

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS / PPCIR
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Theobaldo Tollendal

As Imagens de Deus e Os Livros Negros de Jung

Juiz de Fora

2024

Theobaldo Tollendal

As Imagens de Deus e Os Livros Negros de Jung

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.
Linha de Pesquisa: Psicologia da Religião.

Orientadora: Sônia Regina Corrêa Lages

Juiz de Fora

2024

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

Tollendal, Theobaldo.

As Imagens de Deus e Os Livros Negros de Jung / Theobaldo Tollendal. -- 2024.
129 p.

Orientadora: Sônia Regina Corrêa Lages
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2024.

1. Jung. 2. Os Livros Negros. 3. Imagem de Deus. 4. Imago Dei. 5. Psicologia da Religião. I. Corrêa Lages, Sônia Regina, orient. II. Título.

Theobaldo Tollendal

As Imagens de Deus e Os Livros Negros de Jung

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Linha de Pesquisa: Psicologia da Religião.

Aprovada em 13 de agosto de 2024

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Sônia Regina Corrêa Lages (Orientadora)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Eduardo Gross
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Walter Melo Junior
Universidade Federal de São João del-Rei

Para Michelle, Sofia e Helena, que trazem a certeza de que estou no lugar certo, cumprindo meu destino.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, base fundamental da minha vida.

Agradeço aos meus pais – amor sem fim – que sempre inculcaram em mim a devoção pelo conhecimento.

Ao meu pai José Theobaldo, grande amigo e grande exemplo, sempre em minha memória.

À minha mãe Sonia, companheira sempre presente, minha sustentação e minha incentivadora.

Agradeço à minha esposa Michelle, meu fado, minha sina, minha sorte, amor maior realizado.

Às minhas filhas, Sofia e Helena, que a cada dia me ensinam que o amor pode ser sempre ainda maior!

Aos meus sogros, Lúcia e Márcio, que com sua amizade e ajuda me permitiram chegar até aqui.

À minha tia Maria Eugênia, grande motivadora, sempre me encorajando ir adiante com seu entusiasmo.

Agradeço aos familiares por fazerem parte da minha vida, raízes da minha existência.

Aos amigos, parte da minha história, pela alegria de celebrar a vida em sua companhia.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior do Brasil (CAPES) pelo apoio prestado ao longo do curso.

Aos professores e colegas do PPCIR, pelas trocas e colaborações, espero que nossa convivência continue!

À vida, ao universo e tudo mais, por me permitirem encontrar o meu lugar e vislumbrar um significado nessa bagunça toda.

A multiplicidade dos Deuses corresponde à multiplicidade dos seres humanos.

Inúmeros Deuses aguardam o tornar-se humano.

Inúmeros Deuses foram seres humanos.

O ser humano compartilha da natureza dos Deuses. Ele vem dos Deuses e vai para Deus (Jung, LNe 6, p. 220).

RESUMO

Os Livros Negros foram assim chamados devido à cor dos diários particulares onde Carl Gustav Jung anotou as experiências íntimas que irromperam de seu inconsciente entre 1913 e 1932, através de um auto experimento com um método que ficaria conhecido como Imaginação Ativa. Estas vivências foram por ele consideradas a principal fonte de inspiração para as ideias originais que resultaram em seu desenvolvimento teórico posterior. Pretende-se apresentar uma chave de leitura para Os Livros Negros, além de explorar sua influência na formulação teórica subsequente do autor, especialmente no que se refere à sua compreensão do termo Imagem de Deus e ao seu conceito de Imago Dei. Foi realizada uma pesquisa bibliográfica por meio de uma revisão integrativa de literatura, abrangendo não apenas Os Livros Negros e demais obras autobiográficas, mas também suas obras teóricas e estudos de comentadores especializados. Os principais personagens presentes na obra foram analisados em busca de indícios que apontassem para a ideia contida no conceito de Imago Dei, o que foi encontrado nas passagens com as figuras de Izdubar e Fanes. Os dois personagens aparecem como representações da divindade oriundas do inconsciente de Jung, imagens do Self em um aspecto numinoso.

