mesmo e o mistério que o envolvia. Nas suas palavras: “Tudo o que veio a mim foi primeiramente um sonho, e apenas o sonho tornou possível a compreensão. A grandeza dos sonhos sempre ultrapassou a minha capacidade de entendimento.”¹³⁹

Essa confissão revela o caráter fundamentalmente onírico e simbólico de sua jornada interior. A vida de Jung foi marcada, desde a infância, por imagens poderosas — sonhos, visões e fantasias — que se tornaram o solo vivo de onde brotaria sua psicologia. Ele próprio via sua trajetória intelectual e espiritual como o desdobramento dessas imagens seminais, que o guiavam como bússolas invisíveis no processo de individuação.¹⁴⁰

Em *Memórias, Sonhos e Reflexões*, a narrativa não é apenas autobiográfica: é uma cartografia da alma. O foco está nas experiências interiores, nas irrupções do inconsciente que orientaram seu pensamento e o conduziram às grandes descobertas simbólicas. Descreve uma série de sonhos que, retrospectivamente, mostraram-se premonitórios de seu futuro encontro com a alquimia — imagens que, embora enigmáticas à época, mais tarde se revelaram centrais para a compreensão do processo de transformação psíquica.

Esses sonhos exerceram um papel decisivo em seu direcionamento para o universo alquímico, no qual Jung encontrou a linguagem simbólica capaz de expressar o processo de integração da psique — a conjunção dos opostos, a transmutação interior, o nascimento do *si-mesmo*. Assim, em sua confissão final, reafirma aquilo que já intuía desde o *Livro Vermelho*: o sonho é a via real não apenas para o inconsciente, mas para o próprio sentido da existência.¹⁴¹

Em *Símbolos da Transformação*, aprofunda sua concepção do sonho como expressão direta das camadas mais antigas e universais da psique. Afirmar que “o sonho é uma pequena porta oculta nas profundezas mais íntimas e secretas da alma, que se abre para aquela noite cósmica primordial que era alma muito antes de existir consciência no complexo do eu.”¹⁴² Com essa metáfora poderosa, revela que o sonho não pertence apenas à biografia individual, mas ao inconsciente coletivo, àquela dimensão psíquica arquetípica que conecta o ser humano à história cósmica da alma. O sonho, portanto, não é um produto da mente pessoal,

¹³⁹ JUNG, Carl Gustav. **Memórias, Sonhos, Reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

¹⁴⁰ CALAZANS, Diogo Lima. **Alquimia, sonhos e imaginação**. São Paulo: Paulus, 2015.

¹⁴¹ CALAZANS, Diogo Lima. **Alquimia, sonhos e imaginação**. São Paulo: Paulus, 2015.

¹⁴² JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

mas uma manifestação de forças ancestrais, de imagens que habitam o fundo da humanidade e continuam a se expressar nas visões noturnas de cada indivíduo.

Essa concepção coloca o sonho como um elo entre o tempo e a eternidade, entre a consciência moderna e a memória primordial do universo. Através dele, a alma reencontra sua origem, dialogando com o que é anterior ao próprio homem — o substrato simbólico da criação e da vida.

Assim, em *Símbolos da Transformação*, Jung amplia radicalmente o alcance do fenômeno onírico: o sonho deixa de ser apenas um evento psicológico e se torna uma via iniciática, uma experiência de reconexão com o mistério arquetípico do Ser. Entrar por essa “pequena porta oculta” é retornar à matriz onde o humano e o divino ainda não se separaram — onde o “espírito das profundezas” continua a sussurrar sua linguagem simbólica à alma que ousa escutá-lo.

Em *A Natureza dos Sonhos*, Jung aprofunda sua concepção do fenômeno onírico, destacando que o sonho não é produto de uma intenção consciente, mas sim um acontecimento natural, comparável ao crescimento de uma planta ou ao florescimento espontâneo da vida. Ele escreve: “O sonho não é produto de uma intenção consciente; é um acontecimento natural, como o crescimento de uma planta. É expressão pura e espontânea da natureza psíquica, e por isso contém a verdade nua e crua do inconsciente.”¹⁴³

Nessa formulação, o psiquiatra suíço reafirma que o sonho não pode ser manipulado, fabricado ou forçado pela vontade racional. Ele nasce autonomamente, emergindo do inconsciente com a mesma necessidade orgânica com que um ser vivo cresce ou se transforma. Sua linguagem simbólica expressa a verdade própria da natureza psíquica, que fala em imagens, paradoxos e contradições, e não em conceitos lógicos.

Ao chamar o sonho de “verdade nua e crua do inconsciente”, Jung reconhece que ele revela aspectos da alma que a consciência tende a ignorar ou reprimir. Os sonhos trazem à tona a sabedoria inata da psique, um conhecimento anterior à razão, que busca corrigir os desvios da consciência e restaurar o equilíbrio interior.

Assim, o sonho é uma manifestação direta do inconsciente coletivo, um fenômeno natural que dá voz às forças universais da psique. Ele é, ao mesmo tempo, espelho e semente: reflete o estado atual da alma e semeia as imagens do que poderá vir a ser. Em contraste com a intenção consciente — sempre parcial, limitada e dirigida —, o sonho expressa a totalidade

¹⁴³ JUNG, Carl Gustav. **Sobre a Natureza dos Sonhos**. EUA: *Princeton University Press*, 1960.

viva e autônoma do inconsciente, portadora de uma verdade que, embora muitas vezes desconcertante, é profundamente transformadora.

A natureza dos sonhos é um aspecto antigo e complexo da experiência humana, que exige do psicoterapeuta um questionamento fundamental: o sonho é apenas produto de processos psicológicos cotidianos, ligados à vida diária, ou possui origens próprias, que escapam à compreensão da ciência racional e profunda? Jung sugere que essa questão pode ser analisada a partir dos conceitos de continuidade e descontinuidade entre as vivências oníricas e as vivências acordadas.

A continuidade implica que os mesmos fatores que influenciam a vida consciente — preocupações, experiências, relações e conflitos do cotidiano — também estão ativos no sonho. Nessa perspectiva, o sonho seria uma extensão natural da vida consciente, podendo ser interpretado à luz das experiências diárias do indivíduo.

A descontinuidade, por outro lado, indica que sonho e vigília podem pertencer a dois mundos distintos. Os conteúdos oníricos podem emergir de dimensões psíquicas independentes, guiadas por forças inconscientes ou arquetípicas que não têm correspondência direta com a experiência consciente. Nesse sentido, o sonho revela aspectos do inconsciente coletivo e das estruturas profundas da psique, que muitas vezes não encontram expressão no cotidiano da pessoa.

Essa distinção possui implicações práticas e teóricas. Por um lado, permite compreender processos de interpretação mística e simbólica do sonho, observando como certos conteúdos oníricos refletem experiências universais ou arquetípicas. Por outro, oferece uma ferramenta para investigar os processos psicológicos subjacentes à consciência, permitindo ao analista perceber como os sonhos contribuem para a compreensão da vida psíquica do indivíduo.

Ainda, a análise do sonho deve equilibrar a atenção à continuidade e à descontinuidade: reconhecer a ligação com a experiência cotidiana, sem ignorar o poder autônomo do inconsciente de criar imagens, símbolos e narrativas que transcendem o âmbito da consciência racional.¹⁴⁴

Nos sonhos de todos os indivíduos, certas frases, imagens e tipos simbólicos aparecem com frequência, revelando uma regularidade que transcende a experiência pessoal. Esses simbolismos possuem uma validade universal de grande alcance, pois se originam de emoções humanas comuns a toda a humanidade. Independentemente da cultura, da história

¹⁴⁴ VANDENBERGHE, Luc; PITANGA, Artur. **A análise dos sonhos nas terapias cognitivas e comportamentais**. São Paulo: Editora Sinopsys, 2013.

ou das circunstâncias individuais, certos padrões de sonho refletem experiências psíquicas universais, compartilhadas por todos.

A expressão imaginativa do sonho, embora única em cada indivíduo, é gerada de acordo com leis psíquicas invariáveis, que permanecem praticamente inalteradas pelas diferenças pessoais. Assim, os sonhos não apenas refletem a vida e os conflitos individuais, mas também manifestam estruturas arquetípicas da psique coletiva, ligando cada sujeito a dimensões profundas da experiência humana.

Essa perspectiva permite compreender por que os mitos, contos de fadas e tradições religiosas ressoam tão profundamente: eles são expressões culturais de imagens e experiências que os sonhos já produzem naturalmente, funcionando como eco simbólico do inconsciente coletivo. Para Jung, o estudo dos sonhos, portanto, não é apenas análise pessoal, mas também uma via para acessar a universalidade da psique humana.¹⁴⁵

Em *A Interpretação Psicológica dos Sonhos*, Jung enfatiza que a linguagem dos sonhos é essencialmente simbólica, e que sua tradução direta para conceitos intelectuais resulta em perda significativa de sentido. Ele afirma: “A linguagem dos sonhos é simbólica e não pode ser traduzida em conceitos intelectuais sem perda de significado. A tarefa da interpretação é aproximar-se do símbolo com a atitude certa, deixando que ele revele o que tem a dizer.”¹⁴⁶

Para o médico suíço, interpretar sonhos não é aplicar fórmulas racionais ou analisar conteúdos segundo padrões preestabelecidos, mas aproximar-se do símbolo com abertura e atenção, permitindo que sua mensagem se revele na experiência direta. Cada imagem onírica é portadora de significado próprio, que fala à psique de forma singular, revelando aspectos do inconsciente pessoal e coletivo.

A interpretação, portanto, exige respeito à autonomia do símbolo: o analista ou o sonhador deve criar um espaço para que o sonho se expresse plenamente, sem distorções da vontade consciente. Nesse processo, o símbolo deixa de ser apenas uma representação e se torna um mediador entre consciência e inconsciente, oferecendo orientação, compreensão e oportunidade de integração psíquica.

A interpretação dos sonhos constitui uma ferramenta poderosa para o autoconhecimento e o desenvolvimento pessoal. Por meio da análise dos símbolos, imagens e narrativas que emergem durante o sono, é possível acessar informações profundas sobre

¹⁴⁵ SILBERER, Herbert. **Problemas do misticismo e seu simbolismo**. São Paulo: Pensamento, 1992.

¹⁴⁶ JUNG, Carl Gustav. **A interpretação psicológica dos sonhos**. Petrópolis: Vozes, 2014.

medos, desejos, conflitos internos e potenciais inexplorados. Cada sonho oferece um espelho da psique, revelando aspectos que muitas vezes permanecem ocultos à consciência vigilante.

Por exemplo, sonhar com um caminho feito de sombras pode não ser apenas uma imagem perturbadora: ele pode funcionar como convite simbólico a explorar o lado sombrio da personalidade, confrontar medos reprimidos e integrar essas partes à consciência. Nesse sentido, os sonhos não são meros produtos do acaso, mas mensagens orientadoras, que indicam trajetórias de transformação e crescimento.

A interpretação consciente desses símbolos exige atenção e abertura: em vez de julgar ou rejeitar imagens desconfortáveis, o indivíduo deve permitir que o sonho revele o que tem a ensinar. Ao fazer isso, os sonhos tornam-se aliados no processo de individuação, oferecendo insights, integração psíquica e a oportunidade de uma vida mais plena, equilibrada e autêntica.¹⁴⁷

Em *Psicologia e Alquimia*, Jung reforça a ideia de que os sonhos são as expressões mais puras e espontâneas dos processos inconscientes, surgindo diretamente das profundezas da psique sem interferência da consciência ou da razão. Ele afirma: “Os sonhos são as expressões mais puras e espontâneas dos processos inconscientes e, por isso, constituem a fonte principal de conhecimento sobre o simbolismo da transformação.”¹⁴⁸

Nesse sentido, os sonhos se tornam uma via privilegiada para compreender a dinâmica da psique, permitindo acessar os símbolos e imagens que expressam o processo de transformação interior. Para o psiquiatra, essa transformação — muitas vezes descrita através da metáfora alquímica — reflete o movimento da consciência em direção à totalidade e integração da personalidade, ou individuação.

Os sonhos, portanto, não são apenas reflexos de desejos ou conflitos pessoais, mas manifestam processos universais de desenvolvimento psíquico, revelando a linguagem simbólica da alma e fornecendo pistas valiosas para a interpretação de mudanças interiores, experiências arquetípicas e caminhos de autotranscendência.

O vínculo entre a alquimia e a psicologia do inconsciente está centrado na percepção de Jung de que as antigas alegorias alquímicas representavam simbolicamente os mesmos processos psicológicos observados nos sonhos de seus pacientes e nos seus próprios. Para ele, a alquimia não se limitava a uma prática material de transformação de metais, mas constituía uma linguagem simbólica capaz de expressar processos de transformação interior e integração psíquica.

¹⁴⁷ JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia. Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, 2013.

¹⁴⁸ JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e alquimia. Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, 2013.

Dentro desse contexto, a imagem arquetípica da *coniunctio* — a união dos opostos — desempenhou papel central. Mais do que uma operação química, a *coniunctio* simbolizava, para médico psiquiatra, a integração das polaridades da psique, representando o caminho da individuação e o desenvolvimento psicológico do indivíduo. Essa imagem arquetípica, que se repete ao longo da história humana, teve para Jung um papel relevante não apenas na vida interior, mas também na compreensão das manifestações culturais e materiais do ser humano, mostrando como a psique se expressa tanto em símbolos pessoais quanto coletivos. Assim, a análise alquímica tornou-se uma via privilegiada de interpretação simbólica, permitindo compreender como os sonhos, mitos e imagens arquetípicas funcionam como mapas da transformação psíquica e do crescimento da consciência.¹⁴⁹

Segundo Jung, o símbolo é o agente central de transformação no processo de individuação, funcionando como ponte entre consciência e inconsciente. Por isso, o psiquiatra suíço dedicou especial atenção às imagens dos sonhos, às representações religiosas e às alegorias alquímicas, reconhecendo nelas expressões diretas da vida psíquica. Para ele, essas imagens não são meras manifestações culturais ou fantasias arbitrárias; elas simbolizam processos psicológicos profundos, atuando como instrumentos de compreensão e transformação interior. Nesse sentido, a alquimia, ao representar a transmutação de metais e a união de opostos, funciona como uma projeção de conteúdos inconscientes ou de formas arquetípicas inerentes à psique humana em seu estado mais puro de fantasia.¹⁵⁰

Esses conteúdos simbólicos podem ser encontrados tanto em mitos e lendas, como em sonhos, visões e delírios individuais, revelando a constância e a universalidade das estruturas arquetípicas que permeiam a experiência humana. Jung via nessa correspondência uma oportunidade de fundamentar a alquimia dentro da Psicologia Analítica, mostrando que os processos alquímicos refletem, em linguagem simbólica, o mesmo movimento de integração psíquica observado na vida interior dos indivíduos. Assim, símbolos, sonhos e alegorias não são apenas objetos de estudo, mas caminhos para compreender e acompanhar a transformação da psique, permitindo ao indivíduo avançar rumo à totalidade e à realização do si-mesmo.¹⁵¹

Na sua obra *Psicologia e Alquimia*, procurou fundamentar a hipótese da projeção psíquica ao analisar como os adeptos da alquimia utilizavam sonhos, visões e mesmo alucinações como intermediários entre si e os processos de transformação da matéria. Para

¹⁴⁹ CALAZANS, Diogo. **Alquimia, sonhos e imaginação**. São Paulo: Paulus, 2015.

¹⁵⁰ CALAZANS, Diogo. **Alquimia, sonhos e imaginação**. São Paulo: Paulus, 2015.

¹⁵¹ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e alquimia. Obras Completas**. Petrópolis: Vozes, 2013.

Jung, essas manifestações não refletiam meramente experimentos químicos, mas eram projeções de conteúdos inconscientes, permitindo compreender o trabalho alquímico como expressão simbólica da psique. Assim, a verdadeira raiz da alquimia, não se encontra nas conceituações filosóficas ou dogmas eruditos, mas nas experiências vividas por cada praticante, em suas projeções subjetivas. Nesse contexto, o alquimista desempenha simultaneamente os papéis de redimido e redentor, pois seu trabalho externo de transformação da matéria reflete o movimento interno de integração e individuação.¹⁵²

Jung enfatiza que a alquimia está intimamente ligada à imaginação, não apenas à reflexão racional. A relação do praticante com os símbolos alquímicos constitui um diálogo vivo com o inconsciente, uma prática que se aproxima do que hoje chamamos de imaginação ativa na Psicologia Analítica. Nessa experiência, as imagens simbólicas não são apenas objetos de estudo intelectual; tornam-se agentes ativos de transformação, revelando processos interiores e permitindo ao indivíduo participar conscientemente do próprio desenvolvimento psíquico.¹⁵³

Em *A prática da psicoterapia*, Jung enfatiza que o sonho é a expressão viva e imediata da atividade inconsciente, funcionando como o caminho real que conduz ao conhecimento da alma: “O sonho é a expressão viva e imediata da atividade inconsciente. É o caminho real que conduz ao conhecimento da alma.”¹⁵⁴ Nesse sentido, os sonhos não são meras imagens passageiras, mas manifestos dinâmicos da psique, oferecendo informações essenciais sobre os processos interiores e orientando o indivíduo em sua jornada de autoconhecimento e transformação.

Para aprofundar essa relação com o inconsciente, desenvolveu a prática da imaginação ativa, cujo objetivo é estabelecer um diálogo vivo com as figuras interiores que surgem em sonhos e fantasias. Essas figuras constituem material do inconsciente, e o trabalho consciente com elas permite ao indivíduo expandir os limites da consciência, integrar conteúdos reprimidos e avançar no processo de individuação. Dessa forma, sonhos e imaginação ativa funcionam como portas de entrada para a alma, oferecendo não apenas interpretação, mas também participação ativa nos processos de transformação psíquica e no desenvolvimento da personalidade plena.¹⁵⁵

Em *Aion*, Jung afirma que, quando corretamente compreendidos, os sonhos revelam o curso do processo de individuação, mostrando as imagens que se formam em torno do centro

¹⁵² CALAZANS, Diogo. **Alquimia, sonhos e imaginação**. São Paulo: Paulus, 2015.

¹⁵³ CALAZANS, Diogo. **Alquimia, sonhos e imaginação**. São Paulo: Paulus, 2015.

¹⁵⁴ JUNG, Carl Gustav. *A prática da psicoterapia*. **Obras Completas**. Petrópolis: Vozes, 2014.

¹⁵⁵ CALAZANS, Diogo. **Alquimia, sonhos e imaginação**. São Paulo: Paulus, 2015.

regulador da psique, o Si-mesmo: “Os sonhos, quando corretamente compreendidos, mostram o curso do processo de individuação, pois revelam as imagens que se formam em torno do centro regulador da psique, o Si-mesmo.”¹⁵⁶ O Si-mesmo se manifesta empiricamente não apenas nos sonhos, mas também em mitos, contos de fadas e figuras de personalidade superiores, como reis, heróis, profetas e salvadores. Além disso, aparece nos símbolos de totalidade, como o círculo, o quadrilátero, a quadratura do círculo e a cruz, revelando uma dimensão que transcende a consciência individual.

Enquanto representa uma oposição complexa, o Si-mesmo se relaciona à união dos opostos, manifestando-se como dualidade e unidade ao mesmo tempo — tal como no princípio do Tao, onde se dividem yin e yang. Essa dualidade-unidade demonstra que o caminho da individuação envolve integrar forças contrastantes da psique, harmonizando polaridades internas e possibilitando a realização da totalidade psíquica. Assim, os sonhos funcionam como mapas simbólicos do progresso interior, mostrando não apenas conflitos e conteúdos inconscientes, mas também o desdobrar do Si-mesmo na experiência individual, guiando o processo de transformação e integração da personalidade.¹⁵⁷

Por isto, no *Liber Novus*, observa-se que Jung experimenta uma profunda crise de linguagem ao se confrontar com o que chama de “espírito das profundezas”. Esse espírito desafia diretamente a linguagem que ele havia construído, a qual ainda estava enraizada no “espírito da época”, ou seja, nos moldes intelectuais e culturais de seu tempo. O “espírito das profundezas” revela que, no terreno mais íntimo da alma, as palavras até então dominadas pela medicina não serão suficientes para expressar a riqueza e a complexidade do inconsciente profundo.¹⁵⁸

Essa crise evidencia que o encontro com o inconsciente não pode ser totalmente mediado pela linguagem racional ou convencional. As experiências interiores mais profundas exigem formas de expressão novas, simbólicas, que consigam captar nuances, paradoxos e imagens que a linguagem comum não alcança. Nesse sentido, o *Liber Novus* não é apenas um relato autobiográfico, mas um experimento literário e simbólico, no qual Jung busca criar uma nova linguagem capaz de dialogar com a profundidade da alma. Ressalta-se a importância da imaginação simbólica e da criatividade psíquica como meios de acessar e traduzir o inconsciente, e anuncia a fundação conceitual da psicologia analítica, na qual os

¹⁵⁶ JUNG, Carl Gustav. **Aion**. Petrópolis: Vozes, 2013.

¹⁵⁷ JUNG, Carl Gustav. **Aion**. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 24.

¹⁵⁸ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012.

símbolos dos sonhos, visões e fantasias tornam-se veículos de conhecimento e transformação interior:

No *Liber Novus*, Jung experimenta uma crise de linguagem. **O espírito das profundezas, que imediatamente desafia o uso da linguagem feito por Jung junto com o espírito da época**, informa a Jung que **no terreno de sua alma a linguagem por ele conseguida não servirá mais**. Sua própria capacidade de saber e falar já não pode mais explicar por que ele profere o que diz ou movido por qual compulsão ele fala. **Todas essas tentativas tornam-se arbitrárias no domínio das profundezas**, e até mesmo mortíferas.¹⁵⁹

3.3 ANIMA EM REFLEXÃO: PROFUNDIDADE DA ALMA HUMANA

Carl Gustav Jung reconhece que ele próprio se tornou um símbolo da sua alma. Nesse sentido, o “espírito das profundezas” manifesta-se como a imagem dessa alma interior, exigindo obediência total à vontade mais íntima e verdadeira do ser. Foi por meio desse espírito que aprendeu a afirmar: “sou servo de uma criança” — expressão de uma humildade radical, justamente aquilo que mais lhe faltava.

Enquanto o “espírito da época” o conduzia à confiança na razão e lhe oferecia a imagem de um pensador maduro, senhor de ideias e convicções, o “espírito das profundezas” revelou-lhe outra verdade: ele não era um mestre, mas um servidor — servidor de uma criança, da própria alma em seu estado primitivo, puro e vulnerável. Essa descoberta provocou inicialmente sentimentos de autodepreciação. Contudo, Jung passou a reconhecer que sua alma era essencialmente uma criança — e que também seu Deus habitava nela sob essa forma. Assim, sua experiência mostra que o mergulho nas profundezas da psique requer humildade, entrega e a capacidade de aceitar a própria essência em seu estado mais nu. A verdadeira sabedoria, para ele, não brota da autoridade racional, mas do serviço humilde à alma — simbolizada pela criança interior e pelo espírito que habita as camadas mais profundas do ser:

No sentido do espírito das profundezas, sou, enquanto estou neste mundo visível, um símbolo de minha alma, e sou totalmente servo, submissão, totalmente obediência. O espírito das profundezas ensinou-me a dizer; **“Sou o servo de uma criança”**. Eu aprendo através dessa palavra sobretudo a **extrema humildade**, como aquilo que me faz mais falta. O próprio espírito dessa época fez com que eu acreditasse em minha razão; deixou-me ver uma imagem de si-mesmo como um chefe de ideias maduras. Mas o espírito das profundezas ensinou-me **que sou um servidor e servidor de uma criança**. Esta palavra repugnou-me e a odiei. Mas tive de reconhecer e admitir que

¹⁵⁹ SHAMDASANI, Sonu. Introdução. In: JUNG, Carl G. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 87.

minha alma é uma criança e que meu Deus é uma criança em minha alma.¹⁶⁰

Shamdasani recorda que, em 1931, Jung comentou sobre os efeitos patogênicos da vida dos pais na formação psíquica dos filhos. O fator que mais profundamente atua sobre a criança é justamente a parte da vida que os pais não viveram — aquilo que poderiam ter realizado, sentido ou desenvolvido, mas que foi reprimido, negado ou sacrificado. Essa vida não vivida, segundo o médico psiquiatra, não desaparece: ela se projeta sobre os filhos, influenciando seus desejos, medos, expectativas e modos de se relacionar com o mundo. No entanto, como observa Shamdasani, a formulação de Jung é breve e não esgota a complexidade do fenômeno. O que os pais escondem, evitam ou defendem internamente tende a reaparecer na psique da criança, que, de forma inconsciente, passa a carregar aquilo que não pertence originalmente à sua própria história emocional. Desse modo, os conteúdos reprimidos de uma geração retornam na seguinte, mostrando que o desenvolvimento psíquico não é um processo isolado, mas profundamente entrelaçado à trama afetiva e simbólica dos antepassados. A psicologia profunda ultrapassa o âmbito individual: ela envolve o diálogo entre vidas, tempos e camadas da alma familiar. Compreender a psique, portanto, implica considerar não apenas os conteúdos pessoais, mas também as heranças invisíveis da vida não vivida de quem nos precedeu:

Em 1931, Jung fez um comentário sobre as consequências patogênicas da vida não vivida **dos pais sobre seus filhos**: “Via de regra, o fator que atua psiquicamente de um modo mais intenso sobre a criança é a vida que os pais não viveram. Esta afirmação poderia parecer algo sumária e superficial, sem a seguinte restrição esta parte da vida à que nos referimos seria aquela que os pais poderiam ter vivido se não a tivesse ocultado mediante subterfúgios mais ou menos gastos”.¹⁶¹

Em 1940, Jung apresentou um estudo sobre o motivo da criança divina, salientando que ele emerge com frequência no processo de individuação. Esse motivo não se refere à infância biográfica do sujeito, mas à sua dimensão mitológica e simbólica. A figura da criança atua como um símbolo compensatório, equilibrando a unilateralidade da consciência e preparando o terreno para o desenvolvimento futuro da personalidade.