Palavras-chave: Jung, Os Livros Negros, Imagem de Deus, Imago Dei, Psicologia da Religião.

ABSTRACT

The Black Books were so named due to the color of the private diaries where Carl Gustav Jung wrote the intimate experiences that erupted from his unconscious between 1913 and 1932, through a self-experiment with a method that would become known as Active Imagination. These experiences were considered by him the main source of inspiration for the original ideas resulting in his later theoretical development. The objective is to provide a framework for understanding The Black Books and to explore its influence on the later theoretical developments of the author, particularly concerning his interpretation of the term Image of God and his concept of Imago Dei. A bibliographical research was carried out through an integrative literature review, covering not only The Black Books and other autobiographical works, but also his theoretical works and studies by specialized commentators. The main characters present in the work were analyzed to find evidences that pointed to the idea contained in the concept of Imago Dei, which was found in the passages with the figures of Izdubar and Fanes. Both characters appear as representations of divinity emanating from Jung's unconscious, images of the Self in a numinous aspect.

Keywords: Jung, The Black Books, Image of God, Imago Dei, Psychology of Religion.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

LNe	Os Livros Negros
LVe	O Livro Vermelho
OC	Obras Completas de Carl Gustav Jung

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
1.1 CAMINHOS DA METODOLOGIA.....	14
2 PROGRESSÃO DA VIDA E DAS IDEIAS DE JUNG	20
2.1 CRISE	21
2.2 INFÂNCIA	22
2.3 O CAMINHO DO PENSAMENTO JUNGUIANO	25
2.4 PROTO-IMAGEM	26
2.5 LATÊNCIA RELIGIOSA	28
2.6 A GRANDE MUTAÇÃO	30
2.7 O ÍNICIO DOS LIVROS NEGROS	31
2.8 A ACEITAÇÃO	33
2.9 CONCEITUAÇÕES.....	34
2.10 AS IMAGENS DE DEUS, O NUMINOSO E O SI-MESMO	37
2.11 IMAGO DEI	40
3 DEUS, RELIGIÃO, ALMA	44
3.1 DEUS E AS IMAGENS DE DEUS	51
3.2 RELIGIÃO	53
3.3 A ALMA.....	56
3.4 A ENCARNAÇÃO DE DEUS	58
3.5 BUSCA POR ANALOGIAS PARA SUAS IDEIAS ORIGINAIS	63
4 OS LIVROS NEGROS	65
4.1 A ESCRITA DOS LIVROS NEGROS	65
4.2 CONECTANDO O IRRACIONAL COM O RACIONAL	66
4.3 A IMPORTÂNCIA DOS SÍMBOLOS.....	67
4.4 O MÉTODO.....	67
4.5 A BUSCA PELA ALMA	68
4.6 A LINGUAGEM DA ALMA	69
4.7 A EXPLORAÇÃO DA ALMA.....	70
4.8 A SUPERAÇÃO DO PENSAMENTO E DA INTENCIONALIDADE	71
4.9 FIGURAS DO INCONSCIENTE	75

4.10 O MAL	76
4.11 TOMÁS DE KEMPIS E NIETZSCHE.....	78
4.12 LOUCURA E INCERTEZA	80
4.13 O PASTOR.....	83
4.14 FILÊMOM	84
4.15 A SOMBRA	85
4.16 ABRAXAS	88
4.17 O PLEROMA.....	90
4.18 AUTOSSUPERAÇÃO	95
5 O NASCIMENTO DE DEUS NA ALMA	100
5.1 IZDUBAR	102
5.2 FANES	110
6 CONCLUSÃO	118
7 REFERÊNCIAS.....	124
7.1 OBRAS COMPLETAS DE CARL GUSTAV JUNG.....	126
7.2 OUTRAS OBRAS DE CARL GUSTAV JUNG.....	127

1 INTRODUÇÃO

“*Minha alma, onde estás? Tu me escutas? Eu falo e clamo a ti - estás aqui?*”. Com estas palavras, registradas em 12 de novembro de 1913, Carl Gustav Jung inicia a escrita daquilo que viria a ser a principal fonte de suas ideias originais e de toda sua obra: *Os Livros Negros*. Eles foram assim chamados devido à cor dos diários particulares onde Jung anotou as experiências íntimas que irromperam de seu inconsciente, entre 1913 e 1932, através de um autoexperimento com um método que viria a ser conhecido como *Imaginação Ativa*. Não se tratavam de diários com anotações cotidianas, mas registros das representações de seus estados mentais e reflexões sobre eles, obtidas por meio da exploração dessas imaginações visionárias, e que resultariam naquilo que Jung chamou de “confronto com sua alma”, seu “confronto com o inconsciente”.

O que o presente texto busca indagar é como a experiência da escrita de *Os Livros Negros* impactou no entendimento que Jung tinha da divindade, e a influência disso em sua obra teórica posterior, notadamente no conceito de *Imago Dei*. Pesquisaremos como o conceito de *Imago Dei* se faz presente em *Os Livros Negros*, procurando entender e explicar como os relatos contidos no autoexperimento de exploração do inconsciente empreendido por ele ajudaram a moldar seu pensamento subsequente, baseado nos diversos relatos e personagens presentes nos registros. Apresentaremos o conteúdo e o contexto de escrita de *Os Livros Negros*, seu relacionamento com *O Livro Vermelho*, assim como um panorama da trajetória de Jung até o início de seus relatos. Buscaremos explicar os conceitos relevantes para um bom entendimento do texto, sempre relacionando-os ao nosso tema principal.

Há muito a interseção entre religião e psicologia tem intrigado pensadores, acadêmicos e profissionais da saúde mental. O papel das crenças religiosas e espirituais na formação da identidade individual, na compreensão do sofrimento humano e na busca por significado sempre foi crucial tanto para os indivíduos quanto para as sociedades. Jung foi um renomado psicólogo suíço, fundador da Psicologia Analítica, e dedicou grande parte de sua vida ao estudo das manifestações religiosas e espirituais, não apenas como fenômenos culturais, mas como expressões profundamente enraizadas na psique humana.

Como cientista da religião e psicanalista, esta interseção sempre me interessou, e sempre percebi as ideias de Jung como uma base firme que forneceria estrutura e

vocabulário para empreender favoravelmente esse diálogo entre psicologia e religião numa forma acadêmica. Esta busca por um esteio confiável me levou a buscar uma pós-graduação em Psicologia Analítica e o mestrado na linha de pesquisa em Psicologia da Religião. Com a publicação de *Os Livros Negros* em 2020, evento de impacto extraordinário na comunidade junguiana, encontrei o objeto ideal a partir do qual realizaria meus estudos sobre a relação entre o *Self* e a divindade.

A motivação para esta pesquisa surge da convicção de que a compreensão da religião, sob uma perspectiva psicológica, não apenas enriquece o conhecimento acadêmico, mas também pode oferecer insights clínicos preciosos para o trabalho terapêutico contemporâneo. A psicologia de Jung, em particular, se distingue por sua abordagem inclusiva das experiências religiosas e espirituais como componentes vitais do desenvolvimento psicológico humano. Ao explorar teorias junguianas tais como inconsciente coletivo, os arquétipos e o processo de individuação, é possível reconhecer uma profunda interação entre religião e psicologia, revelando caminhos potenciais para a cura e a transformação pessoal.

A relevância destes estudos não se limita ao âmbito teórico ou clínico isoladamente. Ela se estende à compreensão mais ampla da condição humana, da diversidade cultural e da dinâmica das relações sociais. Ao investigar como Jung articulou suas ideias sobre religião e espiritualidade dentro do quadro da Psicologia Analítica, podemos não apenas iluminar os princípios fundamentais de sua abordagem, mas também contribuir para um entendimento mais profundo da complexidade das experiências religiosas contemporâneas. *Os Livros Negros* aparecem como uma amostra exemplar destas experiências, com uma profundidade em seus relatos que transborda e se cristaliza na obra teórica de Jung ao ser perscrutada posteriormente.