Quando a psique atravessa conflitos ou crises, o inconsciente produz símbolos capazes de unir os opostos; a criança cumpre exatamente essa função integradora. As provações e “fatalidades” que recaem sobre a criança mítica expressam os acontecimentos

¹⁶⁰ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 122.

¹⁶¹ SHAMDASANI, Sonu. Introdução. In: JUNG, Carl G. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 121.

psíquicos que acompanham o nascimento do Si-mesmo, indicando o processo difícil, delicado e transformador de constituição da totalidade interior.

Jung destaca que um aspecto central desse motivo é seu caráter orientado ao futuro: a criança simboliza a potencialidade do ser, aquilo que ainda não foi realizado, mas que pode vir a se tornar. Ela funciona, assim, como guia e promessa — um núcleo germinal que impulsiona a evolução da personalidade e a integração da psique em direção à totalidade:

Em 1940, Jung apresentou um estudo do **motivo da criança divina**, num volume em colaboração com o classicista húngaro Karl Kerényi, *A criança divina* (cf. "A psicologia do arquétipo da criança". OC , 9/1). Jung escreveu que o **motivo da criança ocorre frequentemente no processo de individuação**. Ele não representa a infância literal do indivíduo, como se enfatiza por sua natureza mitológica. **Compensa a unilateralidade da consciência e prepara o terreno para o futuro desenvolvimento da personalidade**. Em determinadas condições de conflito, a psique inconsciente produz um símbolo que une os opostos. A criança é esse símbolo. Ela antecipa o si-mesmo, que é produzido mediante a síntese dos elementos conscientes e inconscientes da personalidade. As fatalidades típicas que sobrevêm à criança indicam o tipo de acontecimentos psíquicos que acompanham a gênese do si-mesmo. O nascimento maravilhoso da criança indica que isto acontece psiquicamente, em contraposição a fisicamente. (...) Em 1940, Jung escreveu: "Um aspecto fundamental do **motivo da criança é o seu caráter de futuro. À criança é o futuro em potencial**".¹⁶²

Lembra-se que, segundo a Psicologia Analítica, o nascimento de Jesus numa manjedoura cercada de animais não deve ser compreendido apenas como um acontecimento histórico, mas como um símbolo arquetípico do surgimento do *Self*, o centro organizador e unificador da psique. Identificou, em diversas tradições mitológicas, o motivo da criança divina — uma figura ao mesmo tempo frágil e portadora de um poder transformador. Essa criança simboliza o potencial de totalidade que emerge quando o complexo do eu se encontra insuficiente para conduzir a vida, indicando o início de um processo interno de renovação que descreveu como individuação. O Menino-Deus, portanto, representa a imagem viva do *Self* que reconcilia os opostos — humano e divino, consciente e inconsciente, luz e sombra — revelando que algo maior do que a vontade consciente está nascendo no íntimo do indivíduo.¹⁶³

O cenário da manjedoura aprofunda ainda mais esse simbolismo. A escolha de um espaço humilde, um local de alimento para os animais, sugere que o *Self* não emerge nas esferas elevadas do orgulho humano, mas no “estábulo” do inconsciente, na parte mais

¹⁶² SHAMDASANI, Sonu. Introdução. In: JUNG, Carl G. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 123.

¹⁶³ BÍBLIA SAGRADA. **Lucas 2**: 7. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica Internacional, 2000.

instintiva e simples da natureza psíquica. Os animais, longe de serem meros figurantes, representam as forças primordiais e instintivas que precisam ser reconhecidas e integradas, e não reprimidas. Assim, o Cristo-criança cercado de criaturas e pobreza material expressa a verdade de que a transformação espiritual exige acolher e nutrir o que é pequeno, frágil e, muitas vezes, ignorado dentro de nós — os desejos, as paixões, os impulsos vitais — para que, reconciliados com a consciência, possam participar da totalidade da alma.¹⁶⁴

Na visão junguiana, o nascimento do Cristo-criança simboliza o surgimento do *Self*, a totalidade psíquica que integra consciente e inconsciente. Esse “novo ser” precisa de energia vital para crescer — e é justamente aí que entram as paixões e o desejo. Para o psiquiatra suíço, os impulsos instintivos (eros, libido, apetites, anseios) não são inimigos da vida espiritual, mas forças brutas que, se reconhecidas e transformadas, tornam-se combustível para a individuação. A cena da manjedoura, com Jesus envolto por animais, lembra que o divino nasce em meio ao instintual: as “feras interiores” representam aquelas paixões que, quando aceitas e integradas, deixam de dominar e passam a nutrir o processo de crescimento da alma.¹⁶⁵

Esse simbolismo também pode dialogar com o Romantismo, movimento que valorizou emoção, imaginação e natureza como caminhos de verdade. O romantismo via o desejo e a paixão não apenas como tentações, mas como expressões autênticas do ser, capazes de conduzir a uma experiência mais plena e transcendente. Assim, a imagem do Menino-Deus numa estrebaria pode ser lida como um convite a reconciliar o espiritual com o sensível: acolher a força do desejo e das paixões, não para reprimi-las ou glorificá-las, mas para integrá-las a uma vida que busca totalidade. Nesse sentido, o simbolismo cristão e a visão junguiana convergem: o divino não exclui o humano, inclusive seus anseios e emoções mais ardentes, mas se manifesta precisamente quando eles são aceitos e transformados.¹⁶⁶

Jung relata que, durante seis noites, o “espírito das profundezas” permaneceu em silêncio. Nesse período, ele oscilava entre o medo, a resistência e a repulsa, inteiramente aprisionado por sua própria paixão. Ele não queria ouvir a voz que vinha das profundezas. Porém, na sétima noite, o espírito finalmente lhe falou, ordenando-lhe que olhasse para suas profundezas, que rezasse a ela e despertasse dentre os mortos.

O psiquiatra afirma que é natural ter pavor das profundezas, pavor que deve mesmo existir, pois o caminho daquele que vem passa justamente por ela. Era necessário resistir à

¹⁶⁴ JUNG, Carl Gustav. **Aion**. Petrópolis: Vozes, 2013.

¹⁶⁵ JUNG, C. G. Símbolos da Transformação. **Obras Completas**. Petrópolis. 2012.

¹⁶⁶ JUNG, Carl Gustav; JAFFÉ, Aniela. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

tentação do medo e da dúvida, reconhecendo que até o sangue se agita diante da angústia se é justificável e que a dívida interior se revela razoável. Observa que Cristo venceu a tentação do demônio, mas não escapou da tentação do próprio Deus — a tentação do bem, do justo e do razoável. Por isso, Cristo permanece também submetido à tentação. Reconhece que toda as suas profundezas estavam cheias de loucura e que somente a graça que o alcançou lhe deu fé, esperança e ousadia suficientes para não continuar resistindo ao espírito das profundezas. Assim, pôde deixar de temer e, enfim, pronunciar suas palavras:

Doravante, durante seis noites, o espírito das profundezas se calou em mim, pois eu oscilava entre medo, teimosia e nojo e era **totalmente refém de minha paixão**. Não podia nem queria escutar as profundezas. Mas na sétima noite o espírito das profundezas me falou: “Olha para tua profundezas, reza para tua profundezas, desperta os mortos”. (...) Tendes pavor da profundezas; deve causar-vos pavor, por sobre isso passa o caminho daquele que vem. Tu deves **resistir à tentação do medo e da dúvida** e nisso reconhecer até o sangue que teu medo é justificado e tua dúvida, razoável. Sendo, como seria uma verdadeira tentação e uma verdadeira vitória. **Cristo venceu a tentação do demônio**, mas não a tentação de Deus para o bem e o razoável, Cristo está pois submetido à **tentação**.¹⁶⁷ “Viste que todas as tuas profundezas estão **cheias de loucura?**” (...) Em outra passagem: “A graça que me aconteceu deu-me fé, esperança e ousadia suficiente para não continuar resistindo ao espírito das profundezas, **mas falar suas palavras**.”¹⁶⁸

Shamdasani recorda que Jung afirmava ser insuficiente a educação formal para quem desejasse tornar-se um verdadeiro conhecedor da alma humana. Segundo o psiquiatra suíço, para que alguém possa descer até as profundezas da psique, é necessário pendurar no cabide as ciências exatas, tirar a beca professoral e deixar o gabinete de estudos. O conhecimento da alma não se conquista apenas por meio de livros, teorias ou diplomas.

Para o médico psiquiatra, é preciso caminhar pelo mundo com um coração humano, permitindo-se experimentar a amplitude das paixões, sofrimentos, alegrias e dores que constituem a vida. A compreensão da psique nasce dessa imersão na existência concreta, do contato direto com a condição humana e da escuta atenta dos símbolos que emergem nos sonhos, nas fantasias, nas crises e nas relações com os outros.

Essa perspectiva reforça que a psicologia profunda é inseparável da vida vivida: exige humildade para reconhecer limites, coragem para enfrentar o desconhecido e abertura ao inesperado. A verdadeira sabedoria, para Jung, surge da integração entre estudo, experiência

¹⁶⁷ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 126-127.

¹⁶⁸ JUNG, Carl Gustav apud SOUZA, Felipe. **O Livro Vermelho de Jung**: as polaridades da psique e as concepções de Deus. 2015. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, UFJF, Juiz de Fora: 2015.

e reflexão interior, onde o conhecimento intelectual encontra sua profundidade no solo fértil da vida experimentada:

Jung afirmou que a escolaridade era insuficiente se alguém quisesse tornar-se um “conhecedor da alma humana”. Para conseguir isso, a pessoa tinha de “pendurar no cabide as ciências exatas, tirar à beca professoral, despedir-se do gabinete de estudos e caminhar pelo mundo com um coração humano: no horror das prisões, nos asilos de alienados, nas tabernas dos subúrbios, nos bordéis e casas de jogo, nos salões elegantes, na bolsa de valores, nos “*meetings*” socialistas, nas igrejas, nas seitas predicantes e extáticas, no amor e no ódio, em todas as formas de **paixão vividas no próprio corpo**”.¹⁶⁹

No relato do simbolismo da “Tentação no deserto”¹⁷⁰, Jesus enfrenta três provas que dialogam diretamente com os desejos e as paixões humanas: “Então Jesus foi conduzido pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo. E depois de jejuar quarenta dias e quarenta noites, teve fome.”¹⁷¹ Primeiro, após quarenta dias de jejum, é desafiado a transformar pedras em pão, um convite a satisfazer de imediato o desejo de saciar a fome e a necessidade física — símbolo da paixão pela carne. Em seguida, é tentado a lançar-se do pináculo do templo para que os anjos o amparem, uma provocação à paixão da vaidade, o anseio de reconhecimento e espetáculo, explorando o desejo de segurança e aprovação. Por fim, o diabo lhe oferece todos os reinos do mundo em troca de adoração, tocando a paixão do poder e o desejo de domínio, glória e controle. Ao responder a cada investida com a Palavra de Deus, Jesus não apenas rejeita esses atalhos, mas revela que a verdadeira liberdade nasce da obediência ao Pai, não da rendição às paixões e desejos que prometem satisfação imediata. Essa vitória antecipa a cruz: na Paixão, ele reafirma a mesma escolha, recusando usar poder para escapar do sofrimento e mostrando que o amor fiel supera todo impulso de autossuficiência ou prazer fugaz.

Aliás, a travessia de Moisés pelo deserto pode ser compreendida, à luz da psicologia junguiana, como o encontro inevitável com o espírito das profundezas: “Apareceu-lhe o Anjo do Senhor numa chama de fogo, no meio de uma sarça. Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia. (...) Deus o chamou do meio da sarça, e disse: Moisés! Moisés!”¹⁷² Ao afastar-se do Egito — símbolo da ordem estabelecida, da segurança social e da identidade construída pelo “espírito da época” — Moisés é conduzido à aridez interior, onde nenhuma estrutura externa pode sustentá-lo. O deserto é o lugar do despojamento da

¹⁶⁹ SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a Construção da Psicologia Moderna**. Petrópolis: Vozes, 2012.

¹⁷⁰ BÍBLIA SAGRADA. **Lucas 4:1-13**. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica Internacional, 2000.

¹⁷¹ BÍBLIA SAGRADA. **Mateus 4:1-2**. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica Internacional, 2000.

¹⁷² BÍBLIA SAGRADA. **Êxodo 3:2-4**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

consciência: ali não há apoio, nem garantias, apenas a voz que emerge do silêncio e da solidão, a mesma voz que Jung descreveu como vindo das profundezas. A sarça ardente, que arde sem se consumir, simboliza essa revelação interior que queima a antiga identidade e convoca o sujeito a um chamado maior do que complexo do eu. Como Jung diante do “espírito das profundezas”, Moisés deve abandonar o domínio da razão auto suficiente e escutar aquilo que fala do abismo da alma — uma voz que exige humildade, obediência e transformação. O deserto, portanto, não é apenas um lugar geográfico, mas uma condição psíquica onde o *Self* chama o indivíduo a nascer de novo.

Ademais, Jung observa que a tentação demoníaca em *Fausto* não ocorre na floresta, no deserto físico ou em um cenário de miséria, mas no laboratório, lugar que simboliza o ápice do espírito humano orientado pela razão: “O demônio tenta Fausto no laboratório, porque é ali que o espírito humano acredita estar mais próximo do divino — e é exatamente ali que se revela a sua maior carência espiritual.”¹⁷³ É ali que Fausto acredita estar mais próximo do divino — através do conhecimento, da ciência e da técnica — e é justamente ali que se revela a sua maior carência espiritual. Para ele, o laboratório torna-se um deserto interior: um espaço onde o “espírito da época” afirma autossuficiência, mas onde o “espírito das profundezas” denuncia a esterilidade da alma. O demônio tenta Fausto não porque a ciência seja um mal, mas porque ela pode se tornar um ídolo, uma fuga da descida necessária ao inconsciente. Assim como Jung precisou abandonar a confiança exclusiva na razão para ouvir a voz das profundezas, Fausto precisa reconhecer que nenhum instrumento, fórmula ou conceito substituirá o confronto com o mistério vivo da alma. O deserto não está fora: ele começa onde o pensamento se torna incapaz de tocar o profundo.

Fausto, de Goethe, tornou-se uma das obras centrais do Romantismo porque expressa, como poucas, o drama do ser humano moderno dilacerado entre razão e desejo, finitude e aspiração ao infinito. No lugar de uma alma serena e estável, Goethe apresenta um sujeito inquieto, movido por uma sede insaciável de sentido — um espírito dividido que busca algo que ultrapassa o mundo visível. Essa tensão romântica entre o intelecto e o mistério, entre o Eu consciente e aquilo que o excede, encontra eco direto na psicologia analítica. Para o psiquiatra suíço, Fausto é um símbolo da alma moderna em processo de individuação, confrontando suas próprias sombras, ilusões e tentações para alcançar uma totalidade maior que o complexo do eu. Assim, o que no Romantismo aparece como tragédia existencial, em Jung revela-se como processo iniciático: a jornada do herói interior que precisa descer às

¹⁷³ GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto**: uma tragédia – Parte I. São Paulo: Editora 34, 2011.

profundezas para reencontrar o *Self*. Fausto não é apenas literatura — é um mapa psíquico do homem ocidental diante do abismo.

No início de *Fausto*, enfatiza-se o protagonista isolado em seu gabinete, cercado por livros, frascos, instrumentos alquímicos e manuscritos — um espaço onde a busca racional se entrelaça com o anseio mágico de ultrapassar os limites do humano. É o laboratório como templo da mente, o lugar onde o “espírito da época” promete domínio e esclarecimento. No entanto, diante desse acúmulo de saberes, Fausto experimenta um vazio profundo, reconhecendo que o conhecimento intelectual não lhe concedeu sentido existencial. Ele lamenta: “*Ah! Filosofia, Direito, Medicina, / E, ai de mim, até Teologia! / Tudo estudei com ardor e com suor, / E nada sei, nem posso saber nada...*”¹⁷⁴. A cena revela o drama psíquico central: o confronto entre uma consciência saturada de conteúdo e uma alma faminta de sentido. O laboratório, então, transforma-se em deserto interior, onde o pensamento chega ao seu limite e a alma exige outra via — uma descida ao profundo, tal como Jung descreve em seu próprio caminho.

Diante do esgotamento da razão e da esterilidade do saber acumulado, Fausto recorre à magia como último recurso, buscando ultrapassar o limite das palavras e das teorias. Ele não quer mais interpretar o mundo a partir de conceitos abstraídos da experiência viva; deseja penetrar no coração do real, tocando aquilo que pulsa por trás das aparências. Como declara: “*Quero saber o que liga o mundo em seu íntimo, / Ver todas as forças e sementes atuantes, / E deixar de comerciar com palavras vazias.*”¹⁷⁵. Esse desejo marca o início de uma descida ao invisível, semelhante ao movimento de Jung para além do “espírito da época”. O anseio de Fausto não é por mais conhecimento, mas por experiência interior, por uma visão que una o pensar e o viver, o humano e o cósmico — uma busca que o conduz ao limiar da profundidade, onde o sentido não se diz, mas se revela.

Mais tarde, a busca de Fausto pela essência da vida atrai uma presença ambígua: Mefistófeles, que inicialmente se oculta na forma de um cão preto e o acompanha até o gabinete, onde então revela sua verdadeira natureza demoníaca. Sua aparição não é simplesmente uma intrusão externa, mas a manifestação simbólica de uma força interna que se ativa quando o homem ultrapassa os limites da razão e toca o terreno do mistério. Ao declarar: “*Sou uma parte daquela força / Que sempre quer o mal e sempre faz o bem.*”¹⁷⁶ Mefistófeles expressa o paradoxo central do inconsciente em sua dimensão sombria: aquilo

¹⁷⁴ GOETHE, Johann. **Fausto**: uma tragédia – Parte I. São Paulo: Editora 34, 2011, versos 354–357.

¹⁷⁵ GOETHE, Johann. **Fausto**: uma tragédia – Parte I. São Paulo: Editora 34, 2011, versos 382–385.

¹⁷⁶ GOETHE, Johann. **Fausto**: uma tragédia – Parte I. São Paulo: Editora 34, 2011, versos 1336–1337.

que se opõe ao complexo do eu, que ameaça a estabilidade e a ordem. É também o que possibilita transformação e renovação. Assim como Jung reconheceu no “espírito das profundezas” uma potência destrutiva e criadora, Mefistófeles representa o princípio dialético que desmonta as ilusões da consciência para abrir caminho à totalidade da alma.

Dentro do laboratório — que já se tornou o deserto interior de Fausto — ocorre o diálogo da tentação. Mefistófeles oferece não apenas prazeres sensoriais, mas a possibilidade de experiência ilimitada, de vivenciar tudo aquilo que a razão solitária não pode alcançar. A barganha não é simples: em troca dessa expansão, Fausto deve empenhar sua alma. Mas o pacto se dará sob uma condição precisa: “*Se eu disser ao instante: ‘Fica, és tão belo!’, / então poderás me prender*”¹⁷⁷. O significado é profundo: Fausto só perderá a alma se renunciar ao movimento, se repousar satisfeito em um instante, se abdicar da busca e da inquietação que o movem. O demônio não tenta apenas com prazeres, mas com a promessa de totalidade sem trabalho interior, de plenitude sem profundidade — exatamente aquilo que, para Jung, representa a maior tentação da psique moderna: parar de descer, parar de perguntar, parar de se transformar.

A alma romântica, tal como aparece em *Fausto* de Goethe, é uma alma em profunda tensão: ela deseja ultrapassar os limites da razão, penetrar no mistério da existência e encontrar algo perdido — uma totalidade interior. É exatamente essa busca que Jung reconhece como processo de individuação, no qual o indivíduo deve confrontar sua sombra, seus impulsos e ilusões para integrar as forças inconscientes que o movem. Fausto não é apenas um personagem literário, mas um arquétipo do homem moderno que não suporta a mera existência superficial e exige da vida intensidade e sentido.

Já Nietzsche, ao declarar que “Deus está morto”, diagnostica a mesma ferida que Goethe dramatiza: a alma sem referência transcendental precisa criar seu próprio valor, correndo o risco da vertigem, do excesso, do abismo. Nietzsche vê em Fausto o espírito dionisíaco que quer abraçar a vida plenamente, mesmo com seus perigos. Jung, por sua vez, vê o caminho de retorno à totalidade psíquica através do encontro com o Inconsciente. Por isso, Romantismo, Goethe, Jung e Nietzsche convergem na imagem de uma alma que não se contenta com o mundo dado, que luta para se tornar aquilo que é — mesmo que para isso precise atravessar infernos.

Nietzsche criticava o romantismo justamente porque o conhecia por dentro: ele próprio sentiu o fascínio dessa sensibilidade que exalta o sofrimento, o abismo interior e o

¹⁷⁷ GOETHE, Johann. **Fausto**: uma tragédia – Parte I. São Paulo: Editora 34, 2011, versos 1699–1700.

culto da dor como profundidade. Para ele, o romantismo — como se vê em Schopenhauer, Wagner e Novalis — é uma “loucura divina” que mergulha no trágico, mas sem transformar esse sofrimento em força criadora. Daí sua afirmação provocadora: *“O romantismo é uma doença, o classicismo é uma convalescença”*¹⁷⁸. No olhar de Nietzsche, o romântico adora sua própria ferida, busca consolo na melancolia, enquanto o espírito verdadeiramente dionisíaco faz o contrário: ele transmuta a dor em potência, cria novos valores, destrói velhas máscaras e afirma a vida em sua totalidade — luz, sombra, delírio, nascimento e destruição. Nietzsche não nega o abismo, exige que disso se faça dança.

A conhecida advertência de Nietzsche é frequentemente mal compreendida: *“Quem luta com monstros deve cuidar para não se tornar um monstro. E se olhares por muito tempo para um abismo, o abismo também olhará para dentro de ti”*¹⁷⁹. O “abismo” ao qual ele se refere não é um lugar físico, mas o sem-fundo da existência, o território onde o sentido vacila e o eu se confronta com o nada, ou seja, aquilo que hoje chamaríamos de inconsciente profundo. Olhar para o abismo é descer ao terreno onde as certezas se desfazem, onde não há apoio racional, apenas intensidade e formações simbólicas primordiais. O risco, porém, é ser devorado por esse mergulho: deixar-se afundar na negação, no niilismo, na dissolução da forma. Nietzsche aponta, assim, o destino perigoso de figuras como Fausto ou como o próprio Jung após 1913, quando este enfrentou suas visões e fantasias interiores. Descer ao inferno da alma é necessário para criar novos valores. Mas é preciso retornar, reconstruir e dar forma ao caos, para não se tornar aquilo que se combate.

Nietzsche foi consumido por sua própria visão interior. Em 1889, aos 44 anos, em Turim, após o episódio em que abraça um cavalo espancado, colapsa em uma crise emocional que marca o início de sua demência irreversível. A explicação histórica mais aceita é neurológica: os efeitos tardios da sífilis terciária. Mas há uma dimensão simbólica mais profunda que ressoa com sua própria filosofia. Havia mergulhado intensamente nas questões mais perigosas da existência: a morte de Deus, o eterno retorno, o niilismo ativo e o peso terrível da criação de novos valores. Ele mesmo parece ter pressentido o risco dessa travessia quando escreveu: *“Aquele que quer ser uma estrela deve arder”*¹⁸⁰. Seu destino encarna o dilema que ele formulou: quem contempla o abismo corre o risco de ser devorado por ele. Não se matou, mas foi devorado pela grandeza e pela vertigem de seu próprio pensamento,

¹⁷⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 49.

¹⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 146.

¹⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 4.

tornando-se a própria testemunha trágica do perigo de descer ao fundo da alma sem um retorno possível.

Nietzsche chama o romantismo de “loucura divina”: o percebe como uma espécie de embriaguez espiritual impotente, uma exaltação do sofrimento e da melancolia que não se traduz em força criadora. Em contraste, a loucura dionisiaca representa, para ele, a potência vital que afirma a vida mesmo diante do caos e do niilismo. Séculos depois, Jung retoma essa ideia sob outro prisma: a descida às profundezas do inconsciente pode ser uma “loucura sagrada”, mas somente quando integrada pela consciência e pelo processo de individuação. Nietzsche, desprovido do aparato simbólico e metodológico da Psicologia Analítica, mergulhou no abismo sem mapa e acabou consumido. Nietzsche viu o abismo, mas não conseguiu retornar. Jung desceu ao mesmo abismo, mas voltou com um mapa. A diferença crucial reside na mediação simbólica e na capacidade de transformar o encontro com o inconsciente em experiência orientadora, em vez de sucumbir ao caos interior.

Por isso, observa-se que Jung mergulhou nas profundezas do Inconsciente como poucos ousaram, confrontando visões, fantasias e o próprio abismo da alma. Diferentemente de Nietzsche, que experimentou o niilismo e o vazio sem estrutura simbólica e sucumbiu ao colapso, Jung desceu ao mesmo abismo, mas voltou com um mapa: registrou, interpretou e organizou suas experiências em imagens, símbolos e narrativas que orientam o caminho da psique. Como escreve no *Livro Vermelho*: “*Tendes pavor das profundezas, deve causar-vos pavor. Pois sobre ela passa o caminho daquele que vem*”¹⁸¹, e mais adiante reconhece que “*a graça que me aconteceu deu-me fé, esperança e ousadia suficiente para que eu não resistisse ao espírito das profundezas*”¹⁸². Ao se tornar servo da criança interior, Jung cria instrumentos simbólicos que permitem retornar do abismo consciente e integrar o conteúdo do inconsciente.¹⁸³ Assim, a descida não é apenas um confronto caótico com o nada, mas um processo estruturado de individuação, que transforma o perigo do abismo em mapa para o crescimento interior.

¹⁸¹ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 242.

¹⁸² JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 243.

¹⁸³ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 234-235.