Nesta dissertação, propõe-se uma análise cuidadosa das contribuições de Jung para o campo da Ciência da Religião, focando particularmente na sua concepção de imagens arquetípicas, como a *Imago Dei*, e seu impacto no desenvolvimento da psicoterapia. Exploraremos como Jung utilizou suas experiências para formular teorias que transcendem as fronteiras entre psicologia, religião e cultura, promovendo um diálogo interdisciplinar que pode enriquecer as práticas terapêuticas contemporâneas. Ao longo deste trabalho, será demonstrado como os conceitos junguianos não apenas oferecem uma estrutura analítica para entender as narrativas religiosas individuais, mas também sugerem caminhos para integrar aspectos

fragmentados da psique, promovendo um maior equilíbrio e harmonia psicológica. A pesquisa visa, portanto, não apenas enriquecer o corpo de conhecimento existente, mas também inspirar reflexões críticas sobre o papel da religião na construção do bem-estar humano e na promoção de uma compreensão mais compassiva e inclusiva da diversidade religiosa.

Ainda que não seja novidade um estudo sobre as ideias referentes às diferentes Imagens de Deus e o conceito de *Imago Dei*, dentro da perspectiva junguiana, sua presença dentro das Imaginações Ativas de Jung relatadas em Os Livros Negros ainda não foi pesquisada. Por serem recentes e recém-traduzidos para o português, ainda há pouco material acadêmico disponível sobre os Livros. Os estudos disponíveis sobre as Imaginações Ativas pessoais de Jung concentram-se em O Livro Vermelho (também chamado *Liber Novus*), que está diretamente relacionado a Os Livros Negros (também chamados *Cadernos de Transformação*), como veremos.

Para atingir os objetos da pesquisa a presente dissertação foi dividida em seis capítulos: após esta introdução, no segundo capítulo, elencamos a trajetória da vida e das concepções de Jung, no intuito de demonstrar como os acontecimentos de sua história desaguaram na irrupção dos Livros Negros. No terceiro capítulo analisamos o entendimento de Jung sobre ideias correlatas ao nosso tema, como Deus, religião, alma. No quarto capítulo apresentamos Os Livros Negros e nosso entendimento das passagens que julgamos mais relevantes ao nosso estudo. No quinto capítulo os personagens Izdubar e Fanes são evidenciados como exemplares para compreender a ideia de imagem de Deus sob a óptica junguiana. Por fim, apresentamos nossas conclusões no sexto capítulo.

Esse trabalho foi formulado a partir de uma pesquisa bibliográfica feita através de uma revisão integrativa de literatura, utilizando como fontes primárias Os Livros Negros, O Livro Vermelho, o livro autobiográfico “Memórias, Sonhos, Reflexões”, e a parte pertinente presente nas Obras Completas de Jung. Como fontes secundárias foram utilizados livros e estudos de comentadores especializados, principalmente em O Livro Vermelho, que conta com mais estudos publicados. Autores como Thomas Arzt (2022), Walter Boechat (2015), Lionel Corbett (2021), Edward Edinger (1996), Stephan Hoeller (2022), Aniela Jaffé (2022), Bernardo Nante (2018), Lance Owens (2022), Dariane Pictet (2022), J. Marvin Spiegelman (2022), James Hillman e Sonu Shamdasani (2015).

1.1 CAMINHOS DA METODOLOGIA

As passagens e personagens selecionados neste trabalho são fundamentais, pois oferecem uma visão clara da importância de Os Livros Negros na formação da obra teórica posterior de Carl Gustav Jung. Ao longo desses volumes, encontramos personagens simbólicos como Elias, Salomé, Filêmon, e figuras enigmáticas como Izdubar e Abraxas, cujas interações com Jung ilustram a dinâmica do inconsciente e o processo de individuação, conceitos que ele viria a formalizar em seus escritos mais maduros. Essas figuras, mais do que meros símbolos esotéricos, representam forças arquetípicas que habitam a psique humana e que, ao serem confrontadas, proporcionam autoconhecimento e integração psíquica. Jung não apenas observa essas figuras; ele dialoga com elas, aprende e transforma suas próprias experiências em teorias que moldam a psicologia analítica.