4 ENANTIODROMIA: CAMINHO DOS OPOSTOS POR JUNG

Isaías disse: ‘Alegrem-se o deserto e a terra seca, rejubile-se a estepe e floresça; como o narciso, cubra-se de flores, sim, rejubile-se com grande júbilo e exulte... Então se abrirão os olhos dos cegos e os ouvidos dos surdos se desobstruirão. Então, o coxo saltará como o cervo e a língua do mudo cantará canções alegres, porque a água jorrará do deserto, e rios, da estepe. A terra seca se transformará em brejo e a terra árida em mananciais de água. Onde repousavam os chacais surgirá um campo de juncos e de papiros. Ali haverá uma estrada - um caminho que será chamado caminho sagrado. O impuro não passará por ele, mas ele mesmo andarà por esse caminho, de modo que até os estultos não se desgarrarão’.¹⁸⁴

A imagem de Isaías funciona, sob a ótica junguiana, como uma poderosa metáfora da dinâmica da enantiodromia que estrutura os processos de transformação psíquica. O deserto seco que começa a florescer, a terra árida que se converte em mananciais e a estepe que se enche de rios representam a passagem de um estado de esterilidade para estado um de fertilidade interior. Para Jung, quando a consciência fica por tempo demais presa à unilateralidade — seja racionalismo excessivo, moralismo rígido ou uma vida interior esvaziada — o inconsciente reage trazendo precisamente o seu oposto: vitalidade, água, renovação. A paisagem estéril é a psique esgotada; o florescimento súbito é o movimento compensatório que restaura a energia perdida. Assim, o trecho de Isaías pode ser visto como um drama simbólico em que a enantiodromia se manifesta como transfiguração da aridez em plenitude.

Também, as curas descritas — cegos que vêem, surdos que ouvem, mudos que cantam, coxos que saltam — ilustram a reativação de funções psíquicas que estavam adormecidas ou reprimidas. Jung frequentemente afirmava que, quando a psique unilateraliza-se, ela “cega” e “ensurdece” para partes essenciais de si-mesma. A compensação surge como um despertar súbito: uma percepção nova se abre, a sensibilidade retorna, a capacidade expressiva renasce. Esse renascimento não é racional ou voluntário, mas um evento profundo que irrompe como graça interior — a “água jorrando no deserto”. Veria essas imagens não como milagres externos, mas como símbolos de uma mudança de atitude

¹⁸⁴ BÍBLIA SAGRADA. **Isaías 35**: 1–8. São Paulo: Paulus, 2002.

psíquica, em que o inconsciente devolve ao indivíduo aquilo que ele havia perdido ou sacrificado no altar da unilateralidade moderna.

Por isto, a “estrada sagrada” que surge nesse cenário renovado simboliza o caminho de integração após o impacto da enantiodromia. Depois de a psique passar pela inversão radical — quando o “espírito da profundidade” emerge para corrigir os excessos do “espírito do tempo” — forma-se uma via nova, mais segura, que permite caminhar sem se desviar. Até mesmo os “estultos”, diz o texto, não se perderão. Isso sugere que, uma vez restaurado o equilíbrio simbólico, o indivíduo passa a dispor de um eixo interno que o orienta, independentemente de sua antiga ignorância espiritual. Essa estrada representa o processo de individuação: o trajeto sagrado em que a alma, tendo atravessado a secura, a queda e o retorno do oposto, encontra finalmente um caminho que une profundidade e consciência, sombra e luz, passado e futuro.

Jung entende a enantiodromia como o movimento essencial que permite que uma vida nova surja da tensão entre profundidade e superfície, entre inconsciente e consciência, entre o “espírito das profundezas” e o “espírito do tempo”. Para ele, essa renovação não pode ser buscada no exterior, pois o mundo externo apresenta apenas imagens já vividas, formas herdadas que os povos projetaram nas coisas ao longo das eras. Essas imagens antigas são valiosas não porque originam a vida, mas porque funcionam como espelhos que nos instruem sobre o caminho interior. A verdadeira transformação nasce dentro, no ponto em que os opostos internos se chocam e se misturam, gerando um novo sentido. Por isso, insiste que “tudo o que acontece fora já passou”. Aliás, o acontecimento essencial, criador e sempre novo, é o que se atualiza na alma quando ela deixa de perseguir respostas no exterior e volta-se para a profundidade, onde pode ocorrer o renascimento da psique em sua totalidade.

Ainda, a enantiodromia, ao ser retomada por Jung a partir da tradição grega, torna-se um dos pilares de sua compreensão do dinamismo psíquico, pois descreve a tendência inerente da vida interior a corrigir unilateralidades extremas. Quando a consciência fixa-se rigidamente em um pólo — seja ele racional, moral, emocional ou espiritual — o inconsciente começa a mobilizar seu oposto como força compensatória, não por capricho, mas para preservar a totalidade do indivíduo. Esse movimento não é superficial nem voluntário: ele traduz a própria natureza da psique, que busca constantemente integrar luz e sombra, instinto e reflexão, ordem e caos, sem permitir que um único princípio domine e desfigure o conjunto. Assim, a enantiodromia manifesta o modo como a alma se autorregula, revelando que o crescimento genuíno ocorre justamente quando o extremo vivido chama seu

contrário e inaugura um novo equilíbrio interior — não estático, mas vivo, transformador e sempre em movimento rumo à inteireza.

O psiquiatra apresenta uma visão radicalmente interiorizada do vínculo humano: toda relação verdadeira passa pelo divino porque é mediada por um movimento profundo da alma. Quando o “espírito do tempo” lhe anuncia que a friagem cósmica recairá sobre a terra, ele descreve o afastamento dos deuses exteriores e o surgimento de um gelo psíquico que força cada indivíduo a recolher-se ao seu “rebanho claustral”, isto é, à interioridade que havia sido negligenciada. Nesse esfriamento simbólico, as pessoas perdem-se fora de si mesmas, guiadas por ambições egoístas que, ao final, conduzem apenas de volta ao próprio eu. Contudo, essa ambição, quando reencontrada no interior, transforma-se: o desejo de alcançar algo para si revela-se o Deus-Pai, e o si-mesmo acolhido torna-se a deusa-mãe. Da tensão entre ambos nasce o novo Deus — símbolo do processo de individuação que emerge quando o indivíduo se abraça internamente e confronta o vazio deixado pelo mundo exterior. Essa sensação de frio e desolação não é sinal de abandono, mas o prelúdio da irrupção do Deus que virá, a renovação interior que só acontece quando a alma deixa de buscar calor fora e o reencontra no próprio centro.

Para o psiquiatra suíço, os deuses antigos constituem a linguagem primordial através da qual a psique humana se expressa e se compreende. Ele não os vê como figuras ultrapassadas ou meros objetos da imaginação religiosa, mas como forças arquetípicas que continuam a agir na alma moderna, ainda que sob novas formas. Por isso, a mitologia da Antiguidade funciona como um espelho da estrutura da interioridade: cada divindade representa uma configuração energética, um padrão emocional, moral ou instintivo que ultrapassa qualquer época. Quando uma cultura deixa de reconhecer conscientemente esses deuses, as mesmas forças permanecem vivas no inconsciente, buscando expressão por vias indiretas — sintomas, paixões intensas, desejos contraditórios ou crises coletivas. Assim, ao estudar as narrativas e símbolos da antiguidade, Jung vê a possibilidade de decifrar os movimentos profundos da psique na atualidade, uma vez que os mitos preservam aquilo que a consciência moderna tenta esquecer: a pluralidade de vozes e tensões que compõem o ser humano e que orientam, de modo muitas vezes invisível, seu processo de individuação.

Nas obras simbólicas de Jung, a serpente ocupa o lugar de um princípio mediador que surge quando a psique é forçada a confrontar polos que já não podem ser integrados pelo esforço consciente do complexo do eu. Entre o “espírito do tempo” e o “espírito da profundidade”, entre a claridade e a sombra, entre o impulso de dominar e a experiência radical do não-poder, forma-se uma tensão que ultrapassa a lógica comum da compensação. É

nesse ponto-limite que a enantiodromia se manifesta: quando um polo se desgasta até o extremo, o oposto irrompe como força inevitável, instaurando um confronto que a consciência, por si só, não sabe resolver. A serpente simboliza precisamente o surgimento desse “terceiro princípio”, não como síntese intelectual, mas como transformação viva — uma via inesperada que nasce do choque entre contrários e inaugura um modo novo de ser.

Além disso, a serpente simboliza esse princípio terciário porque expressa, de maneira arquetípica, o movimento sinuoso e subterrâneo pelo qual a psique procura renovar-se quando os opostos entram em saturação. Em contraste com o herói solar — direto, ascendente e guiado pela vontade — a serpente pertence ao domínio das forças que unem instinto e consciência, terra e espírito, desintegração e renascimento. Para Jung, ela representa uma inteligência profunda do inconsciente que não destrói os valores antigos, mas os flexibiliza, abrindo passagem para uma transformação que o complexo do eu, sozinho, não conseguiria conceber. Quando surge como mediadora entre contrários, a serpente encarna precisamente o processo pelo qual a unilateralidade é quebrada e uma reconciliação simbólica torna-se possível. Nesse sentido, sua aparição indica o momento fértil da enantiodromia: nem o impulso heroico nem a sombra triunfam, mas um novo princípio vivo é convocado — o “terceiro” que inaugura o nascimento de um novo deus interior.

4.1 CARACTERIZAÇÃO DE ENANTIODROMIA

Carl Gustav Jung afirma que a enantiodromia apresentada em sua obra - profundidade e superfície - precisam misturar-se para que surja uma nova vida. Esta nova vida não nasce fora de nós mesmos, mas sim dentro. Fora de nós mesmos se compreende a imagem que os povos vivem nas coisas, para deixar tais imagens a épocas inesquecivelmente distantes. Assim, afirma que a vida não vem das coisas de fora, mas de dentro de nós mesmos. Tudo o que acontece fora já passou:

Profundezas e superfície devem misturar-se para que surja nova vida, mas a nova vida não nasce fora de nós, e sim dentro de nós. O que acontece fora de nós nesses dias é a imagem que os povos vivem nas coisas, para deixar estas imagens a épocas inesquecivelmente distantes, a fim de que delas aprendam para seu próprio caminho, assim como aprendemos para nós das imagens que os antigos viveram nas coisas. A vida não vem das coisas, mas de nós. Tudo o que acontece fora já passou.¹⁸⁵

¹⁸⁵ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 137.

Shamdasani mostra que Jung não apenas recuperou o termo enantiodromia da filosofia grega, mas o reinterpreta como um processo psicológico ligado à compensação entre consciente e inconsciente. Em sua introdução ao *Livro Vermelho*, ele observa que o médico suíço “tomou de Heráclito a noção de enantiodromia, o ‘correr ao contrário’, para caracterizar a reversão de atitudes conscientes no curso do processo de individuação”¹⁸⁶. Aqui, a enantiodromia deixa de ser apenas um princípio cosmológico ou metafísico para se tornar um movimento interno da psique, percebido clinicamente quando a consciência unilateral provoca o retorno vigoroso de conteúdos reprimidos.

No aprofundamento histórico apresentado em *Jung and the Making of Modern Psychology*, Shamdasani reforça que a contribuição do psiquiatra suíço não foi repetir Heráclito, mas transformar a noção de enantiodromia em chave para compreender a dinâmica do conflito psíquico. Como afirma o autor: “Jung reutilizou a ‘enantiodromia’ não como um princípio cósmico, mas como uma lei psicológica da compensação das atitudes conscientes”¹⁸⁷. Essa reformulação mostra que a enantiodromia, na psicologia analítica, não significa apenas alternância de estados opostos, mas a possibilidade de reconhecer e integrar as polaridades internas, como luz e sombra, de modo a favorecer a individuação e evitar a ruptura neurótica causada pela repressão unilateral.

Enantiodromia (do grego ἐνάντιος, *enantios*, “oposto”, e δρόμος, *dromos*, “percurso”) é um conceito presente na filosofia grega, posteriormente desenvolvido por Jung, que descreve o movimento natural pelo qual algo, ao atingir o seu extremo, tende a se transformar no seu oposto. Em outras palavras, quando uma atitude, tendência ou energia psíquica é levada ao limite, ela acaba evocando sua contra força complementar, buscando restabelecer equilíbrio. Na psicologia junguiana, esse processo aparece quando uma postura consciente muito rígida acaba sendo compensada pelo inconsciente, que manifesta conteúdos opostos para restaurar a totalidade da psique. Assim, a enantiodromia revela uma dinâmica profunda da vida interior, onde luz e sombra, razão e instinto, controle e entrega se alternam para que o indivíduo se desenvolva de forma mais íntegra.

O termo é atribuído ao filósofo Heráclito para expressar a ideia de que forças levadas ao extremo tendem a gerar movimentos contrários, instaurando um ciclo de tensão e transformação entre opostos. Segundo relatos preservados por Diógenes Laércio, Heráclito concebia o real como um fluxo contínuo regido por contradições dinâmicas: aquilo que existe

¹⁸⁶ SHAMDASANI, Sonu. Introdução. In: JUNG, Carl G. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

¹⁸⁷ SHAMDASANI, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology*. Inglaterra: Cambridge University Press, 2003.

se converte gradualmente em seu contrário. E é nesse jogo entre quente e frio, vida e morte, ordem e caos, que o mundo se mantém vivo e em permanente movimento. Assim, a enantiodromia não é apenas um retorno ao oposto, mas a própria lógica de equilíbrio do cosmos, onde cada força encontra sua medida na tensão recíproca com o seu par inverso.¹⁸⁸

Os filósofos estóicos, inspirados diretamente por Heráclito, compreendem o cosmos como um organismo vivo em permanente fluxo, onde o fogo primordial se transforma ciclicamente em outras substâncias e retorna a si mesmo no grande *ekpýrosis* (conflagração cósmica). Nessa visão, o universo vive de ritmos e alternâncias. Cada estado tende a converter-se em seu oposto ao longo do ciclo eterno. Dessa forma, a enantiodromia aparece como uma lei universal que governa tanto os fenômenos naturais quanto os estados da alma, ensinando ao sábio a serenidade diante da impermanência.¹⁸⁹

Embora o termo enantiodromia não apareça explicitamente nos textos de Platão, sua filosofia oferece um terreno conceitual muito próximo ao princípio do movimento entre opostos que Heráclito havia formulado. Em diálogos como o *Fédon* e a *República*, Platão descreve processos nos quais a alma e o mundo se equilibram por tensões complementares: vida e morte, ignorância e conhecimento, matéria e forma. Ele afirma que os estados se transformam uns nos outros, como o adormecer vindo da vigília ou o frio surgindo do calor, indicando que a realidade se sustenta por ciclos de oposição que se alternam. Assim, mesmo sem nomeá-la, Platão reconhece na estrutura do ser uma dinâmica de retorno e compensação que ecoa o espírito da enantiodromia: tudo o que tende ao excesso encontra naturalmente seu contraponto, para que a ordem, a harmonia e a medida possam ser preservadas.¹⁹⁰

No neoplatonismo de Plotino, a dinâmica entre opostos é expressa como movimento entre emanção e retorno. Do Uno emanam o Intelecto e a Alma, que por sua vez se dividem rumo à multiplicidade do mundo sensível, mas essa dispersão tende sempre a buscar seu princípio originário. A enantiodromia, aqui, assume a forma de um retorno espiritual: quanto mais a alma se distancia do Uno, mais profunda se torna sua nostalgia de reunificação. A tensão entre dispersão e recolhimento é o motor da ascese, conduzindo o ser a recuperar a unidade perdida.¹⁹¹

Aristóteles aborda a dinâmica dos opostos principalmente ao discutir mudança e causalidade. Nos tratados naturais e no *De Anima*, ele afirma que todo processo de transformação ocorre entre pares contrários — quente e frio, seco e úmido, ativo e passivo.

¹⁸⁸ DIÓGENES, Laércio. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres** (Livro IX). Brasília: Editora UNB, 1988.

¹⁸⁹ INWOOD, Brad. *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

¹⁹⁰ PLATÃO. *Fédon*. **Coleção: Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

¹⁹¹ PLOTINO. **Enéadas**. São Paulo: Paulus, 2000.

Essas polaridades constituem a estrutura da *physis* e orientam o crescimento, a decomposição e o vir-a-ser. Embora seu enfoque seja mais classificatório que simbólico, Aristóteles reconhece que o mundo se organiza a partir de tensões complementares, ou seja, se equilibra no movimento que conduz as coisas ao seu *telos*, sua finalidade própria.¹⁹²

Para Hegel, a realidade se desenvolve por meio da dialética, na qual cada determinação afirma-se como tese, engendra seu oposto como antítese e encontra resolução em uma síntese que preserva e transforma os termos anteriores. Embora não utilize o termo *enantiodromia*, Hegel formaliza a ideia de que toda forma unilateral convida sua negação. Assim, a contradição não é uma falha, mas a própria força que impulsiona o Espírito à autoconsciência. A lógica da oposição torna-se, então, o caminho necessário para o desenvolvimento da liberdade e da razão.¹⁹³

Em Schopenhauer, o princípio de alternância aparece na relação entre desejo e sofrimento. O desejo, força cega que anima todos os seres, nunca encontra satisfação duradoura e, ao perseguir seus objetos, gera frustração ou tédio, que por sua vez incitam novos desejos. A vida humana oscila, portanto, entre polos opostos que se sucedem incessantemente. Aqui, a *enantiodromia* manifesta-se como uma tragédia ontológica: o excesso de querer conduz ao vazio, e o vazio incita novamente o querer, num ciclo sem resolução até a suspensão da vontade.¹⁹⁴

Influenciado por Heráclito, Nietzsche vê o mundo como um campo de forças em permanente tensão e transformação. Para ele, toda afirmação de valor, quando levada ao extremo, tende a se inverter em seu contrário — por exemplo, a moral ascética que nega os instintos nasce, paradoxalmente, do próprio ímpeto vital que tenta reprimir. A vida é entendida como um jogo de oposição, criação e destruição, onde nenhum estado é definitivo. Nesse sentido, a *enantiodromia* aparece como expressão da própria “vontade de potência”, que se reinventa continuamente, rompendo e recriando formas para afirmar a vida.¹⁹⁵

Ademais, a noção de neurose, segundo Jung, pode ser iluminada pela lei da *enantiodromia*, ou seja, quando a mente consciente adere de forma rígida a uma atitude ou valor e reprime sistematicamente suas contrapartes inconscientes, cria-se uma tensão que mais cedo ou mais tarde será rompida por uma reação oposta, gerando sintomas neuróticos. Dessa forma, a neurose aparece como um mecanismo compensatório: o inconsciente gera imagens, impulsos ou comportamentos que encarnam aquilo que a consciência marginalizou,

¹⁹² ARISTÓTELES. *Da Alma (De Anima)*. São Paulo: Editora 34, 2016.

¹⁹³ HEGEL, Georg. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014.

¹⁹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Unesp, 2005.

¹⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

provocando conflito, sofrimento ou repetição automática. Reconhecer esse processo — isto é, perceber que um sintoma pode representar justamente a “volta do reprimido” — abre caminho para uma abordagem terapêutica que não apenas silencia o sintoma, mas acolhe e integra a parte negada, reduzindo assim o risco de transformações abruptas e destrutivas que essas forças opostas podem induzir.¹⁹⁶ Desse jeito, Jung aponta a ideia de que quando o deserto começa a dar frutos, vai produzir uma vegetação diferente. Observa que os antigos ensinaram em imagens que a loucura é divina. Afirma que quando penetramos no mundo da alma, fica-se doido, julgado como doente:

Quando o deserto começa a dar frutos, vai produzir uma vegetação estranha. Tu te julgarás louco e, em certo sentido, serás louco? Na medida em que o cristianismo deste século sente falta da loucura, sente falta da vida divina. Observai por que os antigos nos ensinaram em imagens: “a loucura é divina”. Mas porque os antigos viveram esta imagem nas coisas, tornou-se uma ilusão para nós, pois nós nos tornamos artífices da realidade do mundo. É indubitável: quando penetras no mundo da alma, ficas como doido, e um médico vai julgar-te doente. Isto que eu digo aqui pode parecer doentio. Mas ninguém melhor do que eu para dizer que é doentio.¹⁹⁷

Na *Liber Novus*, o médico psiquiatra diz que venceu a loucura e que ela é divina, devendo-se renunciar ao julgamento e esperar pelos frutos. Essa loucura divina é a vitória sobre o “espírito dessa época” pelo “espírito das profundezas”. Tal loucura doentia é quando o “espírito das profundezas” não pode mais retroceder e obriga a falar em línguas simbólicas em vez de falar uma linguagem humana. Também, a loucura doentia acontece quando o “espírito dessa época” não abandona uma pessoa e a obriga a ver sempre a superfície, negando o “espírito das profundezas” e considerando a si mesma “espírito dessa época”. Assim, aborda que o “espírito dessa época” e o “espírito das profundezas” não são divinos, mas a balança é divina:

Assim venci a loucura. Se não sabeis o que é loucura divina, renunciad ao julgamento e esperai pelos frutos. Mas se sabeis que existe uma loucura divina, que nada mais é do que a vitória sobre o espírito dessa época pelo espírito das profundezas, falai então de loucura doentia, quando o espírito das profundezas não pode mais retroceder e obriga a pessoa a falar em línguas em vez de falar numa linguagem humana, e a faz crer que ela mesma é o espírito das profundezas. Falai também de loucura doentia quando o espírito dessa época não abandona uma pessoa e a obriga a ver sempre apenas a superfície, a negar o espírito das profundezas e

¹⁹⁶ SITE *Jung Center for Spiritual Sciences*. *Jung on the Enantiodromia*. Disponível em: <<https://jungiancenter.org/jung-on-the-enantiodromia-part-1-definitions-and-examples>>. Acesso: nov. de 2025.

¹⁹⁷ JUNG, Carl Gustav. *O Livro Vermelho*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, 129.

considerar a si mesma o espírito dessa época. **O espírito dessa época é não divino, o espírito da profundezas é não divino, a balança é divina.**¹⁹⁸

Em Jung, a enantiodromia expressa a tendência natural da psique a gerar forças opostas quando a consciência se torna excessivamente unilateral. É justamente desse desequilíbrio que surgem muitos processos neuróticos e psicóticos. Nos casos de neurose, o inconsciente reage à repressão de conteúdos essenciais tentando restaurar o equilíbrio — o complexo do eu ainda mantém sua coesão, mas sofre sob a tensão dos opostos, manifestando sintomas que apontam para a necessidade de integração. Já na psicose, essa compensação ultrapassa a capacidade de contenção do complexo do eu, levando à invasão do inconsciente e à perda dos limites da realidade. Assim, tanto na neurose quanto na psicose, a enantiodromia revela a dinâmica compensatória da vida psíquica: aquilo que é rejeitado, reprimido ou negligenciado pela consciência retorna com força transformadora, buscando restabelecer a totalidade da personalidade.

O psiquiatra indica que é possível distinguir a loucura doente da loucura divina e quem faz uma coisa e deixa de fazer outra pode ser chamado de doente, pois a balança está fora do prumo. Quem poderia resistir ao mundo quando é acometido pela embriaguez e loucura divina. Afirmar que amor, alma e Deus são belos e assustadores. Os antigos traziam para este lado do mundo algo da beleza de Deus e este mundo ficou tão belo que pareceu perfeito aos olhos do “espírito dessa época”, melhor que o seio da divindade. Indica que o assombroso e terrível do mundo estava sob abertura e nas profundezas está grávido de ferro, fogo e homicídio. Com razão, deves temer o “espírito das profundezas”, pois está cheio de horror:

Nisso podeis distinguir a loucura doente da loucura divina. Quem faz uma coisa e deixa de fazer a outra pode ser chamado de doente, pois sua balança está fora do prumo. Quem, no entanto, poderia resistir ao mundo, quando é acometido pela embriaguez e loucura divinas? Amor, alma e Deus são belos e assustadores. Os antigos traziam para este lado do mundo algo da beleza de Deus e, por isso, este mundo ficou tão belo que pareceu perfeito aos olhos do espírito dessa época e melhor do que o seio da divindade. O assombroso e o terrível do mundo estava sob a abertura e na profundezas de nosso coração. Quando o espírito da profundezas se apossa de vós, haveis de sentir a crueldade e gritar de dor. O espírito das profundezas está grávido de ferro, fogo e homicídio. Com razão temeis o espírito das profundezas, pois ele está cheio de horror. Vós vistes nesses dias o que o espírito da profundezas abrigou. Vós não o acreditáveis, mas o teríeis sábio se o tivésseis perguntado ao vosso medo.¹⁹⁹

¹⁹⁸ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, 130.

¹⁹⁹ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, 122.

Nos escritos junguianos, especialmente em *Tipos Psicológicos*, *Dois Ensaios sobre Psicologia Analítica* e *A Psicogênese das Doenças Mentais*, o conceito de enantiodromia aparece como chave para compreender a dinâmica entre consciência e inconsciente, e, conseqüentemente, a origem de muitos estados neuróticos e psicóticos. Em *Tipos Psicológicos*, ele define a enantiodromia como a tendência de toda atitude psíquica extrema gerar seu oposto inconsciente, buscando compensação. Em *Dois Ensaios sobre Psicologia Analítica*, amplia essa ideia mostrando que a neurose nasce justamente dessa tensão: quando o complexo do eu se identifica com uma única perspectiva e reprime seus opostos, o inconsciente reage para restabelecer o equilíbrio, manifestando-se em sintomas e conflitos.²⁰⁰ Já em *A Psicogênese das Doenças Mentais*, ele observa que, quando essa compensação ultrapassa a capacidade do complexo do eu de manter sua integridade, ocorre a loucura, na qual o inconsciente irrompe de forma avassaladora e a consciência perde seus limites. Assim, nesses três volumes, Jung demonstra que tanto a neurose quanto a psicose são expressões distintas de uma mesma lei psíquica — a da enantiodromia —, pela qual a psique busca restaurar, ainda que de modo doloroso, a totalidade perdida.²⁰¹

Aliás, o psiquiatra retoma o conceito de enantiodromia em vários momentos de sua obra, especialmente ao discutir processos de compensação psíquica e a dinâmica entre consciente e inconsciente. Uma referência direta aparece em *Tipos Psicológicos*, onde ele define a enantiodromia como o movimento pelo qual uma atitude consciente unilateral, quando levada ao extremo, inevitavelmente evoca conteúdos opostos do inconsciente. Além desse ponto central, o tema reaparece em outros volumes, pois se torna um princípio estruturante de sua compreensão da psique.²⁰²

Jung diz que, na quarta noite ao lidar com o inconsciente, relato descrito em *O Livro Vermelho*, grita sobre a dúvida de que descer ao inferno seria a mesma que tornar-se o inferno. Afirma que neste caminho do deserto não há apenas areia escaldante, mas sim coisas invisíveis, assustadoramente envolventes, que habitam o deserto. Aborda que o caminho é aparentemente livre, o deserto é só aparentemente vazio. Se via como uma figura monstruosa de animal pela qual trocou a anterior, de ser humano. Esse caminho é cercado de magia infernal, com laços invisíveis atirados sobre si mesmo, lhe amarrando. Dessa forma, o “espírito das profundezas” aproximou-se dele e falou que descesse, aprofundasse em

²⁰⁰ JUNG, Carl Gustav. **Dois Ensaios sobre Psicologia Analítica**. Petrópolis: Vozes, 2000.