A escolha das passagens e personagens relevantes foi essencial para traçar a continuidade entre as vivências íntimas registradas em Os Livros Negros e o desenvolvimento de suas ideias teóricas. As experiências documentadas nos diários pessoais de Jung revelam o embrião de conceitos fundamentais que mais tarde se tornariam centrais em seu corpo teórico. Por exemplo, as interações de Jung com Filêmon demonstram o encontro direto com o arquétipo do Velho Sábio, uma figura que desempenha um papel importante no processo de Individuação. A sabedoria transmitida por Filêmon nas visões de Jung reflete a integração dos conteúdos inconscientes, uma ideia que seria desenvolvida mais tarde na concepção de como o Self emerge da união dos opostos. Filêmon, como figura arquetípica, surge como um guia, orientando Jung para a compreensão de que o inconsciente não é apenas um depósito de impulsos reprimidos, mas uma fonte de sabedoria e transformação.

A própria alma de Jung aparece como um personagem central, e suas diversas manifestações nos fornecem um dos exemplos mais claros de posterior desdobramento teórico, no caso o conceito de anima. Em Os Livros Negros, a anima pode ser percebida em várias das figuras arquetípicas que Jung encontra ao longo de sua jornada interior, principalmente em personagens como Salomé e outras figuras femininas que aparecem em suas visões. A anima, como o arquétipo do feminino no inconsciente masculino, desempenha um papel fundamental no processo de Individuação, representando a ponte entre o consciente e o inconsciente e facilitando a integração dos aspectos reprimidos ou não desenvolvidos da psique. Em Salomé,

por exemplo, Jung confronta aspectos da anima que evocam sedução, sabedoria e, ao mesmo tempo, perigo, revelando como esse arquétipo pode tanto guiar quanto desafiar o indivíduo no caminho de autodescoberta. A anima não é apenas uma figura simbólica do feminino, mas também uma personificação das emoções, da criatividade e da vida interior que Jung precisou integrar para alcançar a totalidade. As interações com a anima nos Livros Negros mostram como Jung se deparou com as forças emocionais e psíquicas que o impulsionaram a explorar mais profundamente sua psique, permitindo que aspectos fundamentais de sua personalidade, até então desconhecidos ou reprimidos, viessem à tona. Essas figuras da anima refletem a importância do feminino psíquico na busca de equilíbrio e completude, sendo essenciais para o processo de Individuação descrito ao longo de sua obra.

Outro exemplo relevante é a figura de Izdubar, que, inicialmente vista como uma divindade solar poderosa, acaba sendo transformada ao longo das interações de Jung. Esse processo de transformação espelha o conceito de que os arquétipos do inconsciente coletivo podem passar por mortes simbólicas e renascimentos, um fenômeno que Jung relacionaria ao processo de Individuação. O encontro com Izdubar também traz à tona o papel do herói arquetípico e a necessidade de confrontar e integrar o poder do inconsciente para alcançar uma totalidade psíquica. A luta entre a racionalidade científica e as forças irracionais, representada na fragilidade de Izdubar frente à ciência de Jung, prenuncia a tensão entre a consciência e o inconsciente, que ele exploraria mais profundamente em sua teoria da sombra.

Esses personagens e passagens revelam o processo gradual pelo qual Jung foi confrontado com a necessidade de integrar suas experiências visionárias ao seu trabalho teórico. Ao interagir com figuras como Abraxas, que representa a ambiguidade e a união dos opostos, Jung reflete sobre o papel da dualidade na psique e sobre a necessidade de acolher o paradoxo em seu caminho de individuação. Abraxas, sendo uma divindade que transcende o bem e o mal, também dialoga diretamente com o conceito de Jung sobre a tensão dos opostos, um tema que seria explorado mais tarde em *Aion*, onde o símbolo da totalidade psíquica aparece com mais clareza.