²⁰¹ JUNG, Carl Gustav. *The Psychogenesis of Mental Disease*. Princeton: Princeton University Press, 1960.

²⁰² JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

si-mesmo. Se revolta e indaga como poderia afundar-se. Seria incapaz de fazer isso consigo mesmo:

Mas na quarta noite eu gritei: “Descer ao inferno é o mesmo que tornar-se inferno”? Tudo está terrivelmente confuso e emaranhado. Neste caminho do deserto não há apenas areia escaldante, mas existem também coisas invisíveis, assustadoramente envolventes, que habitam o deserto. Isto eu não sabia. O caminho só é aparentemente livre, o deserto é só aparentemente vazio. Parece estar habitado por seres enfeitiçados que me atacam com intenções assassinas e transformam em aspecto demoníaco minha face. Eu assumi provavelmente uma forma horrenda, na qual já não me posso reconhecer. Parece que sou uma figura monstruosa de animal, pela qual troquei meu ser humano. Este caminho está cercado de magia infernal; laços invisíveis foram atirados sobre mim e me amarram. Mas o espírito das profundezas aproximou-se de mim e falou: “Desce para tuas profundezas, afunda-te”. Eu, porém, me revoltei contra ele e falei: “Como posso afundar-me? Sou incapaz de fazer isso comigo”.²⁰³

Por isto, em *Psicologia e Religião*, o médico suíço explora como os sistemas religiosos preservam imagens simbólicas que representam e orientam a tensão entre opostos na psique. A enantiodromia aparece na maneira como doutrinas, ritos e mitos expressam o conflito entre o sagrado e o profano, o bem e o mal, o humano e o divino, mostrando que a religião opera como um campo em que essa polaridade é vivida e mediada. Quando uma tradição religiosa suprime unilateralmente aspectos da experiência humana, afirma que o inconsciente reage, trazendo à superfície o seu contrário, muitas vezes sob a forma de crises espirituais ou renovações simbólicas.²⁰⁴

Também, Jung afirma que a primeira visão havia lhe dito que o assassino traiçoeiro saiu das profundezas e veio para cima de si mesmo, igual o destino dos povos dessa época, avançando como um anônimo e levantando a arma assassina contra o príncipe. Se sentia transformado numa fera impetuosa, com o coração fervendo de raiva contra seu próprio príncipe e herói internos. Assim, o povo anônimo, com instinto assassino, lançou-se sobre o querido príncipe Ferdinando. Logo, Jung previu o assassinato, pois o tinha dentro de si mesmo. Trazia a guerra em si mesmo, por isso a previu:

Como a primeira visão me havia dito, o assassino traiçoeiro saiu das profundezas e veio para cima de mim, assim, como no destino dos povos dessa época, avançou um anônimo e levantou a arma assassina contra o príncipe. Eu me senti transformado numa fera impetuosa. Meu coração fervia de raiva contra o elevado e amado, contra meu príncipe e herói, assim como o anônimo do povo, impelido por seu instinto assassino, lançou-se sobre seu querido príncipe. Pelo fato de eu trazer o assassinato dentro de mim, eu o previ. Pelo fato de eu trazer a guerra em mim, eu a previ.

²⁰³ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, 142.

²⁰⁴ JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião**. Petrópolis: Vozes, 1994.

Senti-me enganado e alvo de mentiras por parte do meu rei. Por que me senti assim? Ele não era aquilo que eu queria que ele fosse. Ele dava outra coisa do que eu esperava. Ele devia ser rei no meu sentido e não no seu sentido. Ele devia ser o que eu chamava de ideal. Minha alma me parecia oca, insossa e insignificante. Mas o que eu pensava, referia-se na verdade a meu ideal.²⁰⁵

Aliás, em *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* a enantiodromia está presente de modo implícito na própria estrutura do inconsciente coletivo, onde os arquétipos se expressam como polaridades complementares: herói e sombra, *anima e animus*, nascimento e morte, luz e trevas. O psiquiatra suíço mostra que a psique busca totalidade por meio da tensão entre opostos. E essa dinâmica se revela nos mitos, sonhos, em narrativas simbólicas. Dessa forma, a enantiodromia não é apenas um movimento psicológico individual, mas uma lei profunda da imaginação humana, que conduz símbolos e narrativas a se transformarem continuamente em seus inversos para manter o fluxo vital do sentido.²⁰⁶

Além disso, Jung indica que o simbolismo de Siegfried é relevante para os alemães. O herói nesse caso morre para o povo alemão. Ele afirma que prefere matar a si-mesmo para poupá-lo, mesmo querendo continuar a viver com um novo Deus. Afirma que depois de morrer na cruz, Cristo foi para o reino dos mortos, tornando-se inferno. Deuses são inevitáveis, pois quanto mais se foge de Deus, mais cairás em suas mãos. Uma chuva e grande torrente de lágrimas virão sobre os povos, depois que a limitação da morte sobrecarregou-os com um peso terrível. Esta chuva é a fecundação da terra, que produz o novo trigo. O Deus brota jovem:

Isto significa Siegfried para os alemães! O que quer dizer que Siegfried morre para o alemão! Por isso quase preferi matar a mim mesmo para poupá-lo. Mas queria continuar vivendo com um novo Deus. Depois da morte na cruz, Cristo foi para o reino dos mortos, tornou-se inferno. Assumiu assim a figura do anticristo, do dragão. À imagem do anticristo, que os antigos nos transmitiram, dá notícia do novo Deus, cuja vinda os antigos previram. Deuses são inevitáveis. Quanto mais tu foges de Deus, mais certamente cairás em suas mãos. A chuva e a grande torrente de lágrimas que virão sobre os povos, a torrente de lágrimas da distensão, depois que a limitação da morte sobrecarregou os povos com um peso terrível. É o choro do morto em mim que precede o sepultamento é o renascimento. A chuva é a fecundação da terra, ela produz o novo trigo, o Deus que brota jovem.²⁰⁷

No livro *O Eu e o Inconsciente*, Jung discute a formação da personalidade e o processo de individuação, mostrando que, quando o complexo do eu se fixa em uma atitude

²⁰⁵ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 144.

²⁰⁶ JUNG, Carl Gustav. **Os Arquétipos e o Inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1994.

²⁰⁷ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 148.

rígida ou unilateral, o inconsciente produz forças compensatórias que emergem para restabelecer o equilíbrio. A enantiodromia aparece aqui como um movimento psíquico inevitável: quanto mais o indivíduo se identifica com uma máscara social, um ideal ou uma postura racionalizada, mais intensamente o inconsciente irá manifestar conteúdos opostos, às vezes de forma perturbadora. Esse confronto não é um erro ou falha, mas o início do caminho para uma integração profunda entre o eu consciente e as dimensões simbólicas da psique. Afirmo que fugir ou reprimir o inconsciente apenas fortalece aquilo que se tenta negar, pois a energia psíquica reprimida tende a retornar com intensidade maior, assumindo formas simbólicas, emocionais ou sintomáticas. Por isso, enfatiza que “a única pessoa que escapa da lei implacável da enantiodromia é aquela que sabe colocar-se diante do inconsciente como o que ele é”, ou seja, que reconhece, escuta e integra seus conteúdos sem se identificar totalmente com eles nem rejeitá-los. Essa integração consciente dos opostos é o que torna possível o processo de individuação, caminho de totalidade interior.²⁰⁸

O médico psiquiatra aborda que, pensava que conhecia o abismo, mas é diferente vivenciá-lo. Tudo vem a vós, pensando em todos os horrores e diabólicas atrocidades que as pessoas causaram a seus irmãos, isto deve chegar em vossos corações. Afirmo que gostaria de ver o que significa o herói assassinado. Aquelas pessoas anônimas, que matam príncipes em nossos dias são profetas cegos, representam nas coisas o que só vale para a alma. Através do assassinato de príncipes ficais sabendo que o príncipe, o herói em nós, está ameaçado. Existe anônimos em vós que ameaçam vossos príncipes, o legítimo soberano. Mas nosso soberano é o “espírito dessa época”, que em nós tudo comanda e dirige. É o espírito universal no qual hoje pensamos e agimos. Detém um poder extraordinário, pois trouxe a este mundo bens incomensuráveis e cativou as pessoas com delícias inacreditáveis. Está adornado com as mais belas e heróicas virtudes:

Pensáveis que conheceis aquele abismo? Ó vós, inteligentes! É outra coisa vivê-lo experimentalmente. Tudo virá a vós. Pensai em todos os horrores e diabólicas atrocidades que as pessoas causaram a seus irmãos. Isto deve chegar a vós em vossos corações. Sofrei-os em vós mesmos através de vossa própria mão e sabeis que é vossa mão infame e demoníaca que vos causa o sofrimento, mas não vosso irmão, que luta com seus próprios demônios. **Eu gostaria que visseis o que significa o herói assassinado. Aquelas pessoas anônimas, que matam príncipes em nossos dias, são profetas cegos, que representam nas coisas o que só vale para a alma. Através do assassinato de príncipes ficais sabendo que o príncipe, o herói em nós, está ameaçado.** Se deve parecer um bom ou mau sinal, não nos vamos preocupar com isso. O que hoje é ruim, em cem anos será bom e em duzentos, novamente ruim. Mas temos de reconhecer o que acontece: existem anônimos em vós que ameaçam vossos príncipes, o legítimo

²⁰⁸ JUNG, Carl Gustav. **O Eu e o Inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1994.

soberano. Mas nosso soberano é o espírito dessa época, que em nós tudo comanda e dirige, é o espírito universal no qual hoje pensamos e agimos. Ele detém um poder extraordinário, pois trouxe a este mundo bens incomensuráveis e cativou as pessoas com delícias inacreditáveis. Está adornado com as mais belas e heróicas virtudes e gostaria de fazer subir a humanidade a uma altura brilhante do sol, numa subida inaudita. O herói quer desdobrar tudo o que pode.²⁰⁹

Em *A Vida Simbólica*, Jung enfatiza que a enantiodromia não é apenas uma curiosidade filosófica, mas um fato psicológico observável, que emerge sempre que a personalidade se desenvolve de modo unilateral. Ele utiliza o termo como um conceito clínico para descrever o momento em que os aspectos reprimidos da psique retornam com força, buscando compensar uma atitude consciente demasiado rígida. No entanto, destaca que a enantiodromia, por si só, não produz automaticamente uma síntese harmoniosa entre os opostos; ela apenas revela a existência da polaridade interna — luz e sombra, persona e inconsciente — que precisa ser reconhecida e trabalhada. A possibilidade de integração surge quando o indivíduo aprende a assumir simultaneamente seus aspectos luminosos e sombrios, em vez de identificar-se apenas com um deles. Como afirma o médico suíço, “quem percebe ao mesmo tempo sua sombra e sua luz, este se enxerga dos dois lados e, assim, fica no meio”, ou seja, torna-se capaz de ocupar o ponto de equilíbrio onde a transformação interior se torna possível.²¹⁰

Aliás, o psiquiatra indica que o espírito anônimo das profundezas conduz para cima tudo o que a pessoa não pode. Esse não poder prejudica a ulterior subida. Mas a altura exige maior virtude. Não a possuímos. Temos de primeiro criá-la, aprendendo a viver com nosso poder. A ele temos de dar vida, pois como poderia evoluir para poder senão assim? Não se pode matar nosso não poder e elevar acima disto. Mas era exatamente o que queríamos. O não poder virá sobre nós e vai exigir sua parte na vida. Nos perdemos em nosso poder e havemos de acreditar no sentido do “espírito dessa época” de que é uma perda. Mas não é uma perda, e sim um ganho, não em bens exteriores, mas em capacidade interior:

Mas o espírito anônimo das profundezas conduz para cima tudo o que a pessoa não pode. O não poder prejudica a ulterior subida. Mais altura exige maior virtude. Não a possuímos. Temos de primeiro criá-la, aprendendo a viver com nosso não poder. À ele temos de dar vida, pois como poderia evoluir para o poder senão assim? Não podemos matar nosso não poder e elevar-nos acima disto. Mas era exatamente o que queríamos. O não poder virá sobre nós e vai exigir sua parte na vida. **Nós nos perderemos em nosso poder e haveremos de acreditar no sentido do espírito dessa época de**

²⁰⁹ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

²¹⁰ JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica**. Petrópolis: Vozes, 1984.

que é uma perda. Mas não é uma perda, e sim um ganho, não em bens exteriores, mas em capacidade interior.²¹¹

Ademais, no estudo sobre a alquimia, denominado *Mysterium Coniunctionis*, Jung interpreta os antigos símbolos alquímicos como representações da tentativa de unir opostos psíquicos, especialmente espírito e matéria, masculino e feminino, consciente e inconsciente. A enantiodromia é aqui compreendida como parte do drama simbólico da *coniunctio*, o processo pelo qual o que é separado se encontra e se reconcilia. O oposto não é um inimigo, mas um parceiro indispensável na transformação interior. Assim, a totalidade só se alcança quando o indivíduo atravessa a inversão dos polos, permitindo que a tensão seja mantida até que uma síntese mais elevada emergja.²¹²

Também, Shamdasani destaca que o conceito de enantiodromia está intimamente ligado à visão junguiana da alquimia como linguagem simbólica da psique. Para ele, o psiquiatra encontrou nos textos alquímicos uma expressão imagética do processo de compensação e transformação dos opostos. Observa que o médico suíço via a alquimia não como uma prática protoquímica, mas como “uma dramatização simbólica dos processos inconscientes”, em que as forças opostas — consciente e inconsciente, luz e sombra, espírito e matéria — se confrontam e se integram num movimento dialético de transformação interior. Nessa leitura, a *enantiodromia* torna-se o motor da individuação, pois representa a tendência natural da psique de retornar ao equilíbrio quando um polo da consciência é levado ao extremo. Assim, a alquimia, segundo Shamdasani, oferece o terreno simbólico no qual Jung pôde reformular a antiga lei heraclítica dos opostos como princípio psicológico e terapêutico fundamental.²¹³

Jung relata que, na noite seguinte, o ar parecia carregado de múltiplas vozes. Uma delas ordenava que ele caísse; outras, em confusão, perguntavam para onde. Ele estremece diante dessa súbita convocação, pois sabe tratar-se de uma profundidade terrível. É então que o “espírito das profundezas” lhe abre os olhos, permitindo-lhe contemplar seus aspectos interiores — o mundo da alma, multiforme e mutável. Ele vê paredes de pedra sombria, ao longo das quais desce até uma grande profundidade. Encontra-se enterrado até os tornozelos numa substância negra, diante da entrada de uma gruta escura, onde sombras pairam ao seu redor. O medo o assalta, mas ele reconhece que precisa avançar. Rasteja por fendas na rocha

²¹¹ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

²¹² JUNG, Carl Gustav. *Mysterium Coniunctionis*. **Obras Completas**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

²¹³ SHAMDASANI, Sonu. *Jung and the Making of Modern Psychology*. Inglaterra: Cambridge University Press, 2003.

até alcançar uma caverna interior, cujo chão está coberto por uma água escura. Adiante, vislumbra uma pedra de brilho vermelho que precisa alcançar. Logo, a simbologia alquímica torna-se evidente: a água negra representa o início da obra, a *nigredo*, etapa de dissolução e transmutação das energias densas e obscuras; já a pedra vermelha remete à *rubedo*, a pedra filosofal almejada pela alquimia, símbolo da transformação plena e da realização interior:

Na noite seguinte, o ar estava cheio de muitas vozes. Uma voz forte gritou: “Eu caio”. Outras gritavam confusas e excitadas: “Para onde? O que tu queres?” Eu devo confiar-me nesta confusão? Eu me estremeço. Isto é **uma profundidade horrível**. Tu queres que eu me entregue ao arbítrio de mim mesmo, à ilusão da própria escuridão? Para onde? Para onde? Tu caís, quero cair contigo, quem quer que sejas. Então **o espírito das profundezas abriu meus olhos, e observei as coisas interiores, o mundo de minha alma, multiforme e mutável**. Vejo paredes de pedra sombrias, ao longo das quais desço a uma grande profundidade. Estou enterrado até os tornozelos numa sujeira preta diante de uma gruta escura. Sombras pairam em torno de mim. Assalta-me o medo, mas sei que devo entrar. Eu rastejo através de fendas rochosas e chego a uma gruta interior, cujo chão está coberto de **água preta**. Mas lá adiante enxergo **uma pedra com brilho vermelho, que devo alcançar**. Eu passo pela água lamacenta. A caverna está cheia de um barulho horrendo de vozes aos gritos”. Eu pego a pedra, ela cobre uma abertura escura na rocha. Seguro a pedra na mão, olhando interrogativamente ao meu redor. Não quero prestar atenção nas vozes, elas me repugnam. (...) Pelo fato de estar preso ao espírito dessa época, tive de me acontecer o que me aconteceu nesta noite, isto é, que o espírito das profundezas irrompeu com poder e removeu qual onda violenta o espírito dessa época.²¹⁴

Esse percurso simbólico — da descida às sombras ao vislumbre da pedra vermelha — expressa, de modo exemplar, o movimento da enantiodromia. Jung entende que, quando a consciência permanece por muito tempo unilateral, o inconsciente produz uma irrupção compensatória que conduz o complexo do eu ao polo oposto. Assim, o chamado das vozes, a queda rumo às profundezas e o confronto com a *nigredo* representam o retorno inevitável do contrário: a força escura que emerge para contrapor-se à luz excessiva da orientação racional do complexo do eu. A gruta, a água negra e o medo que o assalta são imagens do ponto de viragem, o momento em que a psique desloca-se para o seu extremo inverso. Essa travessia pelo escuro não é destrutiva por si mesma, mas transformadora: ela inaugura o processo alquímico da reconciliação entre opostos. A pedra vermelha — símbolo da *rubedo* — marca justamente o resultado da enantiodromia bem-sucedida, em que a descida ao inconsciente não aniquila o complexo do eu, mas o renova. Assim, o itinerário vivido encarna o drama arquetípico da psique que, ao colidir com seu oposto, encontra o caminho da integração.²¹⁵

²¹⁴ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 145.

²¹⁵ JUNG, Carl Gustav. Estudos alquímicos. **Obras Completas (vol. 13)**. Petrópolis: Vozes, 1983.

4.2 NOVOS DEUSES NA ARENA DO MUNDO MODERNO

Carl Gustav Jung afirma que o relacionamento com as pessoas passa através de Deus. Previamente, o “espírito do tempo” fala ao psiquiatra que a friagem do espaço cósmico se depositaria sobre a terra, ou seja, os Deuses se colocam entre os seres humanos com o chicote da friagem glacial, tocando cada indivíduo para o calor de seu próprio rebanho claustral. Indica que as pessoas vagueiam doidas fora de si mesmas, pois a ambição egoísta procura ao final a si mesma. E se tu ambicionas a ti mesmo, geras no abraço a ti mesmo o Filho de Deus. A tua ambição é o Deus-Pai, teu si-mesmo a deusa-mãe, mas o Filho é o novo Deus. Logo, quando abraças a si-mesmo, parece que o mundo ficou frio e vazio. Em tal vazio que entra o Deus que virá:

Nosso relacionamento com as pessoas passa por este espaço vazio, portanto através de Deus. Mas antigamente passava pelo egoístico, pois estávamos fora de nós. Por isso me disse previamente o espírito, que a friagem do espaço cósmico se depositaria sobre a terra. Com isso, mostrou-me em imagem que Deus vai colocar-se entre os seres humanos com o chicote da friagem glacial e tocar cada indivíduo para o calor de seu próprio rebanho claustral. Pois as pessoas vagueavam como doidas fora de si. A ambição egoísta procura ao final a si mesma. Tu te encontrarás a ti mesmo em tua ambição, portanto não digas que a ambição é fútil. Se tu ambicionas a ti mesmo, geras no abraço a ti mesmo o Filho de Deus. Tu a ambição é o Deus-Pai, teu si-mesmo a deusa-mãe, mas o Filho é o novo Deus, teu senhor. Quando abraças teu si-mesmo, parece-te que o mundo ficou frio e vazio. E nesse vazio que entra o Deus que virá.²¹⁶

Shamdasani mostra que, para Jung, os deuses antigos não são entidades exteriores, mas expressões simbólicas de dinâmicas profundas da psique, surgindo como imagens arquetípicas que dão forma à experiência religiosa e ao mundo interior. Ao reconstruir a formação do pensamento junguiano, ele evidencia que o psiquiatra entende as figuras divinas como manifestações de forças psíquicas autônomas, cuja realidade psicológica é tão intensa quanto a crença mítica dos povos antigos. Assim, segundo a leitura histórica e crítica de Shamdasani, os “deuses” junguianos representam modos pelos quais o inconsciente coletivo se revela, produzindo símbolos vivos que estruturam o sentido, organizam a experiência e continuam a atuar na modernidade mesmo após o declínio das crenças tradicionais.²¹⁷

Na introdução de *Os Livros Negros*, Shamdasani mostra que Jung experimentou, em seu confronto interior, imagens divinas que não eram simples produtos da imaginação, mas

²¹⁶ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 156.

²¹⁷ SHAMDASANI, Sonu. Introdução. In: JUNG, Carl G. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

expressões profundas de processos psíquicos em transformação. A figura de Abraxas, que o médico suíço descreve como um “novo Deus” surgido em sua alma, simboliza a união de opostos — luz e sombra, bem e mal, espírito e instinto — revelando uma mutação na própria estrutura da imagem divina. Segundo a leitura de Shamdasani, esse encontro com o simbólico não representa uma crença literal em novas divindades, mas evidencia como o inconsciente produz figuras que refletem tensões e metamorfoses coletivas, de modo que a psique cria “deuses” que respondem à necessidade de integrar conteúdos reprimidos pela tradição. Assim, Abraxas exemplifica como a experiência do *Sagrado* emerge como um evento psicológico autônomo, capaz de renovar e reconfigurar a imagem de Deus no imaginário ocidental:

Nas fantasias de Jung, um novo Deus havia nascido em sua alma, o Deus que é filho dos sapos, Abraxas... **Ele via essa figura como a união do Deus cristão com Satanás, e, portanto, como a representação de uma transformação da imagem de Deus no Ocidente.**²¹⁸

Para Jung, os deuses da Antiguidade não são meras figuras mitológicas, mas expressões simbólicas de forças psíquicas universais que emergem do inconsciente coletivo. Cada divindade representa um padrão arquetípico — impulsos, tendências e dinamismos que estruturam a vida interior — e, por isso, a mitologia antiga funciona como uma espécie de mapa da alma humana. Quando uma cultura deixa reconhecer seus deuses, essas mesmas forças continuam atuando internamente, manifestando-se por meio de conflitos, projeções, crises e compulsões, pois “os deuses tornaram-se fatores psíquicos”. Assim, compreender a simbologia divina do mundo antigo é compreender a própria psique, uma vez que os mitos são imagens vivas da interioridade humana e constituem uma linguagem natural através da qual a alma expressa seus conteúdos e orienta o processo de individuação.

O médico suíço aborda que falou com sua alma e disse que o fraco e o artificial parece-lhe este mundo novo. Dessa forma, artificial é uma palavra complicada, mas que a semente de mostarda que se desenvolveu em árvore, ou seja, a palavra que foi concebida no seio de uma virgem, tornou-se Deus ao qual estava submissa a terra. Quando fala assim, aparece de repente o “espírito das profundezas”, enche-se de tontura e névoa, falando com voz forte estas palavras:

Na segunda noite depois disso, falei à minha alma e disse: "Fraco e artificial **parece-me este mundo novo**. Artificial é uma palavra complicada, mas a semente de mostarda que se desenvolveu em árvore, a palavra que foi concebida no seio de uma virgem, **tornou-se um Deus ao qual estava submissa a terra**". Quando assim falei, apareceu de repente

²¹⁸ SHAMDASANI, Sonu. Introdução. In: JUNG, C. G. **Os Livros Negros**. Petrópolis: Vozes, 2021.

o **espírito das profundezas**, encheu-me de tontura e névoa e falou com voz forte estas palavras: “Concebi teu embrião tu que vens!”.²¹⁹

Para o médico suíço, os “novos deuses” do mundo moderno não surgem como divindades explícitas, mas como manifestações arquetípicas que se deslocam para formas seculares — ideologias, ídolos culturais, impulsos coletivos, tecnologias absolutizadas ou crises psíquicas que assumem o lugar antes ocupado pelo mito. Quando a consciência moderna abandona seus símbolos religiosos tradicionais, a energia dos arquétipos não desaparece: ela retorna sob disfarces, atuando de modo autônomo e muitas vezes destrutivo, pois o inconsciente cria novas imagens para expressar tensões que a cultura já não simboliza. Desse jeito, o desafio contemporâneo é reconhecer essas forças emergentes como expressões de potências psíquicas profundas, capazes de moldar comportamentos e crenças com a mesma intensidade dos antigos deuses, e estabelecer uma relação consciente com elas, para que não dominem a vida individual e coletiva a partir da sombra.

Por isto, Jung compreende o *Zeitgeist* e o *Geist der Tiefe* como duas potências simbólicas que disputam o centro da vida psíquica moderna. A relação entre elas assume, em seu pensamento, um caráter quase teológico. O “espírito do tempo” age como uma força niveladora, exigindo adaptação aos valores coletivos, à racionalidade dominante e às certezas transitórias da modernidade. Se impõe como “deus do exterior”, sedutor, mas incapaz de oferecer profundidade ou sentido duradouro. Em contraposição, o “espírito das profundezas” emerge como uma instância interior que não se curva às convenções do presente e fala através de símbolos, sonhos e impulsos criativos, lembrando a irrupção de antigos deuses arquetípicos que desafiavam o herói a transformar a própria vida.