Ao apresentar essas passagens, também se evidencia a transição de Jung de uma visão de mundo estritamente científica para uma compreensão mais abrangente, na qual o espiritual e o simbólico se entrelaçam com o psicológico. Isso pode ser visto na passagem sobre o pássaro dourado e a árvore das sete luzes. Esses símbolos de

luz e renascimento nos remetem ao processo de iluminação interior, que Jung identificaria como parte do caminho rumo à individuação. A jornada interna narrada em Os Livros Negros envolve um profundo mergulho no inconsciente, que culmina na criação de uma nova relação com o Self, algo que apenas seria plenamente articulado em suas obras posteriores como, por exemplo, *Psicologia e Alquimia* e *O Eu e o Inconsciente*.

Outro ponto essencial é a importância que Jung dá ao diálogo com o inconsciente, uma prática que desenvolve em Os Livros Negros e que mais tarde passaria a ser conhecida como Imaginação Ativa. As conversas que Jung tem com as figuras arquetípicas ao longo dos volumes revelam o surgimento e esmero desta técnica como uma forma de ele lidar diretamente com os conteúdos inconscientes, em vez de apenas analisá-los à distância. A Imaginação Ativa tornou-se uma ferramenta terapêutica central em sua abordagem, permitindo que os indivíduos não apenas acessassem o inconsciente, mas também dialogassem com ele de maneira construtiva. O desenvolvimento dessa prática pode ser visto em muitas das passagens selecionadas, nas quais Jung envolve-se profundamente com seus próprios fantasmas internos, levando-o a novas compreensões e, eventualmente, à formação de conceitos fundamentais como o Self, o processo de Individuação e os arquétipos.

Portanto, a escolha desses personagens e passagens não é apenas representativa do conteúdo de Os Livros Negros, mas também crucial para ilustrar a continuidade de ideias que Jung desenvolveu ao longo de sua carreira. Cada uma dessas interações com figuras arquetípicas revela como ele construiu uma ponte entre suas experiências visionárias e suas formulações teóricas. Esses encontros proporcionam um vislumbre de como Jung transmutou seus próprios processos psicológicos em teorias que teriam impacto profundo na psicologia moderna.

Em última análise, as passagens escolhidas também servem para destacar o modelo oferecido por Jung para a própria busca de Individuação: um caminho que envolve o confronto direto com as forças do inconsciente, a integração de opostos e a aceitação do paradoxo da existência. Ao trazer essas figuras arquetípicas à luz, vemos como a jornada de Jung nos Livros Negros é, ao mesmo tempo, uma viagem pessoal e uma contribuição universal, que oferece aos leitores uma forma de explorar e integrar seus próprios mundos interiores. A seleção dessas passagens e personagens é, portanto, essencial para demonstrar a forma como Os Livros Negros

fornece a base para as reflexões teóricas posteriores de Jung, bem como para mostrar como suas visões íntimas e transformadoras influenciaram suas ideias sobre a psique e a natureza humana.

Os personagens Izdubar e Fanes foram escolhidos para destaque nesta dissertação por representarem dois momentos críticos no desenvolvimento do pensamento de Jung nos Livros Negros. Izdubar simboliza uma crise profunda, enquanto Fanes encarna a apoteose do trabalho de Jung, marcando o nascimento de uma nova consciência. Esses dois personagens não apenas moldam a narrativa de transformação psíquica, mas também ilustram os conceitos fundamentais que Jung mais tarde desenvolveu em sua teoria psicológica, como o processo de Individuação, a integração dos opostos e o confronto com o inconsciente.

Izdubar aparece em um momento crucial de crise para Jung, representando o colapso de suas convicções anteriores e o embate com uma força psíquica avassaladora. No início de sua interação com Izdubar, Jung se depara com uma figura que encarna o poder arquetípico do herói solar, forte e imponente, mas que, ao entrar em contato com a ciência e a racionalidade modernas representadas por Jung, se vê paralisada. Esse encontro reflete a própria crise de Jung com o mundo moderno, onde a racionalidade, a ciência e o materialismo enfraqueceram os aspectos simbólicos e mitológicos da psique humana. Izdubar, inicialmente, é incapaz de suportar a verdade da ciência, tornando-se vulnerável e, eventualmente, fragmentado.