Para ele, um indivíduo que se entrega apenas ao *Zeitgeist* perde seu centro, enquanto aquele que responde ao chamado do *Geist der Tiefe* reencontra o eixo simbólico da psique. Assim, esses dois “espíritos” configuram, no mundo contemporâneo, o drama do sagrado deslocado: antigos deuses dissolvidos aparecendo sob novas formas, ora como forças superficiais que seduzem, ora como potências interiores que convocam à totalidade.

Aliás, o psiquiatra aponta que quando seu príncipe interno havia caído, o “espírito das profundezas” abriu sua visão e permitiu que ele observasse o nascimento do novo Deus. Dessa forma, a criança divina opôs-se a partir do tremendamente ambíguo, do feio-bonito, do mau-bom. Compreendeu que o Deus que procurou no “absoluto” não deve ser encontrado no belo, bom, sério, elevado, humano, nem mesmo no próprio “divino absoluto”. Lá esteve uma

²¹⁹ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 148-149.

vez Deus. Entende que o novo Deus está no relativo. Dessa forma, reflete sobre: se Deus é o belo e bom absolutos, como deve abranger a plenitude da vida, que é bela e feia, boa e má, ridícula e séria, humana e inumana? Pergunta a si-mesmo: como pode o ser humano viver no seio da divindade, se a divindade só se aceita em sua metade? Indica que, por isto, o Cristo teve de descer ao inferno após sua morte, caso contrário sua subida ao céu se tornaria impossível. Assim, o Cristo teve de se tornar antes seu anticristo, seu irmão subterrâneo:

Quando meu príncipe havia caído, **o espírito das profundezas abriu** minha visão e permitiu que eu observasse **o nascimento do novo Deus**. A criança divina opôs-se a mim a partir do tremendamente ambíguo, do feio-“bonito, do mau-bom, do ridículo-sério, do doente-sadio, do inumano-humano e do não divino-divino”. Compreendi que o Deus, que procuramos no absoluto, não há de ser encontrado no belo, bom, sério, elevado, humano, nem mesmo no divino absoluto. Lá esteve uma vez Deus. **Entendi que o novo Deus está no relativo**. Se Deus é o belo e bom absolutos, como deve abranger a plenitude da vida, que é bela e feia, boa e má, ridícula e séria, humana e inumana? Como pode o ser humano viver no seio da divindade, se a divindade só se aceita em sua metade?". Por isso, o Cristo teve de descer ao inferno após sua morte, caso contrário sua subida ao céu se teria tornado impossível. Cristo teve de se tornar antes seu anticristo, seu irmão subterrâneo.²²⁰

O médico suíço vê a tensão entre o “espírito do tempo” e o “espírito das profundezas” como um movimento da enantiodromia. Um retorno do contrário — que funciona, na prática, como o nascimento de um “novo deus” dentro da psique. Quando o complexo do eu se identifica excessivamente com o *Zeitgeist* — racional, progressista, extrovertido e seguro de suas certezas — inevitavelmente cria sua própria sombra cultural. É nesse ponto que o *Geist der Tiefe* irrompe, trazendo imagens, símbolos e afetos que contradizem tudo aquilo que o tempo histórico considera válido. Essa irrupção não é apenas compensatória, mas ela exige uma transformação, como se um princípio maior e mais antigo estivesse reclamando espaço. Para ele, a enantiodromia entre essas duas forças revela que a psique busca restaurar a totalidade perdida. O “novo deus” surge exatamente desse choque: nem o puro “espírito do tempo”, nem o puro “espírito das profundezas”, mas uma terceira imagem simbólica que nasce da tensão, semelhante ao modo como os mitos antigos descreviam deuses nascendo do conflito entre opostos. Assim, o novo deus é a figura interior que emerge quando a consciência humana consegue suportar o colapso entre estas duas potências e permitir que delas se forme um sentido mais amplo, vivo e transformador.

Em *O Livro Vermelho*, diz que o inferno mais profundo é quando se percebe que o inferno também não é nenhum inferno, mas um céu alegre. Não um céu em si, mas um tanto

²²⁰ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 150.

céu e um tanto inferno. Tal ambiguidade é Deus, que nasce de uma ambiguidade escura e sobre para uma ambiguidade luminosa. O inequívoco é unilateralidade e conduz à morte, sendo que a ambiguidade é o caminho da vida. Mas se o Cristo-Deus é inequívoco, ele é o amor. Se pergunta sobre o que é mais ambíguo do que o amor. Nada é mais fácil do que brincar de ambiguidade. Nada é mais difícil do que viver a ambiguidade. Assim, quem brinca é criança, seu Deus é velho e morre. Quem vive é adulto, seu Deus é jovem e passa para o outro lado. Logo, quem brinca esconde sua morte interior. Quem vive sente o passar para o outro lado e o imortal. Por isso, deixai cair o que quer cair, se o segurardes, ele vos arrasta junto. Existe um verdadeiro amor que não se preocupa com o próximo:

Mas o inferno mais profundo é quando percebeis que o inferno também não é nenhum inferno, mas um céu alegre, não um céu em si, mas um tanto céu e um tanto inferno. **Esta é a ambiguidade de Deus, ele nasce de uma ambiguidade escura e sobe para uma ambiguidade luminosa.** Inequivocidade é unilateralidade e conduz à morte! Mas à ambiguidade é o caminho da vida”. Se o pé esquerdo não vai, então vai o direito, e tu caminhas; é isto que Deus quer”. Vós dizeis: o Cristo-Deus é inequívoco, ele é o amor’. Mas o que é mais ambíguo do que o amor? **O amor é o caminho da vida, mas vosso amor só então é um caminho da vida quando ele tem um esquerdo e um direito. Nada é mais fácil do que brincar de ambiguidade, e nada mais difícil do que viver a ambiguidade. Quem brinca é criança, seu Deus é velho e morre. Quem vive é adulto, seu Deus é jovem e passa para o outro lado. Quem brinca esconde a morte interior.** Quem vive sente o passar para o outro lado e o imortal. Portanto deixai aos brincalhões a brincadeira. Deixai cair o que quer cair; se o segurardes, ele vos arrasta junto. Existe um verdadeiro amor que não se preocupa com o próximo”.²²¹

Jung descreve o nascimento de um novo deus como um processo inevitavelmente ligado à morte interior provocada pela enantiodromia — aquela virada radical em que um extremo, levado ao limite, se converte no seu oposto. Para ele, quando a postura consciente se fixa demais em um polo — seja racionalismo, moralidade rígida, fé cega ou niilismo — a psique compensa produzindo uma força contrária que emerge das profundezas. Esse confronto destrói a posição antiga do complexo do eu: é uma “morte” simbólica, o colapso de uma forma de vida psíquica que já não pode sustentar o todo. Via esse momento como profundamente religioso, porque o inconsciente cria então uma nova imagem que reorganiza a vida interior — um “deus nascente”, uma potência simbólica que expressa um novo centro. Ele dizia que os deuses morrem quando deixam de falar à alma, mas renascem quando a psique precisa de um sentido mais abrangente. A enantiodromia é justamente o mecanismo dessa renovação: a queda do velho princípio e o surgimento de um novo símbolo vital, que

²²¹ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 153.

não é criado pelo complexo do eu, mas irrompe como num mito, trazendo uma ordem mais ampla e exigindo transformação. Assim, a morte interna não é destruição pura, mas o sacrifício necessário para que um novo deus — uma nova forma de totalidade — possa nascer dentro da psique.

O médico diz que da fundição dos dois nasce o único. Esse novo Deus nasceu como criança de sua própria alma humana, que como uma virgem a concebe com muito temor. Indica que quando sua mãe ou sua alma estava grávida do novo Deus, ele não sabia. Inclusive, parecia como se sua alma fosse o próprio Deus, ainda que morasse em seu corpo. Assim, cumpriu-se a imagem dos antigos, perseguindo sua alma para matar a criança dentro dela. Diz que o Deus não podia vir a ser antes que o herói tivesse sido assassinado. O herói como se entende tornou-se inimigo de Deus, pois o herói é a perfeição. Por isso, os Deuses invejam a perfeição do ser humano, pois o perfeito não precisa dos deuses. Os deuses amam o perfeito, pois é o caminho total da vida. Mas os deuses não estão com aquele que gostaria de ser perfeito, pois é imitador do perfeito. Afirma que a imitação é um caminho da vida, quando o ser humano ainda precisava do exemplo histórico. A maneira de ser do macaco, por exemplo, é para o ser humano enquanto amacacado. Esse estado de amacacado dura por um tempo colossal no ser humano, mas chegará um tempo que cairá um pedaço do amacacado do ser humano. Um tempo de salvação, de descida da pomba e do fogo, ou seja, uma salvação eterna:

Da fundição dos dois nasceu o único. Ele nasceu como criança de minha própria alma humana, que como uma virgem a concebeu com muito temor. Corresponde assim à imagem que os antigos nos legaram disto. Mas quando a mãe, minha alma, estava grávida de Deus, eu não o sabia. Pareceu-me inclusive como se minha alma fosse o próprio Deus, ainda que ele só morasse em seu corpo”. E assim cumpriu-se a imagem dos antigos: eu perseguia minha alma para matar a criança dentro dela. Pois sou também o pior inimigo de meu Deus. Mas reconhecia que também minha hostilidade está decretada em Deus. Ele é zombaria, ódio e raiva, pois também isto é um caminho da vida. Devo dizer que o Deus não podia vir a ser antes que o herói tivesse sido assassinado. O herói, como nós o entendemos, tornou-se inimigo de Deus, pois o herói é perfeição. **Os deuses invejam a perfeição do ser humano,** pois o perfeito não precisa dos deuses. Mas como ninguém é perfeito, precisamos dos deuses. Os deuses amam o perfeito, pois é o caminho total da vida. Mas os deuses não estão com aquele que gostaria de ser perfeito, pois é um imitador do perfeito. A imitação foi um caminho da vida, quando o ser humano ainda precisava do exemplo heróico. A maneira de ser do macaco é um caminho da vida para o macaco, é para o ser humano, enquanto é amacacado. O amacacado do ser humano dura por um espaço de tempo colossal, mas chegará o tempo em que vai cair um pedaço do amacacado do ser humano. **Será um tempo de salvação e de descida da pomba e do fogo e salvação eternos.**²²²

²²² JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 155.

A imagem da virgem grávida, amplamente explorada por Jung tanto no simbolismo cristão quanto na alquimia e nos mitos antigos, representa o nascimento do novo princípio psíquico a partir de um estado interior não corrompido pela vontade consciente. A virgindade indica um solo psíquico intacto, livre das intenções e interferências do complexo do eu. Enquanto a gravidez simboliza a emergência de um novo conteúdo *numinoso* oriundo das profundezas do inconsciente. Segundo o psiquiatra, esse símbolo expressa a capacidade da psique de gerar uma renovação espontânea quando as antigas formas de sentido colapsam — é o prenúncio de um “novo deus”, isto é, de uma nova imagem arquetípica capaz de integrar e reorganizar a personalidade. Assim, o símbolo da virgem grávida revela que a verdadeira transformação nasce do interior, como um milagre psicológico que não pode ser produzido por esforço racional, mas apenas acolhido.

No contexto da enantiodromia, Jung vê a virgem grávida como o ponto de virada em que o oposto reprimido começa a se tornar vida. Após a morte simbólica do antigo princípio — quando a consciência se exaure em sua unilateralidade e perde sua orientação — a psique reage gerando um novo centro e esse processo se manifesta como uma gestação espiritual. O “novo deus” é, portanto, o fruto da tensão entre “espírito do tempo” e “espírito das profundezas”, entre a forma consciente que se esgotou e a potência simbólica que surge para substituí-la. A virgem grávida é o arquétipo que anuncia essa renovação: a promessa de que, dentro do vazio criado pela morte interior, algo novo está sendo formado. Para ele, esse símbolo expressa a dinâmica mais profunda do processo de individuação, no qual o velho deve morrer para que o *Self* possa nascer como um princípio mais amplo de totalidade.

O psiquiatra aborda que quando estás em ti mesmo, tomar consciência de teu não poder. Dessa forma, há de perceber quão pouco és capaz de imitar heróis e tu mesmo seres um herói. Não mais obrigará os outros a serem heróis, pois sofrem do não poder como tu. Logo, o não poder também quer existir, mas vai perturbar vossos deuses:

Quando estás em ti mesmo, **tomas consciência de teu não poder**. Há de perceber **quão pouco és capaz de imitar heróis e tu mesmo seres um herói. Portanto, não mais obrigará os outros a serem heróis**. Eles sofrem do não poder como tu. **O não poder também quer existir, mas ele vai perturbar vossos deuses.**²²³

O trecho revela um momento crucial do processo de enantiodromia descrito por Jung em *O Livro Vermelho*. Ao confrontar o “não poder”, o indivíduo abandona a fantasia heroica

²²³ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 156.

sustentada pelo “espírito do tempo”, que exige força, autonomia absoluta e a ilusão de que a consciência pode controlar tudo. Esse colapso do ideal heróico é exatamente o ponto em que a atitude unilateral chega ao limite e se inverte: aquilo que antes era exaltado — o poder, a grandeza, o heroísmo — torna-se insustentável e seu oposto emerge como força viva. O “não poder” é, nesse sentido, uma irrupção do “espírito da profundidade”, uma lembrança de que a psique não pode ser regida pelo desejo. Trata-se de uma verdade compensatória que corrige a inflação do complexo do eu e prepara o terreno para o nascimento de um novo princípio ordenador — o novo deus. Ao reconhecer que “os outros também sofrem do não poder”, o sujeito abandona a projeção e volta-se para dentro, abrindo espaço para uma consciência mais ampla e menos dominada por ideais coletivos.

Quando Jung afirma que “o não poder também quer existir, mas ele vai perturbar vossos deuses”, ele indica que esse movimento interno desafia os antigos valores que organizavam a vida psíquica. Deuses antigos — símbolos da orientação consciente vigente — não suportam a entrada do oposto reprimido, e por isso a enantiodromia aparece como um abalo, quase uma morte simbólica desses deuses. A consciência ampliada nasce justamente da capacidade de acolher essa perturbação em vez de resistir a ela. Ao permitir que o “não poder” exista, o indivíduo dá voz ao lado esquecido, feminino, receptivo, obscuro. O mesmo princípio que em suas visões aparece figurado como a “Virgem grávida” — imagem da gestação do novo deus. Assim, o trecho mostra que a aceitação do limite e do fracasso heroico não é derrota, mas início de uma transformação arquetípica profunda: o complexo do eu desinflado cede espaço para que a totalidade psíquica se reorganize, e o novo deus — símbolo da renovação interior — possa nascer.

A relação entre enantiodromia e o surgimento do “novo deus” em Jung parte da ideia de que toda estrutura psíquica ou cultural, quando levada ao extremo, inevitavelmente gera seu oposto. A enantiodromia — esse movimento de inversão — é, segundo ele, um mecanismo profundo de autorregulação do inconsciente coletivo. Quando uma época está dominada unilateralmente pelo “espírito do tempo” (*Zeitgeist*), sua contraparte reprimida, o “espírito da profundidade” (*Geist der Tiefe*), começa a se mover como força compensatória. É nesse ponto de saturação que surge o símbolo do “novo deus”: não uma divindade literal, mas um complexo arquetípico emergente que expressa a necessidade psíquica de renovação. Os deuses morrem internamente sempre que a atitude consciente dominante se esvazia de sentido e o inconsciente então produz um novo centro organizador para restaurar equilíbrio.

A consciência ampliada, nesse processo, não é simplesmente “mais informação”, mas a capacidade de sustentar essa tensão entre opostos sem sucumbir à unilateralidade.

Permite-se que o indivíduo reconheça a irrupção do símbolo do novo deus como um chamado à transformação. E não como uma ameaça. Assim, enantiodromia, expansão da consciência e nascimento do novo deus são momentos de um mesmo processo: o colapso da antiga orientação psíquica, a emergência compensatória de imagens profundas e a reorganização da totalidade interior ao redor de um novo sentido vivo. Para Carl Gustav Jung, esse renascimento simbólico — frequentemente expresso por imagens como a Virgem grávida ou o filho divino — revela que o *Self* está se recompondo, trazendo uma direção inédita para a vida psíquica e para a cultura que o indivíduo habita.

4.3 CONSCIÊNCIA AMPLIADA COMO AURORA HUMANA

Carl Gustav Jung afirma que Elias e Salomé aparecem em seus sonhos, mas também outro encontro o surpreende, um terceiro princípio, a serpente. Se trata de um estranho entre os dois princípios, ainda que ligada a ambos. A serpente lhe ensina que a diversidade incondicional de natureza dos princípios em si mesmo. Quando olha a partir do pensar prévio para além do prazer, vê em si em primeiro lugar a repugnante e venenosa serpente. Quando sente a partir do prazer para além do pensar prévio, sente primeiramente a fria e horrível serpente. Trata-se da natureza terrena do ser humano da qual não tem consciência. Sua maneira muda de acordo com o país e o povo, pois é o secreto que lhe aflui da mãe-terra nutriz. Tal condição terrena separa o pensar prévio e o prazer no ser humano, mas não em si. Essa manifestação tem sobre si o peso da terra, mas também seu mutável e germinante, do qual tudo provém. Esse símbolo faz com que o ser humano sucumba a um ou outro princípio de tal forma que se torne erro. Assim, não se pode viver só com pensar prévio ou só com o prazer. É necessário os dois:

Além de Elias e Salomé, encontro como terceiro princípio a serpente. Ela é uma estranha entre os dois princípios, ainda que ligada a ambos. A serpente me ensina a diversidade incondicional de natureza dos dois princípios em mim. Quando olho a partir do pensar prévio para além do prazer, vejo em primeiro lugar a repugnante e venenosa serpente. Quando sinto a partir do prazer para além do pensar prévio, sinto primeiramente a fria e horrível serpente”. A serpente é a natureza terrena do ser humano da qual não tem consciência. Sua maneira muda de acordo com o país e o povo, pois é o secreto que lhe aflui da mãe-terra nutriz”. A condição terrena (numen loci) separa o pensar prévio e o prazer no ser humano, mas não em si. À serpente tem sobre si o peso da terra, mas também seu mutável e germinante, do qual tudo provém. Sempre é a serpente que faz com que o ser humano sucumba ora a um ora a outro princípio de tal forma que se

torne erro. Não se pode viver só com pensar prévio ou só com o prazer. Tu precisas dos dois.²²⁴

Segundo Jung, especialmente no *Livro Vermelho* e em textos simbólicos posteriores, a serpente aparece como um terceiro princípio que emerge quando dois opostos — como “espírito do tempo” e “espírito da profundidade”, luz e escuridão, poder e não-poder — entram em tensão e já não podem ser conciliados apenas pelo complexo do eu. Esse terceiro termo é exatamente a lógica da enantiodromia: quando um polo se exaure, o seu oposto irrompe, e da luta entre ambos nasce uma terceira via que não é mera soma, mas transformação.

A serpente simboliza esse princípio terciário porque ela representa o movimento sinuoso, subterrâneo e cíclico da psique. Diferente do herói solar — direto, ascendente, voluntarista — a serpente é a força que liga terra e espírito, instinto e consciência, morte e renovação. Para Jung, ela personifica uma inteligência mais profunda do inconsciente, capaz de conduzir o complexo do eu para além da rigidez dos valores antigos, porém sem destruí-los. Quando aparece como mediadora entre opostos, ela encarna o processo pelo qual a psique rompe unilateralidades e encontra um caminho de reconciliação simbólica. Assim, a serpente é o sinal de que a enantiodromia chegou ao seu ponto fértil: nem o lado heroico nem o lado sombrio prevalecem, mas algo novo, vivo e transformador — o “terceiro” que conduz ao nascimento de um novo deus interior.

Jung aborda que a imagem da mãe de Deus com a criança, que teve diante de seus olhos, da-se o entendimento do mistério da transformação. Quando pensamento prévio e prazer se unem em si mesmo surge um terceiro, o Filho divino, que é o sentido supremo, o símbolo, a passagem para uma nova criatura. Desse jeito, o símbolo torna-se si mesmo de tal forma que ele tem sua substância, e ele a dele. Fica como o apóstolo Pedro, em adoração diante do milagre da transformação e do tornar-se realidade de Deus em si-mesmo. Logo, o símbolo se torna seu senhor e soberano infalível, firmando seu domínio e se transformando numa imagem rígida e enigmática, cujo sentido se volta totalmente para dentro e cujo prazer reluz para fora como fogo chamejante, um Buda na chama. Enquanto se concentrava em seu símbolo, o símbolo de seu um se transformava em outro. Aquela deusa cruel de seu interior, seu prazer feminino, seu autêntico outro, o atormentador atormentado, naquilo a ser atormentado. Interpretou tal imagem melhor do que pode com palavras pobres:

A imagem da mãe de Deus com a criança, que tenho diante dos olhos, dá-me o entendimento do mistério da transformação. Quando pensamento

²²⁴ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 162.

prévio e prazer se unem em mim, surge um terceiro, o Filho divino, que é o sentido supremo, o símbolo, a passagem para uma nova criatura. **Eu mesmo não me torno sentido supremo ou símbolo, mas o símbolo torna-se em mim, de tal forma que ele tem sua substância, e eu a minha.** Assim estou eu, como Pedro, em adoração diante do milagre da transformação e do tornar-se realidade de Deus em mim. (...) Vês que é muito desvairamento acreditar isto de si mesmo. Não se aplica a mim, mas ao símbolo. **O símbolo torna-se meu senhor e soberano infalível, vai firmar seu domínio e se transformar numa imagem rígida e enigmática, cujo sentido se volta totalmente para dentro e cujo prazer reluz para fora como fogo chamejante, um Buda na chama.** Enquanto assim me concentrava em meu símbolo, o símbolo de meu um me transforma em meu outro, e aquela deusa cruel de meu interior, meu prazer feminino, meu autêntico outro, o atormentador atormentado, naquilo a ser atormentado. Interpretei esta imagem o melhor que pude com palavras pobres.²²⁵

Jung interpreta o símbolo do Buda como fogo chamejante — presente sobretudo nas visões do *Livro Vermelho* — como um emblema da transformação extrema que ocorre quando a enantiodromia chega ao seu ápice. O Buda, tradicionalmente associado à serenidade, ao equilíbrio e ao apagamento do desejo, aparece para o psiquiatra cercado de chamas, invertendo sua imagem habitual. Essa inversão já é, por si, um gesto ligado ao princípio da enantiodromia, ou seja, aquilo que simboliza paz se manifesta como fogo; aquilo que indica distanciamento do mundo torna-se força ardente de renovação.

Nesse contexto, o fogo não destrói o Buda, mas revela sua função oculta, queimar as ilusões da consciência unilateral e reduzir a cinzas os valores que já se tornaram estéreis. O fogo chamejante representa o calor psíquico que surge quando opostos acumulados por muito tempo finalmente colidem — o choque entre o “espírito do tempo” e o “espírito da profundidade”. O Buda flamejante simboliza o momento em que a busca unilateral por serenidade, perfeição ou transcendência desaba e dá lugar a um processo vivo, perigoso, imprevisível, mas necessário para a regeneração da totalidade. Em vez do Buda “frio”, estático, Jung encontra o Buda como energia transformadora, que consome, purifica e, sobretudo, faz nascer o novo. Por isto, o Buda em chamas é a imagem da enantiodromia levada ao extremo: um símbolo espiritual que se converte em seu oposto para revelar uma verdade mais profunda — a de que a iluminação não é ausência de conflito, mas a capacidade de atravessar o fogo interior sem se identificar com ele. É o ponto onde o antigo deus morre e o novo começa a formar-se dentro da própria combustão.

Jung indica que quando tomou consciência da liberdade em seu mundo das ideias, Salomé lhe abraçou. Ele mesmo se tornou profeta, pois tinha encontrado prazer não

²²⁵ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 169-170.

primordial na floresta e nos animais selvagens. Tinha muito mais vontade de equiparar-se ao observado, do que ter felicidade de contemplar. Sempre se fica de novo maluco, transformando observado em loucura e macaquice, pois não se consegue abandonar a imitação. Aponta que além de Cristo, Maria deu à luz a Salomé. Por isso Cristo disse a Salomé para comer qualquer verdura, mas não a amarga. E como Salomé pretendesse saber o porquê, Cristo lhe disse que retirasse o manto da vergonha, se os dois se tornarem um, o masculino com o feminino, nem o masculino e nem o feminino. Logo, recupera das profundezas o poder, como um leão anda diante de si mesmo:

Mas quando tomei consciência da liberdade em meu mundo de ideias, Salomé me abraçou, e eu me tornei profeta, pois tinha encontrado prazer não primordial **na floresta e nos animais selvagens**. Tinha muito mais vontade de **equiparar-me ao observado, do que ter a felicidade de contemplar**. Corro o risco de acreditar que eu mesmo tenho sentido, porque contemplo o significativo. Nisso ficamos sempre de novo malucos, e **transformamos o observado em loucura e macaquice, porque não conseguimos abandonar a imitação**. Assim como meu pensar é o filho do pensar prévio, meu prazer é a filha do amor, da mãe inocente e concebedora de Deus. **Além de Cristo, Maria deu à luz Salomé. Por isso diz Cristo no evangelho aos egípcios a Salomé: "Come qualquer verdura, mas não comas a verdura amarga"**. E como Salomé quisesse saber o porquê, Cristo lhe disse: "Se tirardes o manto da vergonha e se os dois se tornarem um, e o masculino com o feminino, nem masculino e nem feminino". **Eu recuperei das profundezas o poder, e como um leão ele anda diante de mim.**²²⁶

Jung utiliza Salomé como um dos símbolos mais intensos de enantiodromia dentro da psique, em *O Livro Vermelho*. Ela representa o polo que o complexo do eu — masculino, racional, heróico — reprimiu e negou: o feminino sombrio, a paixão, a afetividade descontrolada, a cegueira e o desejo. Quando irrompe, Salomé aparece como figura perigosa, sedutora e trágica, revelando exatamente o retorno do oposto reprimido que caracteriza a enantiodromia.

Num primeiro momento, Jung teme Salomé porque ela encarna tudo aquilo que sua atitude consciente — moldada pelo espírito do tempo — não consegue integrar. Ela é o “não-eu” emocional, instintivo e irracional. Mas conforme o processo simbólico avança, ela deixa de ser apenas ameaça e torna-se mediadora, revelando sentimentos, intuições e forças psíquicas que o complexo do eu havia perdido. Assim, Salomé é a prova viva de que o oposto retorna com potência avassaladora quando ignorado — mas também de que esse retorno contém um saber profundo.

²²⁶ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 172-173.

No movimento da enantiodromia, Salomé não destrói Jung, mas ela o conduz à ampliação da consciência. Quando ele finalmente aceita sua presença, ela recupera a visão, um gesto simbólico de enorme importância: a “cegueira” do feminino rejeitado é curada quando o complexo do eu cede e permite a reconciliação dos contrários. A cura dos olhos de Salomé é, portanto, a imagem da unificação parcial dos opostos, a preparação para o “terceiro” que nascerá — o novo deus interior. Em termos junguianos, Salomé é o retorno necessário da alma, da Eros, da vida emocional, sem o qual a transformação profunda não ocorre.

Jung reflete, mas não consegue entender nada. O poder da luz é tão grande que mesmo a escuridão que lhe resiste, é iluminada. Afirma que Elias sobe a sua frente sobre uma altura muito grande. Ele segue atrás. No alto da montanha, chegam a um muro, armado em blocos maciços. Havia uma fortaleza ao redor de todo o cume. Dessa forma, no interior havia um grande pátio com um imenso bloco de pedra, como um altar. Sobre esta pedra está o profeta e ele fala que este é o templo do sol e que o pátio é um recipiente que recolhe toda a luz:

Eu refleti, mas não consigo entender nada. Quer dizer que o poder da boa luz é tão grande que mesmo a escuridão, que lhe resiste, é iluminada por ela. **Elias sobe à minha frente a uma altura muito grande; eu sigo atrás.** No cume, chegamos a um muro, armado em blocos maciços. Era uma fortaleza ao redor de todo o cume. No interior havia um grande pátio, e no meio dele, um imenso bloco de pedra, como um altar. **Sobre esta pedra está o profeta e fala: “Este é o templo do sol. Este pátio é um recipiente que recolhe a luz do sol”.**²²⁷

No trecho citado do *Livro Vermelho*, a terra aparece como símbolo fundamental do processo enantiodrômico, funcionando como contraponto e também como recipiente da luz. A subida à montanha, a fortaleza de pedra e o altar mineral revelam que, para Jung, a transformação entre luz e escuridão — o movimento clássico da enantiodromia — não ocorre apenas em esferas “espirituais”, mas precisa de um fundamento sólido, terrestre, corpóreo. A terra, representada pelos blocos massivos e pelo altar de pedra, simboliza justamente esse princípio de realidade que contém, limita e dá forma às tensões entre opostos.

O templo do sol, descrito como um pátio que “recolhe a luz”, mostra que a terra não é apenas matéria inerte; ela é o vaso que recebe a energia transcendente. Em linguagem junguiana, esse vaso terrestre é o próprio inconsciente, especialmente o inconsciente “feminino” e receptivo — o que a tradição alquímica chamaria de *vas hermeticum*. A luz, que seria o polo espiritual ou consciente, precisa desse vaso para não se dispersar nem se inflar

²²⁷ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 174.

em arrogância espiritual. Assim, a terra cumpre a função de impedir que a luz destrua a si mesma, oferecendo limite, peso e enraizamento.

A enantiodromia aparece no contraste entre a visão do médico psiquiatra — que está confuso sobre a relação entre luz e escuridão — e o gesto de Elias, que o conduz ao topo da montanha para mostrar que até a luz mais elevada depende da terra para ser acolhida e transformada. A pedra no centro do templo é a imagem perfeita disso: ela é dura, antiga, imóvel, mas é nela que o sol deposita sua potência e que o profeta fala. Ou seja, a terra simboliza o polo complementar e necessário da luz: o oposto que, ao retornar, permite que a energia luminosa se torne fecunda em vez de destrutiva. Sem esse retorno ao peso e ao limite, não há nascimento do “terceiro” — o novo deus interior que surge precisamente do encontro entre a claridade solar e a densidade terrestre.

Jung aponta que Elias desce da pedra e tal figura vai diminuindo ao descer, praticamente virando um anão bem diferente dele mesmo. Responde que se trata de *Mime*, me mostrando as fontes. Desse jeito, a luz encolhida torna-se água e flui em diversas fontes do cume para os vales da terra, desaparecendo numa fenda da rocha. Segue descendo para uma caverna escura e escuta o rumorejar de uma fonte. Vinda lá de baixo, a voz do anão diz que aqui estão seus poços e que sábio ficará quem desses beber:

Elias desce da pedra, sua figura vai diminuindo ao descer, praticamente um anão, bem diferente dele mesmo. Eu perguntei: “Quem és tu?” “Eu sou *Mime*”, e **eu quero mostrar-lhe as fontes. À luz recolhida torna-se água e flui em diversas fontes do cume para os vales da terra.** Depois disso, desaparece numa fenda da rocha. Eu o sigo descendo para uma caverna escura. Ouço o rumorejar de uma fonte. **Ouço, vinda lá de baixo, a voz do anão: “Aqui estão meus poços, sábio ficará quem deles beber”.**²²⁸

No trecho citado, Jung usa o símbolo da água como expressão direta do movimento enantiodrômico — o processo em que um polo psíquico se transforma em seu oposto e, desse choque, nasce algo novo. Aqui, a água aparece como o resultado da transformação da luz: “À luz recolhida torna-se água”. Esse é o gesto típico da enantiodromia — aquilo que estava no alto (luz, espírito, consciência, altura solar) desce, condensa-se, esfria e transforma-se em substância fluida, vital e subterrânea. O caminho do herói consciente para o inconsciente profundo é figurado exatamente por essa mudança de estado da luz em água.

A água simboliza o retorno ao inconsciente, ao feminino, ao instintivo e ao misterioso — o polo contrário ao mundo solar, masculino e clarificador do início da visão. Quando Elias se reduz a “anão” e torna-se *Mime*, ele incorpora o aspecto subterrâneo, gnomóide, ligado à

²²⁸ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 174-175.

terra, às cavernas e aos elementos hídricos. A transformação do profeta solar em ser pequeno, ctônico, revela a inversão enantiodrômica: a grandeza espiritual torna-se pequenez e a revelação luminosa torna-se segredo subterrâneo. Isso marca a passagem do conhecimento elevado para a sabedoria profunda, que não ilumina de cima, mas nutre de baixo.

A água que corre das fontes do cume para os vales simboliza a internalização da experiência espiritual. A luz não se perde, mas se densifica e irriga o mundo interior, tornando-se energia psíquica acessível, nutridora e transformadora. O psiquiatra descreve a água como portadora de sabedoria ancestral — “sábio ficará quem deles beber” — porque ela representa a assimilação do conteúdo inconsciente após a queda da inflação da consciência. É exatamente o oposto da atitude heroica: em vez de subir ao sol para comandar a luz, agora o sujeito desce às cavernas para beber dessa mesma energia transformada em vida interior.

Jung diz que não consegue chegar até lá embaixo e que falta-lhe coragem. Sai da caverna e fica andando de lá para cá sobre as pedras do pátio. Tudo lhe parece estranho e incompreensível, com solidão e silêncio sepulcral. Afirma que o ar é claro e fresco como na maior altura, transbordando maravilhosamente a luz do sol em volta de si mesmo, envolto por muros. Por conseguinte, vem uma serpente rastejando sobre as pedras. Trata-se da serpente do profeta e vem do submundo para o mundo da superfície. A segue e vê que rasteja na direção do muro. Recebe uma coragem estranha de entrar numa casa pequena no horizonte. Tal serpente se torna pequena e sente que ele também deve se encolher. Os muros erguem-se em imponentes montanhas e ele vê que está embaixo, no chão da cratera, no submundo, diante da casa do profeta. Dela sai o profeta pela porta:

Mas não consigo chegar até embaixo. Falta-me coragem. Saio da caverna e fico andando de cá para lá sobre as pedras do pátio. Tudo me parece estranho e incompreensível. Aqui é tudo solitário e de silêncio sepulcral. **O ar é claro e fresco como na maior altura, em toda parte transbordando maravilhosamente a luz do sol, em volta de mim o grande muro.** Uma serpente vem rastejando sobre as pedras. É a serpente do profeta. Como vem ela do submundo para o mundo da superfície? Sigo-a e vejo que rasteja na direção do muro. Recebo uma coragem estranha: lá está uma casa pequena, com um pórtico, muito pequeno, encravada na rocha. A serpente torna-se infinitamente pequena. Sinto como eu também vou encolhendo. Os muros erguem-se em imponentes montanhas, e eu vejo: eu estou embaixo, no chão da cratera, no submundo, e estou diante da casa do profeta. Ele sai pela porta de sua casa.²²⁹

Esse trecho pode ser compreendido como uma imagem clara da enantiodromia, isto é, do movimento pelo qual uma atitude psíquica levada ao extremo se converte no seu oposto. A

²²⁹ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 175.

impossibilidade inicial de “chegar até embaixo” revela a resistência do complexo do eu à descida e ao confronto com o inconsciente. Em vez disso, o sujeito emerge num espaço de extrema luminosidade, silêncio e isolamento, marcado por ar claro e rarefeito, típico das alturas. Essa atmosfera indica uma posição unilateral da consciência, voltada à elevação, à abstração e ao distanciamento da densidade psíquica. No entanto, essa claridade excessiva não produz sentido, mas estranhamento e vazio, sinalizando que a consciência, ao se manter apenas no polo superior, esgota sua própria vitalidade.

É justamente nesse ponto que a enantiodromia se efetiva por meio do elemento ar, entendido alquimicamente como princípio intermediário, móvel e mediador. O ar elevado, associado ao espírito e à consciência clara, não sustenta o sujeito numa posição estável; ao contrário, sua natureza transitória prepara a inversão. A serpente, surgindo do submundo e atravessando esse espaço aéreo, introduz o vetor descendente que rompe a fixação na altura. À medida que o sujeito “encolhe”, o ar perde seu caráter expansivo e deixa de elevar, tornando-se passagem para a queda. Assim, a elevação espiritual, sustentada pelo ar, converte-se necessariamente em descida, não como fracasso, mas como compensação simbólica: o espírito, após atingir seu limite, conduz o sujeito de volta ao chão do submundo, onde o profeta — imagem do sentido encarnado — pode finalmente ser encontrado.

Além disso, afirma que uma coroa de fogo envolveu de raios a pedra. O medo lhe ataca. Vê a cruz, o descimento da cruz, a lamentação: uma dolorosa visão. Já não suporta mais a visão. Ainda vê uma criança divina levando numa mão direita uma serpente branca e na mão esquerda uma negra. No monte verde, no alto uma cruz de Cristo. Torrentes de sangue descem do cume do monte. Não aguenta mais, a visão se torna insuportável. Vê a cruz e nela Cristo em sua última hora e tormento. Em torno do pé da cruz movimenta-se a serpente negra e em redor dos seus pés se enrosca, fica enfeitiçado e abre seus braços. Também, Salomé se aproxima. A serpente enrola-se ao redor de todo o seu corpo e a aparência dele se transforma em um leão:

Uma coroa de fogo envolveu de raios a pedra. O medo me atacou, o que vejo: o sapato grosseiro do camponês? O pé de um poderoso que esmaga uma cidade inteira? Vejo a cruz, o descimento da cruz, a lamentação — quão dolorosa é esta visão! Não quero mais — vejo a criança divina, na mão direita a serpente branca e na mão esquerda a serpente negra vejo o monte verde, no alto dele a cruz de Cristo, e torrentes de sangue descem do cume do monte — não aguento mais, é insuportável — **vejo a cruz e nela Cristo em sua última hora** e tormento — em torno do pé da cruz movimenta-se a serpente negra — em redor dos meus pés ela se enroscou — eu estou

enfeitado e abro meus braços. Salomé se aproxima. **A serpente enrolou-se ao redor de todo o meu corpo, e minha aparência é a de um leão.**²³⁰

Nesse trecho citado, Jung reúne cruz, fogo e serpente para expressar um dos momentos mais radicais da enantiodromia — o ponto em que opostos absolutizados colidem e a psique é forçada a atravessar uma transformação extrema. Cada símbolo carrega um papel distinto nesse drama psíquico. A cruz aparece como imagem da suspensão entre opostos: vida e morte, espírito e carne, ascensão e queda. Segundo ele, a cruz simboliza o local onde os contrários se encontram de modo insuportável, produzindo dor e ruptura, mas também a possibilidade de integração. Quando vê Cristo em tormento, ele testemunha não uma cena religiosa literal, mas a representação arquetípica do complexo do eu que sofre o colapso da unilateralidade. A cruz é o ponto fixo onde o eu não pode mais fugir — o lugar onde o indivíduo é atravessado pela tensão irreconciliável dos opostos. Nesse sentido, é o centro da enantiodromia, o lugar da morte simbólica do velho deus interior e o portal para o nascimento do novo.

O fogo, que envolve a pedra como uma coroa, simboliza a energia transformadora que consome valores antigos. Em Jung, o fogo é sempre o calor gerado pelo conflito entre luz e sombra; é a combustão interna que queima ilusões, identidades e certezas. O fogo que irradia da pedra — o altar — mostra que o ponto sólido, terreno e imóvel da psique tornou-se incandescente sob a pressão dos opostos. A enantiodromia aqui assume a forma de purificação violenta: aquilo que estava endurecido no sujeito precisa arder para liberar uma nova vida. O fogo que coroa significa que a transformação não vem do complexo do eu, mas de um poder arquetípico que atua sobre ele. As serpentes, branca e negra, representam os dois polos da dupla corrente psíquica que disputa o indivíduo: consciência e inconsciente, luz e sombra, ascensão e queda. O fato de a criança divina segurá-las indica que o “terceiro”, o novo deus, nasce da tensão dos opostos — exatamente o princípio enantiodrômico. Quando a serpente negra sobe ao pé da cruz e depois se enrosca ao redor do próprio psiquiatra, ela simboliza a força do inconsciente que envolve e cinge o complexo do eu, obrigando-o a entrar na zona liminar da metamorfose. A transformação final — Jung com aparência de leão — mostra que a energia serpentina (ctônica) e o símbolo solar (leão) se fundiram, criando uma nova identidade arquetípica: não mais complexo do eu heroico, mas um ser intermediário entre profundidade e potência, sombra e fogo.

²³⁰ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 176.

Jung afirma que seu desejo o levou para cima, para o super claro cuja luz é o contrário do espaço escuro, do pensar prévio. O contra princípio é o amor celestial, a mãe. Tal escuridão que envolve o pensar prévio parece provir do fato de o amor ser vida e agir visíveis. Seu prazer estava no pensar prévio e tinha seu jardim de delícias, cercado de pura escuridão e noite. Para seu prazer, desceu mas para seu amor, subiu. Vê Elias no alto, acima dele. Tal concepção mostra que o pensar prévio está mais perto do amor do que sua pessoa. Antes que subisse para o amor, uma condição precisava ser feita: a luta entre as duas serpentes. Da esquerda representa o dia e da direita a noite. Claro se trata do reino do amor e escuro é o reino do pensar prévio. Tais princípios se separam rigorosamente, são seus inimigos e assumem a forma de serpentes. A figura da serpente significa a natureza demoníaca dos dois princípios:

"Meu desejo" levou-me para cima, para o dia superclaro, cuja luz é o contrário do espaço escuro do pensar prévio. O contra princípio é, como eu acreditava entender, o amor celestial, a mãe. A escuridão que envolve o pensar prévio parece provir do fato de que ele se processa invisivelmente **no interior e nas profundezas**. Mas a claridade do amor parece provir do fato de o amor ser vida e agir visíveis. **Meu prazer estava no pensar prévio e tinha lá seu jardim de delícias, cercado de pura escuridão e noite**. Para meu prazer eu desci, mas para meu amor eu subi. **Vejo Elias no alto, acima de mim: isto mostra que o pensar prévio está mais perto do amor do que eu, a pessoa**. Antes que suba para o amor, uma condição precisa ser satisfeita, que se apresenta como a luta das duas serpentes. À esquerda é dia, à direita é noite. Claro é o reino do amor, escuro é o reino do pensar prévio. **Os dois princípios se separaram rigorosamente, são até mesmo inimigos e assumiram a forma de serpentes. A figura da serpente significa a natureza demoníaca dos dois princípios.**²³¹

Neste trecho, Jung apresenta o amor e o pensar prévio como dois princípios opostos cuja tensão é essencial para o movimento enantiodrômico. Cada um deles representa um polo psíquico: o amor como vida, luz, relação e manifestação, bem como o pensar prévio em relação a profundidade, escuridão, gestação invisível e atividade interior. No entanto, embora opostos, eles pertencem a uma mesma totalidade e se transformam um no outro quando a psique é levada ao limite — precisamente o movimento da enantiodromia.

O pensar prévio é associado ao reino escuro, subterrâneo, onde conteúdos são formados antes de emergirem à consciência. Ele é invisível, noturno, interior, próximo ao inconsciente profundo. Sua “escuridão” não é negativa, mas indica o caráter pré-formado, germinal e ainda indeterminado de seus conteúdos — como uma semente na terra. Aqui, Jung reconhece que o pensar prévio proporciona prazer, uma espécie de deleite secreto, porque

²³¹ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 178.

permite contato com forças criativas que ainda não assumiram forma clara. No entanto, justamente por ser invisível e interior, ele gera distância da vida, do outro e da expressão afetiva.

O amor, ao contrário, é o polo luminoso. Ele é visível, ativo, manifesto, associado ao princípio materno e celestial. O amor não se esconde: ele age no mundo, conecta, revela e produz vida expressa. Assim, o médico psiquiatra o identifica com a claridade do dia, enquanto o pensar prévio é equivalente à noite. Esse contraste é a própria tensão arquetípica entre espírito luminoso e profundidade obscura.

A enantiodromia aparece quando Jung percebe que para ascender ao amor é necessário atravessar a luta das duas serpentes, que representam precisamente esses dois princípios em oposição extrema. A serpente negra (noite, profundezas, pensar prévio) e a serpente branca (dia, amor, vida manifesta) não podem simplesmente ser conciliadas por um desejo consciente; elas precisam colidir, lutar, esgotar suas unilateralidades. A serpente, como símbolo da natureza demoníaca dos princípios opostos, indica que amor e pensar prévio não são ideias abstratas, mas forças vivas, instintivas, primordiais, com capacidade de fascinar, seduzir e dominar a psique.

A enantiodromia se expressa quando esses dois princípios se separam “rigorosamente” e tornam-se inimigos. Somente quando essa separação é reconhecida — e não abafada por harmonizações falsas — a transformação pode ocorrer. O movimento de subida (amor) e de descida (pensar prévio) precisa ser vivido plenamente. Jung admite que desceu para o prazer do pensar prévio, mas para ascender ao amor precisa enfrentar o conflito entre os dois princípios.

Ademais, Jung afirma que a adorável luz foi apagada e o sangue escorreu, ápice do início da Grande Guerra. Mas o “espírito das profundezas” queria que esta guerra fosse entendida como uma divisão na própria natureza de cada pessoa. Após a morte do herói, o impulso de vida não pode imitar mais nada e por isso foi para as profundezas de cada pessoa. Causou uma assustadora divisão entre as forças da profundezas. Assim, o pensar prévio é ser só e o amor é estar junto. Esses dois precisam um do outro, mas mesmo assim se matam mutuamente. As pessoas não sabem que a divisão está dentro delas mesmas, tornam-se desvairadas e empurram a culpa uma para a outra. Se uma metade está sem razão, então cada pessoa da humanidade está pela metade sem razão. Não se vê a divisão em sua alma, pois é a fonte da desgraça externa. Se está irritado contra seu irmão, pensa que está irritado contra seu irmão dentro de ti, isto é, contra aquilo que é semelhante a seu irmão:

Naquela vez a adorável luz foi apagada, e o sangue começou a escorrer. Foi a Grande Guerra. Mas o espírito das profundezas quer que esta guerra seja entendida como uma divisão na própria natureza de cada pessoa. Pois, após a morte do herói, nosso impulso de vida não pôde imitar mais nada e por isso foi para as profundezas de cada pessoa e causou a assustadora divisão entre as forças das profundezas. O pensar prévio é ser só, o amor é ser junto. Os dois precisam um do outro, mas mesmo assim se matam mutuamente. Pelo fato de as pessoas não saberem que a divisão está dentro delas mesmas, tornam-se desvairadas e empurram a culpa uma para a outra. Se uma metade da humanidade está sem razão, então cada pessoa está pela metade sem razão. Mas não vê a divisão em sua alma, que é a fonte da desgraça externa. Se estás irritado contra teu irmão, pensa que estás irritado contra o irmão dentro de ti, isto é, contra aquilo em ti que é semelhante a teu irmão.²³²

Também, o médico psiquiatra indica que o “espírito dessa época” nos condenou à precipitação. Afirmar que não tens mais futuro nem passado, se servires ao “espírito dessa época”. Precisa-se da vida e da eternidade. Nas profundezas se guarda o futuro e o passado, sendo que o futuro é velho e o passado é jovem. Se servem ao “espírito dessa época” e pensam que pode fugir do “espírito das profundezas”. Aliás, a profundidade não demora muito e força para dentro do mistério do Cristo. Faz parte de tal mistério que o ser humano não é salvo pelo herói, mas que você mesmo se torne um Cristo. Tal ideia ensina simbolicamente o exemplo da vida dos santos:

O espírito dessa época condenou-nos à precipitação. Não tens mais futuro nem passado, se servires ao espírito dessa época. Precisamos da vida, da eternidade. Nas profundezas guardamos futuro e passado. O futuro é velho e o passado é jovem. Tu serves ao espírito dessa época e pensas que podes fugir do espírito das profundezas. Mas a profundezas não demora muito e vai forçá-lo para dentro do mistério de Cristo. Faz parte desse mistério que o ser humano não será salvo pelo herói, mas que ele mesmo se torna um Cristo. Isto nos ensina simbolicamente o exemplo da vida dos santos.²³³

A passagem mostra a enantiodromia como o movimento inevitável pelo qual aquilo que foi unilateralmente seguido — aqui, “o espírito dessa época”, marcado pela pressa, pela racionalidade e pela superficialidade — acaba produzindo sua própria inversão. O engajamento cego com o presente imediato dissolve passado e futuro, deixando o indivíduo sem raízes e sem direção. Por isso, Jung afirma que as “profundezas” retornam para compensar essa predominância: ela guarda “futuro e passado”, elementos que dão continuidade e sentido à vida. A profundidade surge como polo oposto ao “espírito da época”; é

²³² JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 178-171.

²³³ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 180.

o retorno das forças atemporais, míticas e religiosas que o racionalismo excluiu, e que acabam irrompendo para restaurar equilíbrio psíquico.

Nesse movimento compensatório, a enantiodromia conduz a uma virada espiritual: o indivíduo é puxado para o “mistério de Cristo”, não como crença dogmática, mas como símbolo do processo de individuação. O texto afirma que não é mais o herói — figura típica do “espírito da época”, ligada ao fazer, ao sucesso e à conquista — quem salva o ser humano. Em vez disso, o indivíduo precisa tornar-se “um Cristo”, ou seja, entrar em contato com o sofrimento, a transformação interior, a relação com o *Self* e a totalidade psíquica. Esta inversão — do herói para o Cristo interior, do exterior para o profundo — representa a essência da enantiodromia: aquilo que é negado retorna como destino, conduzindo a consciência para uma forma mais ampla e integrada de existir.

Jung diz que no fundo há horror de si mesmo, por isso prefere correr a todos os outros do que a si mesmo. Viu a montanha do sacrifício, o sangue escorria em torrentes de seus lados. Quando viu como o orgulho e força enchiam os homens, como brilhava a beleza nos olhos das mulheres quando a Grande Guerra rebentou, soube então que a humanidade estava a caminho do autossacrifício. Assim, o “espírito das profundezas” tomou conta da humanidade e obrigou ela ao autossacrifício. O médico afirma que não debes procurar a culpa aqui ou ali. O “espírito das profundezas” apoderou-se do destino dos homens como se apoderou de seu destino. Este conduz a humanidade através da torrente de sangue para o mistério. Dessa forma, no mistério a própria pessoa torna-se os dois princípios, leão e serpente:

Mas no fundo tens horror de ti mesmo, por isso preferes correr a todos os outros do que a ti mesmo. Eu vi a montanha do sacrifício, e o sangue escorria em torrentes de seus lados. Quando vi como orgulho e força enchiam os homens, como brilhava a beleza nos olhos das mulheres quando a Grande Guerra rebentou, soube então que a humanidade estava a caminho do autossacrifício. O espírito das profundezas tomou conta da humanidade e a obrigou ao autossacrifício. Não procureis a culpa aqui ou ali. O espírito das profundezas apoderou-se do destino dos homens, assim como se apoderou de meu destino. Ele conduz a humanidade através da torrente de sangue para o mistério. No mistério, a própria pessoa torna-se os dois princípios, leão e serpente.²³⁴

O médico suíço descreve que, nas profundezas, o ser humano teme a si mesmo — um “horror de si mesmo” que o leva a fugir de seu próprio inconsciente. Esse afastamento cria unilateralidade: evitamos os impulsos obscuros, o sacrifício, a dor e a responsabilidade pelo próprio destino. Mas, como ele observa ao contemplar o cenário da Grande Guerra, aquilo que é reprimido retorna em escala coletiva. A violência, o orgulho e o entusiasmo destrutivo

²³⁴ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 182-183.

dos povos são sinais de que o “espírito das profundezas” compensou a superfície racional do “espírito da época”, levando a humanidade ao autossacrifício. Esse é o movimento clássico da enantiodromia: o polo negado volta com força avassaladora, transformando o destino individual e coletivo.

No processo simbólico descrito, a torrente de sangue conduz ao “mistério”, que é a experiência interior onde os opostos se enfrentam. A pessoa torna-se “leão e serpente”, duas figuras que representam forças contrárias da psique: coragem e ferocidade de um lado, sabedoria telúrica e engano do outro. A união desses princípios expressa justamente o resultado final da enantiodromia: o confronto dos extremos que a consciência evitou e sua integração numa forma mais total de ser. O psiquiatra suíço mostra que esse retorno inevitável do reprimido — seja dentro do indivíduo ou na história — é o mecanismo que conduz à transformação profunda, ainda que sob formas inicialmente destrutivas.

Jung aponta que, o fato do eu querer, também é ser outro, o que também leva a se tornar um Cristo. Dessa forma, o psiquiatra afirma que ele, também, será transformado em Cristo, devendo suportar tal transformação. Jorra-se o sangue redentor. Indica que através do auto sacrifício, seu prazer será transformado e passará por um princípio mais alto. O amor enxerga, mas o prazer é cego. Tais princípios são um só no símbolo da chama, despem-se da forma humana. Logo, o mistério mostrou-lhe em imagem o que ele deveria viver depois. Não possuía nada daquelas amabilidades que o mistério lhe mostrou, mas teria que adquiri-las todas ainda:

Pelo fato de eu querer também meu ser outro, devo tornar-me um Cristo. Eu serei transformado em Cristo, devo suportá-lo. Assim jorra o sangue redentor. Através do autossacrifício, meu prazer será transformado e passa para um princípio mais alto. O amor enxerga, mas o prazer é cego. Os dois princípios são um só no símbolo da chama. Os princípios despem-se da forma humana. O mistério mostrou-me em imagem o que eu devia viver depois. Eu não possuía nada daquelas amabilidades que o mistério me mostrou, mas teria que adquiri-las.²³⁵

Nesse trecho, Jung relaciona diretamente o processo de enantiodromia à transformação interior simbolizada pela figura de Cristo. Ao dizer que deve “tornar-se um Cristo”, ele indica que a psique exige uma reversão radical: aquilo que antes se orientava pelo prazer cego deve converter-se em amor consciente, um movimento típico do retorno compensatório do oposto reprimido. O auto sacrifício, aqui, não é moral, mas psicológico — consiste em renunciar à unilateralidade e permitir que o outro princípio, o “ser outro”, assuma seu lugar. A chama que une amor e prazer simboliza justamente a síntese dos polos que antes

²³⁵ JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 184-185.

estavam em conflito. No entanto, reconhece que essa integração não é dada; ela precisa ser adquirida e vivida. A imagem visionária antecipa o caminho da enantiodromia: somente atravessando a inversão dolorosa, onde o eu é “despojado” e reconstruído, é que surge uma identidade mais ampla, capaz de unir consciência e profundidade.

Shamdasani mostra que, para Jung, a figura de Cristo deve ser compreendida como um símbolo psíquico dinâmico que participa diretamente do processo de enantiodromia. Em suas análises históricas, ele evidencia que não via Cristo apenas como personagem religioso, mas como imagem arquetípica que representa a passagem inevitável entre polos opostos — sofrimento e redenção, morte e renascimento, luz e sombra — que estruturam a dinâmica profunda da psique. Destaca que, no confronto de Jung com o inconsciente, especialmente em *O Livro Vermelho*, Cristo surge como um emblema desse movimento de inversão e transformação, sinalizando que a modernidade racional, ao suprimir a dimensão simbólica, evoca o retorno poderoso do sagrado interior. Assim, a enantiodromia expressa-se na reemergência de Cristo como símbolo vivo do *Self*: não como dogma, mas como imagem que conduz à unificação dos contrários e ao renascimento psicológico exigido pelo “espírito das profundezas”.²³⁶

Por fim, a ligação entre a profecia de Isaías (apontada no início do capítulo) e a figura de Cristo, no contexto junguiano, está na ideia de renovação psíquica profunda: o surgimento de um novo eixo de sentido capaz de transformar a desolação interior em fertilidade simbólica. As imagens de deserto florescendo, água jorrando em terra seca e olhos cegos que se abrem correspondem, em termos psicológicos, ao processo de inversão restauradora — uma enantiodromia espiritual — em que aquilo que estava estéril, árido ou morto na alma torna-se novamente vivo. Cristo, para Jung, não é apenas uma figura religiosa histórica, mas um arquétipo do *Self*, o símbolo da totalidade que desperta quando o antigo modo de ser colapsa. Assim, a profecia aponta para o mesmo movimento descrito nas visões: a irrupção de um princípio superior que reordena a psique.

Quando Isaías fala de olhos que se abrem, surdos que ouvem e mudos que cantam, ele descreve exatamente aquilo que Carl Gustav Jung vê acontecer quando o *Self* irrompe após a crise: funções psíquicas antes inacessíveis tornam-se vivas e conscientes. A água que brota no deserto corresponde ao renascimento afetivo que sucede ao esvaziamento do complexo do eu, e o caminho sagrado simboliza a nova orientação interior, não mais guiada pelo “espírito da época”, mas pelo “espírito das profundezas”. Portanto, Cristo funciona como a síntese

²³⁶ SHAMDASANI, Sonu. Introdução. In: JUNG, Carl G. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

simbólica dessa passagem: aquele pelo qual a terra seca da alma se torna fértil e pelo qual a personalidade atinge um estado mais íntegro, caminhando por uma via que, mesmo para o “estulto”, isto é, para o complexo do eu limitado, torna-se impossível perder. Em Jung, essa profecia ecoa a experiência do renascimento interior — ponto culminante da enantiodromia.

5 CONCLUSÃO

A física moderna demonstrou que o observador não pode ser excluído do fenômeno observado. Isso significa que a descrição da natureza inclui também o modo como a observamos. Tal fato tem profundas consequências psicológicas.²³⁷

A psique e a matéria são dois aspectos de uma mesma realidade. O fenômeno sincrônico nos sugere um princípio que conecta eventos não por causalidade, mas por significado.²³⁸

A experiência humana, ao longo da história, tem se confrontado com polaridades que desafiam a compreensão imediata: o que é manifesto e o que permanece oculto, o que pertence à razão coletiva e o que emerge das profundezas da psique. Carl Gustav Jung nomeou essas dimensões como *Zeitgeist*, o “espírito do tempo”, e *Geist der Tiefe*, o “espírito das profundezas”, representando os conteúdos conscientes e inconscientes da cultura, respectivamente. Estas polaridades coexistem em tensão dinâmica, revelando que a predominância de um ou outro aspecto depende do grau de atenção e reflexão da consciência, seja individual, seja coletiva. Essa interação entre visível e oculto, luz e sombra, racionalidade e instinto oferece um enquadramento fértil para compreender como o espírito humano se movimenta entre consciência e profundidade, bem como a cultura reflete e molda os processos psíquicos que permeiam o tempo e a história.

À luz das análises desenvolvidas ao longo desta pesquisa, conclui-se que a tensão entre *Zeitgeist* e *Geist der Tiefe* ocupa um lugar central na compreensão junguiana da dinâmica psíquica moderna. A investigação evidenciou que essa relação não se configura como uma oposição excludente, mas como um movimento enantiodrômico de compensação, no qual a unilateralidade da consciência orientada pelo “espírito do tempo” convoca a irrupção do “espírito das profundezas” como necessidade de reequilíbrio e ampliação da experiência psíquica. Tal dinâmica, conforme demonstrado, articula-se intrinsecamente ao conceito junguiano de religião enquanto *religio*, isto é, como vínculo vivo com o *numinoso* e com as fontes simbólicas de sentido. Nesse horizonte, o *Livro Vermelho* revelou-se fundamental ao explicitar, de modo exemplar, como o confronto com o inconsciente pode

²³⁷ JUNG, Carl Gustav; PAULI, Wolfgang. *Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters, 1932–1958*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

²³⁸ JUNG, Carl Gustav; PAULI, Wolfgang. *Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters, 1932–1958*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

operar não apenas como crise, mas como possibilidade de transformação clínica, simbólica e existencial.

Em “*Zeitgeist* através de Jung”, apresenta-se uma análise histórica e conceitual do termo *Zeitgeist*, geralmente traduzido como “espírito do tempo”. O objetivo é situar a noção ao longo das diferentes épocas e evidenciar como Carl Gustav Jung a retoma de modo singular em suas anotações preparatórias para *O Livro Vermelho*. Jung opta deliberadamente por *Zeitgeist* em vez de *Geist der Zeit*, pois lhe interessava enfatizar não apenas o “espírito” que permeia um período, mas a forma como esse espírito se encarna na própria consciência histórica de uma época. O termo, embora amplamente difundido hoje, atravessa tradições diversas — Filosofia, História e Psicologia — e seu significado varia conforme o autor que o emprega. Goethe, por exemplo, utiliza *Zeitgeist* de maneira mais metafísica, aproximando-o de um “espírito absoluto” que atua na formação cultural. Hegel, por sua vez, desloca o termo para o campo da racionalidade histórica, interpretando o *Zeitgeist* como manifestação concreta da lógica do Espírito Absoluto no mundo. Não por acaso, é através de Hegel que o conceito se populariza e adquire o prestígio que conservará na modernidade europeia.

A investigação etimológica do termo revela, porém, que a história de *Zeitgeist* é mais profunda do que a mera formulação filosófica alemã. Diversos estudos filológicos mostram que o conceito se articula a partir de raízes protogermânicas com forte influência de expressões latinas, especialmente *genius saeculi* — literalmente, “gênio do século”. Essa expressão designava o espírito característico de uma era, mas, ao mesmo tempo, mantinha viva a noção romana de *genius*: um espírito protetor que acompanha indivíduos, povos ou tempos. Autores renascentistas e modernos retomaram essa tradição, entre eles Francis Bacon, que utilizou a fórmula *genius illius temporis literarius* para referir-se ao “gênio literário de uma época”, expressão já condensada em *genius litterarius*. Assim, o termo *Zeitgeist*, tal como emergiu nos séculos XVIII e XIX, não é um neologismo isolado, mas herdeiro de uma longa linhagem que combina elementos culturais latinos, germânicos e humanistas.

Essa genealogia, por fim, reforça a pertinência da apropriação junguiana do conceito. O próprio sentido original de *genius* — entendido como princípio interior, força guia, inspiração vital — encontra paralelos profundos nos *daimons* gregos, especialmente no *daimōn* socrático, que simboliza a orientação íntima, os talentos inatos e as escolhas fundamentais da vida. Jung, atento à presença e atuação das forças psíquicas coletivas e individuais, reconhece no *Zeitgeist* uma palavra capaz de carregar simultaneamente dimensões culturais, históricas e arquetípicas. Ao empregá-la em *O Livro Vermelho*, ele a

atualiza para descrever o modo como a consciência moderna estava imersa num “espírito da época” específico e, ao mesmo tempo, tensionada por vozes interiores que emergiam do inconsciente. Assim, *Zeitgeist* torna-se, para Jung, uma chave interpretativa que articula as experiências internas registradas em sua obra com os movimentos mais amplos que atravessavam a cultura europeia do início do século XX.

Em Jung, o *Zeitgeist* designa o espírito dominante de uma época, compreendido como uma atitude psíquica coletiva que orienta valores, modos de pensamento e formas de relação com a realidade. No contexto da modernidade, esse espírito se caracteriza pelo predomínio do racionalismo, do cientificismo e pela orientação ao útil, ao funcional e ao mensurável. Jung não nega o valor histórico e civilizatório desse movimento, reconhecendo sua contribuição para o desenvolvimento da consciência e da ciência. Contudo, critica sua absolutização, na medida em que conduz a uma identificação excessiva do complexo do eu com a consciência racional. Clinicamente, essa atitude manifesta-se na busca compulsiva por controle, previsibilidade e domínio, frequentemente acompanhada pela repressão do simbólico e do irracional. Filosoficamente, o *Zeitgeist* moderno expressa uma ontologia empobrecida, que reduz o real àquilo que pode ser quantificado e instrumentalizado, desconsiderando outras formas de experiência e conhecimento, sobretudo aquelas mediadas pelo símbolo, pelo mito e pela dimensão simbólica da psique.

O “espírito do tempo” ou *Zeitgeist* moderno, conforme analisado por Jung, está profundamente ligado ao projeto da modernidade, marcado por avanços científicos, técnicos e sociais, mas também por um progressivo esvaziamento simbólico da experiência espiritual. Ao privilegiar a razão, a utilidade e o controle, esse espírito desloca os referenciais transcendentais tradicionais e fragiliza a relação da consciência com o inconsciente. Como resposta compensatória a essa unilateralidade, emergem símbolos arquetípicos do inconsciente coletivo, especialmente evidenciados no *Livro Vermelho*, que expressam a busca por sentido diante das rupturas culturais e espirituais do mundo moderno, apontando para um retorno ao simbólico e ao mitológico na espiritualidade contemporânea.

As visões do dilúvio descritas por Jung constituem imagens centrais dessa dinâmica compensatória. O frio extremo, o gelo e a inundação que cobrem os países nórdicos simbolizam a rigidez espiritual da modernidade e a irrupção de conteúdos psíquicos reprimidos. O mar de sangue antecipa simbolicamente a Primeira Guerra Mundial, revelando a emergência da sombra coletiva, enquanto a imagem da árvore sem frutos, cujas folhas congeladas se transformam em remédio, indica que a própria catástrofe contém um potencial de transformação e cura, desde que seja simbolicamente elaborada.

Em um plano mais pessoal, o dilúvio surge quando Jung alcança sucesso, reconhecimento e estabilidade, mas experimenta simultaneamente o colapso de suas identificações com o *Zeitgeist*. A cessação da ambição e o pavor que o acomete anunciam a irrupção do “espírito das profundezas”, ainda incompreendido pela consciência. Essas visões mostram que a crise da modernidade não é apenas histórica ou coletiva, mas também existencial, exigindo uma reorientação da espiritualidade que reconheça o valor dos símbolos, dos mitos e das dimensões arquetípicas como vias de integração psíquica e de sentido.

O racionalismo é compreendido como manifestação específica do *Zeitgeist* moderno, sendo analisado a partir da noção junguiana de alma racionalista, articulada simbolicamente ao arquétipo do *animus*. A razão, a lógica, o discernimento e a busca da verdade objetiva — elementos centrais do *logos* — são interpretados como expressões predominantes do animus na configuração do pensamento moderno. Essa unilateralidade racional encontra sua forma histórica no Iluminismo e exerce profunda influência nas estruturas discursivas, epistemológicas e políticas da modernidade ocidental, promovendo um ideal de conhecimento que privilegia a objetividade, a mensuração e a ordenação sistemática da realidade, em detrimento da dimensão simbólica da psique.

Em *O Livro Vermelho*, Jung reconhece que esteve profundamente identificado com esse “espírito da época”. Ele descreve como concebia a alma humana a partir de um saber erudito, científico e doutrinário, tratando-a como objeto de seu juízo e de seu conhecimento. Contudo, essa posição se inverte radicalmente quando Jung percebe que não é a alma que está submetida ao seu saber, mas que seu juízo e seu saber é que são objetos da alma. O “espírito da época”, orientado pela fé na ciência, exigia explicações em termos de utilidade, valor e lucro simbólico, colocando diante dele “grossos livros” que representavam a totalidade de seu conhecimento. Nessa perspectiva, a alma era entendida como algo dependente da consciência, passível de julgamento, ordenação e domínio racional, o que Jung reconhece posteriormente como um sistema doutrinário morto.

A ruptura ocorre quando Jung percebe que o “espírito do tempo” buscava reconhecer apenas a grandeza e a amplitude do sentido supremo, recusando-se a acolher sua pequenez, sua proximidade com o cotidiano, o simples e o estreito. Essa recusa produz uma imagem de mundo incompleta, pois, como ele afirma, “a imagem do mundo é a metade do mundo”, uma vez que a alma consiste fundamentalmente em imagens. Possuir o mundo apenas como objeto racional equivale a possuir apenas metade dele. Ao chamar sua alma e confessar o cansaço de tê-la buscado fora de si, Jung indica o início de uma reorientação decisiva: o abandono da

unilateralidade racionalista em favor de uma escuta da vida psíquica interior, inaugurando um deslocamento do *animus* inflado para uma relação simbólica mais profunda com a alma.

Também, o *Geist der Tiefe* ou “espírito das profundezas”, revelou-se, ao longo desta pesquisa, como uma dimensão fundamental da psique que se manifesta para além dos limites da consciência racional. Sua expressão por meio de imagens, símbolos, mitos e experiências interiores evidencia que o inconsciente não se apresenta como um conteúdo caótico ou meramente patológico, mas como uma instância portadora de sentido e potencial transformador. Ao confrontar o complexo do eu moderno, excessivamente identificado com o controle e a racionalidade, o “espírito das profundezas” exige uma atitude de humildade e escuta diante daquilo que não pode ser plenamente racionalizado ou dominado. Clinicamente, sua irrupção em sonhos, imagens perturbadoras e experiências liminares indica a necessidade de compensação e integração, apontando para a ampliação da consciência e para a possibilidade de reconfiguração do sentido da experiência psíquica e existencial.

Em “O Chamado do *Geist der Tiefe* em Jung”, a noção de profundidade não se apresenta como um conceito metafísico abstrato ou uma metáfora literária vazia, mas como uma realidade existencial efetivamente vivida. Trata-se de um território da alma que se impõe como experiência concreta, na qual o sujeito é convocado a descer para além das seguranças da consciência ordinária. Essa descida exige coragem para abandonar certezas, humildade diante do desconhecido e disposição para suportar a instabilidade que acompanha todo encontro genuíno com o inconsciente.

Essa profundidade corresponde a um domínio psíquico onde a racionalidade habitual perde sua soberania e onde emergem forças autônomas, dotadas de intenção e sentido próprios. Jung descreve esse espaço como governado pelo *Geist der Tiefe*, o “espírito das profundezas”, em contraste com o *Zeitgeist*, o “espírito da época”. Enquanto este último organiza a vida segundo valores de utilidade, progresso e adaptação externa, o primeiro orienta-se por necessidades interiores, simbólicas e arquetípicas, que transcendem os critérios dominantes de uma determinada cultura histórica.

É nessa interação viva com o “espírito das profundezas” que emergem imagens e símbolos capazes de orientar o desenvolvimento psíquico. Esses símbolos não são produzidos deliberadamente pela vontade consciente, nem podem ser plenamente compreendidos por categorias intelectuais prévias. Eles surgem como respostas espontâneas da psique às exigências do processo de individuação, funcionando como verdadeiros mapas interiores que indicam direções possíveis para a transformação da personalidade.

No confronto com o inconsciente, Jung demonstra que o conhecimento autêntico da alma não se alcança apenas por meio do estudo teórico ou da reflexão racional sistemática. Embora a erudição tenha seu valor, ela se mostra insuficiente quando isolada da experiência viva. O saber psicológico profundo nasce do encontro direto com as imagens interiores, do diálogo contínuo com sonhos, visões e fantasias, e da disposição de permitir que essas manifestações afetem e transformem o próprio sujeito que as investiga.

Nesse sentido, *O Livro Vermelho* configura-se como um monumento singular à descida consciente nas profundezas da psique. Mais do que um registro intelectual, trata-se de uma obra marcada pela participação ativa e simbólica de Jung no mistério de sua própria vida interior. O texto testemunha uma prática em que escrever, imaginar, dialogar e simbolizar tornam-se atos de envolvimento existencial, nos quais o autor se compromete integralmente com aquilo que emerge do inconsciente.

Quando Jung afirma que, para além do “espírito da época”, atua o “espírito das profundezas”, ele indica uma dimensão psíquica que governa não apenas o passado arcaico, mas a própria profundidade do presente. Esse espírito não se submete às modas intelectuais nem às exigências sociais do momento histórico. Ao contrário, ele atravessa o tempo e impõe suas demandas à consciência sempre que esta se afasta excessivamente de suas raízes simbólicas e instintivas.

Jung relata que o “espírito das profundezas” lhe ensinou a considerar o agir e o decidir humanos como profundamente dependentes dos sonhos. Os sonhos deixam de ser vistos como produtos secundários da atividade cerebral ou resíduos do dia, passando a ocupar o lugar de mensagens orientadoras da vida psíquica. Eles indicam direções, corrigem unilateralidades da consciência e revelam sentidos que não poderiam ser alcançados por meio do pensamento lógico.

A linguagem dos sonhos, segundo Jung, não é apreendida pela erudição acadêmica, mas por aquilo que ele chama de “saber do coração”. Trata-se de uma forma de compreensão que integra emoção, imaginação e sensibilidade simbólica. Os sonhos são descritos como as palavras-guia da alma, expressões vivas de uma sabedoria interior que exige escuta atenta, respeito e envolvimento pessoal, e não apenas interpretação técnica.

O psiquiatra reafirma que a escolaridade formal é insuficiente para quem deseja tornar-se um verdadeiro conhecedor da alma humana. Para isso, é necessário “pendurar o diploma” e caminhar pelo mundo com um coração humano, disposto a experimentar a vida em sua totalidade. Somente aquele que atravessa paixões, sofrimentos, contradições e dilemas no próprio corpo pode desenvolver uma compreensão profunda da psique, pois é na

experiência vivida que o “espírito das profundezas” revela, de modo mais autêntico, seus ensinamentos.

Jung afirma que se tornou servo do “espírito das profundezas”, reconhecimento que marca uma inversão radical da posição do complexo do eu frente à vida psíquica. Esse serviço não se dirige a uma instância grandiosa ou idealizada, mas paradoxalmente a uma criança, imagem que condensa fragilidade, espontaneidade e origem. Seu aprendizado, portanto, é atravessado por uma exigência extrema de humildade, precisamente aquilo que lhe faltava enquanto homem identificado com o saber, a autoridade intelectual e o domínio racional. Ao admitir que sua alma era uma criança e que seu Deus habitava essa dimensão infantil da psique, Jung reconhece o caráter nascente, vulnerável e ainda não formado do centro mais profundo de sua vida interior, exigindo cuidado, escuta e entrega, e não controle ou imposição.

Ele relata que, durante seis noites, o “espírito das profundezas” silenciou em seu interior, como se aguardasse uma disposição psíquica mais autêntica. Nesse intervalo, Jung oscilava entre medo, teimosia e repulsa, encontrando-se prisioneiro de suas próprias paixões e resistências. O “espírito das profundezas” lhe ensinou que era necessário resistir à tentação do medo e da dúvida, à semelhança de Cristo diante do demônio, mas não resistir a Deus em nome do que parecia apenas bom, razoável ou aceitável à consciência. Ao reconhecer que suas profundezas estavam repletas de loucura, Jung compreende que a tarefa não era combater ou reprimir esse conteúdo, mas permitir que ele se expressasse simbolicamente. Não deveria resistir ao “espírito das profundezas”, mas dar-lhe voz, acolher suas palavras e sustentar o diálogo, condição indispensável para que a transformação psíquica pudesse ocorrer.

Em Jung não se encontra uma formulação conceitual rigorosa que identifique diretamente o *Zeitgeist* com a consciência e o *Geist der Tiefe* com o inconsciente coletivo, nos moldes de uma metapsicologia sistemática. Essa distinção emerge, sobretudo, no *Livro Vermelho*, em um registro simbólico e experiencial, no qual Jung descreve tensões vividas na própria psique e, ao mesmo tempo, representativas de uma crise espiritual mais ampla da modernidade. A oposição entre o “espírito desta época” e o “espírito das profundezas” não visa estabelecer categorias técnicas, mas expressar dois princípios de orientação psíquica distintos: um voltado para a adaptação ao mundo externo e outro para a escuta da realidade interior.

O *Zeitgeist* manifesta-se como o conjunto de valores, ideais e critérios compartilhados que orientam a consciência coletiva de uma época, privilegiando a razão, a utilidade, o

consenso e a eficácia. Ele opera predominantemente no âmbito do consciente, pois estrutura aquilo que é reconhecido como válido, verdadeiro ou racional em determinado contexto histórico. Já o *Geist der Tiefe* atua fora dessas convenções, comunicando-se por meio de imagens, símbolos e mitos que escapam ao controle do complexo do eu e não se deixam reduzir a explicações racionais. Nesse sentido, embora Jung não utilize explicitamente a linguagem do inconsciente coletivo no *Liber Novus*, o “espírito das profundezas” antecipa funcionalmente essa noção ao dar voz a conteúdos arquetípicos autônomos.

Dessa forma, a relação entre *Zeitgeist* e consciência, assim como entre *Geist der Tiefe* e inconsciente coletivo, deve ser compreendida como uma correspondência simbólica e funcional, e não como uma identidade conceitual direta. O primeiro expressa a atitude consciente dominante de uma época, enquanto o segundo representa a dimensão profunda da psique que compensa e, muitas vezes, confronta essa atitude. A tensão entre ambos constitui um eixo central da psicologia junguiana, pois é justamente no conflito entre adaptação ao “espírito do tempo” e fidelidade às imagens do “espírito das profundezas” que se desdobram tanto as crises culturais quanto os processos de transformação psíquica individual.

Em Jung, o *Zeitgeist* não deve ser compreendido como uma realidade homogênea e unitária, ainda que frequentemente seja nomeado no singular. Trata-se, antes, do espírito dominante de uma época, aquele que exerce maior poder normativo sobre os valores, as formas de pensamento e os critérios de verdade socialmente reconhecidos. Essa dominância, contudo, não elimina a coexistência de outros “espíritos” que disputam sentido no interior de uma mesma *Zeit*. Jung sugere essa pluralidade ao afirmar que o indivíduo criativo, precisamente por não se ajustar plenamente ao consenso vigente, entra inevitavelmente em conflito com o espírito de sua época, tornando-se portador de formas simbólicas que ainda não foram assimiladas pela consciência coletiva.

Assim, em um mesmo contexto histórico, há sempre uma hegemonia simbólica — por exemplo, científica, racionalista ou técnica — acompanhada de tensões com outras orientações espirituais e culturais, como as religiosas, artísticas, míticas ou intuitivas. Essas tensões revelam que o *Zeitgeist* não é um bloco monolítico, mas um campo dinâmico de forças psíquicas e culturais em disputa. As transformações históricas ocorrem justamente quando essas forças marginais ou reprimidas conseguem romper o consenso e impor novas formas de interpretação da realidade, configurando aquilo que passa a ser reconhecido como legítimo, verdadeiro ou significativo.

O mesmo princípio pluralista se aplica, de maneira ainda mais evidente, ao *Geist der Tiefe*. O “espírito das profundezas” não constitui uma unidade indiferenciada, mas

manifesta-se por meio de uma multiplicidade de arquétipos autônomos, cujas dinâmicas podem ser complementares ou conflituosas. Deus, sombra, *anima*, velho sábio e outras figuras arquetípicas não formam um sistema harmonioso dado de antemão, mas um conjunto de potências psíquicas em constante tensão. Desse modo, não há um inconsciente coletivo monolítico, mas uma pluralidade arquetípica que busca expressão histórica e simbólica, tanto nos indivíduos quanto nas culturas, contribuindo para a complexidade e a ambivalência dos processos de mudança psíquica e social.

O *Zeitgeist* é, em sua origem, um fenômeno essencialmente coletivo, pois expressa a configuração dominante da consciência em uma determinada época histórica. Ele se manifesta nos valores compartilhados, nos ideais de verdade, nos critérios de racionalidade e nos modelos socialmente legitimados de sucesso, normalidade e realização. Por meio dessas formas, o “espírito do tempo” orienta tanto as instituições quanto às expectativas individuais, oferecendo padrões de interpretação da realidade que tendem a ser assimilados de modo inconsciente. Assim, o sujeito nasce e se desenvolve já imerso em um campo simbólico que antecede sua experiência pessoal e condiciona sua forma de pensar, sentir e agir.

O *Zeitgeist* torna-se individual, em primeiro lugar, quando o sujeito se identifica inconscientemente com ele. Nesse caso, a adaptação às normas coletivas ocorre de maneira acrítica, e a atitude dominante da época é vivida como se fosse a própria identidade do indivíduo. Jung alerta para o risco desse processo ao afirmar que o maior perigo para o indivíduo é identificar-se com a atitude coletiva, pois tal identificação conduz à perda de autonomia psíquica e à supressão da singularidade. O indivíduo passa a funcionar como simples portador dos valores da época, confundindo conformidade com autenticidade e reduzindo sua vida psíquica à repetição de padrões externos.

Por outro lado, o *Zeitgeist* pode tornar-se individual de modo criativo quando é reconhecido, questionado e relativizado pela consciência. Esse movimento caracteriza o processo de individuação, no qual o sujeito não nega o espírito de sua época, mas deixa de absolutizá-lo. A individuação exige a capacidade de reconhecer o *Zeitgeist* como um condicionamento histórico, abrir-se às vozes do *Geist der Tiefe* e integrar conteúdos simbólicos que escapam ao consenso coletivo. Desse modo, o “espírito do tempo” não desaparece no indivíduo, mas é descentrado, perdendo sua posição de autoridade absoluta e tornando-se apenas um dos polos na dinâmica viva da psique.

O *Zeitgeist* criticado por Jung mantém uma relação direta com o racionalismo e o projeto iluminista, ainda que não se reduza inteiramente a eles. Trata-se de um “espírito do tempo” marcado pela confiança na razão, no método científico, no progresso e na

mensuração objetiva da realidade. Esse *Zeitgeist* privilegia o que é útil, funcional e verificável, tendendo a considerar suspeitas ou irrelevantes as dimensões simbólicas, míticas e imaginais da experiência humana. Jung identifica nessa orientação uma unilateralidade da consciência moderna, expressa na convicção de que a verdade pode ser conhecida exclusivamente pelo intelecto, como ele afirma de modo explícito ao diagnosticar a crise espiritual de sua época.

Historicamente, esse “espírito do tempo” tem suas raízes no Iluminismo, momento em que a razão se afirma como princípio supremo de esclarecimento e emancipação frente à autoridade da tradição e da religião. No entanto, é sobretudo no século XIX que ele se radicaliza, assumindo formas como o positivismo, o materialismo científico e a tecnocracia. Nesse contexto, a psicologia tende a reduzir a psique a processos fisiológicos ou comportamentais, esvaziando sua dimensão simbólica e negligenciando a realidade do inconsciente. Para Jung, essa redução não representa um avanço neutro do conhecimento, mas uma perda de contato com camadas fundamentais da vida psíquica.

Esse *Zeitgeist* não pode ser considerado superado. Embora tenha se transformado, ele permanece ativo sob novas configurações, especialmente no tecnocentrismo contemporâneo, na lógica dos dados, dos algoritmos e da quantificação generalizada da experiência. A tendência a reduzir a psique a informação, desempenho ou funcionamento cerebral revela a continuidade da desvalorização do símbolo e da imaginação. Assim, o diagnóstico junguiano conserva sua atualidade: a crise espiritual da modernidade não foi resolvida, mas deslocada, exigindo ainda hoje uma reabertura ao simbólico e às dimensões arquetípicas como contrapeso à unilateralidade racionalista do “espírito do tempo”.

Já o *Geist der Tiefe* possui, em Jung, um estatuto paradoxal: ele é coletivo em sua origem, mas individual em sua manifestação. Sua dimensão coletiva reside no fato de que ele não nasce da história pessoal do sujeito, nem de sua biografia consciente, mas de camadas profundas da psique que Jung mais tarde conceituará como inconsciente coletivo. O “espírito das profundezas” fala por meio de imagens arquetípicas universais — mitos, figuras divinas, símbolos primordiais — que atravessam culturas e épocas. Nesse sentido, ele não pertence ao indivíduo enquanto complexo do eu, mas a uma dimensão além da individualidade da alma humana, que ultrapassa os limites da experiência subjetiva e histórica imediata.

Entretanto, o *Geist der Tiefe* só se torna psicologicamente real quando encontra uma consciência individual capaz de acolhê-lo. Ele passa a ser individual não porque se particularize em sua essência, mas porque se expressa através da vida psíquica singular de cada sujeito. As imagens arquetípicas emergem sempre revestidas de conteúdos pessoais,

afetos e circunstâncias biográficas específicas, exigindo uma elaboração simbólica que ninguém pode realizar em lugar do indivíduo. Assim, embora o conteúdo seja coletivo, a forma de sua aparição e o modo de sua integração são inevitavelmente individuais.

Esse processo distingue radicalmente o *Geist der Tiefe* do *Zeitgeist*. Enquanto o “espírito do tempo” tende a homogeneizar e nivelar as consciências, o “espírito das profundezas” singulariza, desestabiliza e diferencia. Ele se torna individual quando o sujeito deixa de projetá-lo no exterior — em sistemas religiosos, dogmas ou ideologias — e assume a responsabilidade por sua experiência interior, integrando-a no processo de individuação. O *Geist der Tiefe* não se impõe como norma coletiva, mas como exigência interior, e sua realização não produz conformidade, mas transformação psíquica e ampliação da consciência.

Aliás, a “enantiodromia”, conforme compreendida por Jung, designa o processo pelo qual uma atitude psíquica, quando levada a um grau extremo de unilateralidade, tende a converter-se em seu oposto. Nesse sentido, a predominância do “espírito do tempo”, caracterizada pela identificação excessiva com a racionalidade, o controle e a consciência, provoca a irrupção do “espírito das profundezas” como força compensatória oriunda do inconsciente. Longe de representar um evento patológico em si, esse movimento expressa a tendência autorreguladora da psique, cuja finalidade não é a destruição da consciência, mas sua ampliação e relativização. Clinicamente, a emergência do “espírito das profundezas” pode manifestar-se como crise, sintoma ou experiência liminar, indicando a necessidade de reequilíbrio psíquico e de integração de dimensões simbólicas e imaginais que foram anteriormente negligenciadas.

Em “Enantiodromia: caminho dos opostos por Jung”, compreende-se o conceito de enantiodromia como um movimento psíquico necessário, no qual uma atitude consciente, levada ao extremo, inevitavelmente se converte em seu oposto. É nesse contexto que surge a tensão entre o “espírito da época” e o “espírito das profundezas”, entre superfície e profundidade, entre adaptação externa e verdade interior. Essa dinâmica não é patológica em si, mas constitutiva do processo de transformação psíquica. A tensão dos opostos não visa à destruição de um polo pelo outro, mas à criação de um campo fértil no qual algo novo possa emergir.

A renovação, segundo Jung, não deve ser buscada no mundo exterior, pois ali predominam imagens já vividas, herdadas coletivamente ao longo das eras. Tais imagens — mitos, símbolos religiosos, ideais culturais — são antigas e preciosas, não porque gerem diretamente a vida, mas porque funcionam como espelhos da experiência interior humana.

Elas orientam, refletem e instruem, mas não substituem o trabalho interior. A verdadeira transformação nasce dentro, quando os opostos internos entram em conflito, se chocam e se misturam, dando origem a uma consciência mais ampla e complexa.

Jung insiste que profundidade e superfície precisam misturar-se para que surja uma nova vida, mas essa vida não se origina fora, e sim no interior da psique. Ele utiliza a imagem do deserto que começa a dar frutos, produzindo uma vegetação estranha, para ilustrar esse processo. O sujeito que atravessa tal experiência pode julgar-se louco, pois entra em contato com conteúdos que escapam às normas do espírito da época. No entanto, Jung recorda que, segundo os antigos, existe uma loucura divina, expressão de forças criadoras que ultrapassam os limites da razão ordinária.

Nesse sentido, a vitória do “espírito das profundezas” sobre o “espírito da época” não significa a negação da consciência histórica, mas a restauração do equilíbrio. Nenhum dos dois espíritos é divino em si; o que é divino é a balança que mantém a tensão viva entre ambos. Quem faz apenas uma coisa e abandona a outra torna-se unilateral, e essa unilateralidade é, para Jung, uma forma de doença. Quando a balança perde o prumo, a psique se desorganiza, e o mundo interior se torna fonte de sofrimento e projeções destrutivas.

O “espírito das profundezas” revela um mundo assombroso que se abre no coração humano. Quando ele se apossa da consciência, pode provocar experiências de crueldade psíquica, dor intensa e horror. Por isso, o ser humano teme a descida às profundezas. Jung se pergunta se descer ao inferno não seria o mesmo que tornar-se o próprio inferno. No caminho do deserto interior, não há apenas aridez e solidão, mas também presenças invisíveis, envolventes e perturbadoras, que habitam esse território psíquico desconhecido.

O “espírito das profundezas” exige que Jung desça, afunde-se em si mesmo. Ele relata que sua primeira grande visão foi a de um assassinato traiçoeiro emergindo das profundezas e dirigindo-se contra ele próprio, em analogia aos atentados políticos de sua época. Jung compreende que, por trazer o assassinato dentro de si, foi capaz de pressentir esses acontecimentos históricos; do mesmo modo, por carregar a guerra em seu interior, pôde antecipar a eclosão da guerra externa. A ameaça ao príncipe ou ao herói no mundo exterior revela, simbolicamente, a ameaça ao princípio heroico dentro da psique individual.

Essa lógica aparece também na figura de Siegfried, herói simbólico do espírito alemão. Jung afirma que preferiu matar o herói em si mesmo para poupá-lo de uma corrupção maior, pois desejava continuar vivendo sob um novo princípio divino. A morte do herói não é destruição pura, mas condição para a transformação da imagem de Deus. Assim como Cristo

desce ao reino dos mortos após a crucificação, a consciência deve atravessar o abismo não apenas como ideia, mas como experiência vivida, suportando os horrores que a humanidade inflige a si mesma.

O “espírito das profundezas” conduz à compreensão de que aquilo que parece perda aos olhos do espírito da época é, na verdade, um ganho interior. Perdem-se poderes externos, identificações e certezas, mas ganha-se capacidade psíquica, profundidade e visão interior. Jung descreve sonhos e fantasias em que explora cavernas internas, atravessa águas negras e busca uma pedra vermelha luminosa, símbolo do centro transformador da psique. Nesse processo, surge em sua alma a imagem de Abraxas, figura que une Deus e Satanás, representando uma profunda transformação da imagem de Deus no Ocidente.

O médico psiquiatra compreende que o novo Deus nasce no relativo, na ambiguidade que integra luz e sombra. O amor é o caminho da vida apenas quando inclui seu lado esquerdo e direito, seus opostos complementares. Dessa fusão nasce o Uno, concebido como uma criança na alma humana. A grande guerra, segundo o “espírito das profundezas”, é expressão da divisão interna da humanidade. Como os indivíduos não reconhecem essa cisão em si mesmos, projetam-na no outro e se tornam instrumentos da destruição. Quando a guerra eclode, Jung entende que a humanidade caminha para o autossacrifício: o “espírito das profundezas” toma conta do coletivo e força o ser humano a confrontar, de modo doloroso, o mistério de Cristo e de sua própria totalidade interior.

Na perspectiva junguiana, a afirmação de que Deus habita o *Geist der Tiefe* e se apresenta simbolicamente como criança, enquanto o diabo se associa ao *Zeitgeist* e assume a forma de um adulto, não deve ser entendida de maneira literal ou teológica, mas psicológica e simbólica. Em *O Livro Vermelho*, Deus não aparece como o princípio metafísico estático da tradição dogmática, mas como uma imagem viva da totalidade psíquica em devir. A criança, nesse contexto, representa o novo, o ainda não formado, o potencial que escapa às determinações do espírito da época. Ela simboliza aquilo que ainda não foi capturado pela racionalidade dominante, pela utilidade ou pela moral estabelecida, expressando o caráter criativo, paradoxal e transformador do *Geist der Tiefe*.

O diabo, por sua vez, não corresponde ao mal absoluto, mas à unilateralidade da consciência identificada com o “espírito do tempo”. Como figura “adulta”, ele encarna a fixação, a rigidez e a pretensão de totalidade do complexo do eu ligado ao aspecto racional, que acredita já possuir a verdade, o método correto e a explicação definitiva do real. No *Zeitgeist*, essa atitude adulta manifesta-se como racionalismo inflado, tecnocracia e fé irrestrita no progresso, convertendo a razão em dogma inconsciente. O diabólico, nesse

sentido, não está na razão em si, mas em sua absolutização, quando ela exclui o simbólico, o ambíguo e o irracional, tornando-se incapaz de reconhecer seus próprios limites.

Essa inversão simbólica — Deus como criança no “espírito das profundezas” e o diabo como adulto no “espírito da época” — revela uma crítica central de Jung à modernidade. O que é jovem, frágil e nascente no interior da psique é portador de sentido e renovação, enquanto o que se apresenta como maduro, seguro e plenamente desenvolvido pode tornar-se espiritualmente estéril. A individuação exige que o sujeito proteja a criança divina das pressões niveladoras do *Zeitgeist*, sem demonizar o adulto, mas relativizando sua autoridade. Assim, Deus e diabo não são polos morais fixos, mas imagens psíquicas que expressam a tensão entre criação e fixação, profundidade e superfície, abertura simbólica e fechamento racional, no interior da experiência humana.

Do ponto de vista psicológico, a dinâmica analisada ao longo deste trabalho evidencia sua estreita relação com o processo de individuação, na medida em que o confronto entre consciência e inconsciente constitui uma condição fundamental para a ampliação da personalidade e para a integração da totalidade psíquica. Em um plano mais amplo, Jung oferece uma crítica incisiva ao esvaziamento simbólico característico da modernidade, marcado pela desvalorização das imagens, dos mitos e das experiências religiosas enquanto fontes legítimas de sentido. Nesse contexto, o retorno do reprimido revela-se ambíguo: pode assumir uma forma criativa e transformadora quando há abertura simbólica e capacidade de integração, bem como manifestar-se de modo patológico quando os conteúdos inconscientes irrompem sem mediação, reforçando a importância de uma atitude dialógica entre o “espírito do tempo” e o “espírito das profundezas”.

Em síntese, demonstrou-se que Jung não propõe a supressão do “espírito do tempo”, mas sua relativização por meio de um diálogo necessário com o “espírito das profundezas”. Tal perspectiva evidencia que a ampliação da consciência não se dá pela negação da razão e da ciência, mas pela integração das dimensões simbólicas da psique, tradicionalmente relegadas ao inconsciente. Nesse sentido, a incorporação do “espírito das profundezas” possibilita uma ampliação do sentido da experiência humana e uma reconfiguração da relação do sujeito consigo mesmo e com a cultura. A pesquisa contribui, assim, para a compreensão da crise moderna como um fenômeno não apenas histórico ou social, mas fundamentalmente psíquico e simbólico. Como limites, destaca-se o caráter teórico do estudo, o que abre espaço para investigações futuras que aprofundem essas questões em contextos clínicos, empíricos ou interdisciplinares.

Por fim, observa-se que o *Zeitgeist* e o *Geist der Tiefe* coexistem como potenciais simultâneos, latentes e emergentes, cuja manifestação depende da atenção e da reflexão consciente da humanidade. Assim como a superposição quântica desafia a certeza da realidade observável²³⁹, a cultura oscila entre racionalidade e profundidade, luz e sombra, revelando que a história psíquica coletiva é marcada por potenciais que só se concretizam quando confrontados e integrados. Enfatiza-se que esse entrelaçamento entre ciência, filosofia e psicologia indica que a compreensão do espírito humano, do tempo e das profundezas da psique permanece em aberto, constituindo um campo fértil para investigações futuras acerca das formas pelas quais consciente e inconsciente se interpenetram, moldando a percepção do mundo.

²³⁹ “O físico Wolfgang Pauli se envolveu **intensamente no debate sobre medição, observador e colapso da função de onda**, e via o experimento do “gato de Schrödinger” como um exemplo provocativo — e problemático — dos limites da linguagem clássica aplicada ao mundo quântico. Pauli conecta essas questões ao problema do observador, algo que depois ganha ressonância em seu diálogo com Carl Jung. Para Pauli, o paradoxo do gato expõe a dificuldade de separar rigidamente sujeito e objeto — algo que ele via como um limite tanto da física quanto da racionalidade clássica. Nesse sentido, o “gato de Schrödinger” acaba funcionando, para Pauli, mais como um símbolo do conflito epistemológico do que como um experimento físico propriamente dito — quase um “símbolo alquímico” da física moderna.” JUNG, Carl Gustav; PAULI, Wolfgang. *Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters, 1932–1958*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

REFERÊNCIAS

- ADLER, Alfred. *Understanding Human Nature*. Londres: *Oneworld Publications*, 2009.
- ALMEIDA, André. **Hermenêutica, linguística e pragmática cognitiva**. Estados Unidos: *ebook*, 2023.
- ARISTÓTELES. **Da Alma** (*De Anima*). São Paulo: Editora 34, 2016.
- ARZT, Thomas; STEIN, Murray. **O Livro Vermelho de Jung para nosso tempo**. Petrópolis, Vozes, 2022.
- ÁVILA, Antônio. **Para conhecer a Psicologia da Religião**. São Paulo: Editora Loyola, 2003.
- BARRETO, Heleno. Individuação e imaginação simbólica em C. G. Jung. **REUSP**, São Paulo, n. 144, 2025.
- BELZEN, Jacob. Religião e Ciências Psicológicas. **Rever**, São Paulo, ano 12, 2012.
- BÍBLIA SAGRADA. **Isaías**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BLEULER, Eugen. *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*. Leipzig: *Deuticke*, 1911.
- BOFF, Leonardo. Herege Iluminado. **Planeta**, volume 25, n. 5, 1997.
- CAMURÇA, Marcelo. O Espírito da Nova Era. **Atualidade em Debate**, vol. 43, julho/agosto, 1996.
- CICERO. *De Divinatione*. EUA: *Harvard University Press*, 1923.
- CICERO. *De Natura Deorum*: Livro II. *Ebook*: Edição Latino, p. 30.
- DILTHEY, Wilhelm. *Introduction to the Human Sciences*. New Jersey: *Princeton University Press*, 1989.
- FIRMIANO, Petri. *Le Génie du Siècle*. Paris: *ebook*, 1653.
- FRAAS, Hans-Jurgen. **Compêndio de psicologia da religião**. Leopoldo: Sinodal, 1997.
- FREUD, Sigmund. *The Interpretation of Dreams*. New York: *The Macmillan Company*, 1913.
- ELIADE, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1949.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

- GOETHE, Johann. **Fausto**: uma tragédia – Primeira parte. São Paulo: Editora 34, 2011.
- GOETHE, Johann. **Máximas e Reflexões**. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.
- GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. Ebook: Parábola Editorial: 1999.
- HEGEL, Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HEGEL, Friedrich. **Filosofia da História**. Brasília: Editora UNB, 1999.
- HEGEL, Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Pesquisa Fenomenológica**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994.
- HERDER, Johann. **Ensaio sobre a origem da linguagem**. Lisboa: Antígona, 1987.
- HERDER, Johann. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Berlin: Henricus - Edition Deutsche Klassik GmbH, 1784–1791.
- HESÍODO. **Teogonia**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HESSE, Hermann. *Wer lieben kann, ist glücklich: Über die Liebe*. Alemanha: Editora Suhrkamp Verlag, 1927.
- HOELLER, Stephan. **A Gnose de Jung e os Sete Sermões aos Mortos**. Ebook: Editora Cultrix: 1995.
- HORTEGAS, Mônica. Construção do si-mesmo na hermenêutica de Jung. **Último Andar**, São Paulo, v.15, 2015.
- HORTEGAS, Mônica. **O si-mesmo, Deus e o anima-mundi**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, UFJF, Juiz de Fora, 2016.
- JUNG, Carl Gustav. **A interpretação psicológica dos sonhos**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- JUNG, Carl Gustav. **Aion**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. São Paulo: Editora Vozes, 1987.
- JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- JUNG, Carl Gustav. **Cartas**: 1906–1945 (Volume 1). Petrópolis: Vozes, 2002.
- JUNG, Carl Gustav. **Dois Ensaaios sobre Psicologia Analítica**. Petrópolis: Vozes, 2000.

- JUNG, Carl Gustav. **Estudos alquímicos**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- JUNG, Carl Gustav. ***Mysterium Coniunctionis***. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.
- JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, Carl Gustav. **O homem moderno em busca de uma alma**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- JUNG, Carl Gustav. **Os Arquétipos e o Inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e alquimia**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da Transformação**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNG, Carl Gustav. ***The Psychogenesis of Mental Disease***. Princeton: University Press, 1960.
- JUNG, Carl Gustav. ***The undiscovered Self***. New York: Routledge, 2010.
- JUNG, Carl Gustav. **Tipos Psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, Carl Gustav; PAULI, Wolfgang. ***Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters, 1932–1958***. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- KAMERBEEK JR., J. ***Geschiedenis en problematiek van het begrip ‘tijdgeest’***. Leiden: Forum Letteren, 1964.
- KLOTZ, Christian Adolph. ***Genius Saeculi***. Altenburg: Officina Richteriana, 1760.
- KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro passado**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.
- LOUNDO, Dilip. 2019. Individuação como Filosofia Prática. **Voluntas**, Rio Grande do Sul, vol. 10, n. 2, 2019.
- MIGLIORI, Maurizio. ***Socrate e il daimonion***. Milano: Vita e Pensiero, 2004.
- MORIN, Edgar. ***L’Esprit du temps***. Paris: Grasset Fasquelle, 1962.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Edipro, 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NOÉ, Sidnei. Notas para uma hermenêutica psicológica do mistério. **Numen**, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, 2018.
- NOVALIS, Friedrich. **Pólen**: fragmentos. Lisboa: Assírio & Alvim, 2024.
- OWENS, Lance. *The hermeneutics of vision*. **The Gnostic 3**, Dublin, issue 3, 2010.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Rio Grande do Sul: Editora Sinodal, 2007.
- PAIVA, Geraldo. Psicologia da Religião: natureza, história e pesquisa. **Numen**, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, 2018.
- PAIVA, Geraldo. **Psicologia da Religião**: uma introdução. São Paulo: Editora USP, 2022.
- PALMER, Richard. **Hermenêutica**. *Ebook*: Edições 70, 2006.
- PAULI, Wolfgang; JUNG, Carl Gustav. **Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters, 1932–1958**. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- PIERI, Paolo. **Dicionário Junguiano**. Petrópolis: Vozes, 2022.
- PLATÃO. A República. **Coleção**: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PLATÃO. Fédon. **Coleção**: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PLATÃO. **Phaedrus**. EUA: Harvard University Press, 1914.
- PLOTINO. **Enéadas**. São Paulo: Paulus, 2000.
- PORTELA, Bruno. O conceito de religião no pensamento de Jung. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, volume 10, 2013.
- RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e Ideologias**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. São Paulo: Unesp, 2005.
- SEGAL, Robert. *Jung and Gnosticism*. **Religion**, EUA, volume 17, 1987.
- SHAMDASANI, Sonu. Introdução. In: JUNG, Carl Gustav. **Os Livros Negros**. Petrópolis: Vozes, 2021.
- SHAMDASANI, Sonu. **Jung and the Making of Modern Psychology**. Inglaterra: Cambridge University Press, 2003.
- SILVEIRA, Nise da. **Carl Gustav Jung**: vida e obra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

SOUZA, Felipe. **O Livro Vermelho de Jung**: as polaridades da psique e as concepções de Deus. 2015. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, UFJF, Juiz de Fora: 2015.

SOUZA, Robson. Uma leitura hermenêutica da “tempestade de luz”. **Pesquisa Qualitativa**, Paraná, v. 8, n. 19, 2020.

STEKEL, Wilhelm. *The Interpretation of Dreams*. New York: Liveright Publishing Corp., 1943.

VERGUEIRO, Ana. **Os sonhos telepáticos e precognitivos nas Cartas de Jung**. 2021. Monografia (Graduação em Especialista na Abordagem Junguiana), PUC-SP, São Paulo, 2021.

VON FRANZ, Marie. **Alquimia**: uma introdução ao simbolismo em Jung. São Paulo: Cultrix, 2022.

VON FRANZ, Marie. **O caminho dos sonhos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1992.

XAVIER, Marlon. O conceito de religiosidade em Carl Gustav Jung. **Psico**, Rio Grande do Sul, vol. 37, 2006.

WAGNER, Christiane. *Zeitgeist*, o Espírito do Tempo. **Cultura e Extensão USP**, São Paulo, n. 12, nov. 2014.