No entanto, essa crise não é apenas de destruição, ela prepara o terreno para a resolução e transformação. O momento de fraqueza e colapso de Izdubar oferece a Jung uma oportunidade de integrá-lo de maneira simbólica, demonstrando como o confronto com os aspectos mitológicos e inconscientes pode ser ressignificado e curado. Ao reduzir Izdubar ao tamanho de um ovo e carregá-lo até uma nova fase de vida, Jung simbolicamente transforma uma divindade solar arcaica em um novo nascimento. Izdubar se torna um ponto de inflexão na jornada de Jung, onde o processo de Individuação começa a tomar forma de maneira mais clara, mostrando que a crise não é o fim, mas uma passagem para a integração e evolução psíquica. A partir de Izdubar, Jung aprende que mesmo os aspectos aparentemente irreconciliáveis da psique – como o confronto entre a ciência e o mito – podem ser integrados, dando lugar a novas formas de entendimento e vida interior.

Se Izdubar representa o colapso e a necessidade de renovação, Fanes, por outro lado, simboliza a apoteose do trabalho de Jung em Os Livros Negros. Fanes é a figura

do renascimento e da iluminação, marcando o nascimento de uma nova consciência, o ponto culminante da jornada de transformação psíquica. Na mitologia órfica, Fanes é o deus primordial da luz e da criação, e sua aparição nos Livros Negros está profundamente alinhada com a experiência de Jung de um novo começo, uma expansão da consciência que vai além do indivíduo.

Fanes encarna o ideal de integração total, uma síntese do consciente e do inconsciente, onde o indivíduo não está mais fragmentado, mas unificado. Em sua representação, Fanes brilha com luz, simbolizando a iluminação que vem após o longo e árduo processo de confrontação com o inconsciente. Esse momento é a culminação do processo de Individuação, onde a nova consciência nasce não apenas como um reflexo da psique individual, mas também como uma conexão profunda com o todo. A figura de Fanes ilustra o estado final de integração, em que o Self é plenamente manifestado e a vida interior se alinha com a totalidade cósmica. Fanes é a imagem de um ser que transcende as limitações do ego e se torna uma ponte entre o divino e o humano, entre o inconsciente e o consciente.

Esse nascimento de uma nova consciência, representado por Fanes, não é apenas o fechamento de um ciclo, mas o início de uma nova forma de existência. Fanes, como deus criador, reflete a nova capacidade do indivíduo de criar e recriar a si mesmo e o mundo ao seu redor, integrando os opostos e abraçando o paradoxo inerente à vida psíquica. O surgimento de Fanes na narrativa de Jung não é apenas uma resolução pessoal, mas uma transformação universal, mostrando que o trabalho interior de Individuação tem um impacto tanto no indivíduo quanto no coletivo. Fanes simboliza o ideal de um ser humano plenamente consciente, capaz de navegar tanto as esferas terrestres quanto celestiais, e de encontrar sentido e beleza no caos da existência.

A escolha de Izdubar e Fanes como personagens centrais desta dissertação é, portanto, essencial para demonstrar os dois polos do processo de transformação psicológica descrito por Jung nos Livros Negros. Izdubar representa a crise inicial, o colapso das antigas estruturas psíquicas e o confronto com as limitações do pensamento racional. Ele é o símbolo da resistência e da vulnerabilidade do ego diante das forças inconscientes que o desafiam. Fanes, por sua vez, é a resposta final a essa crise, a manifestação da nova consciência que surge após a integração dos opostos e a transformação da alma. Se Izdubar é o caos, Fanes é a ordem que surge

dele, mas não uma ordem estática, mas uma ordem viva, que continua a se expandir e evoluir.

Esses dois personagens mostram que a jornada de individuação é feita de crises e resoluções, de destruição e renascimento. Através de Izdubar, Jung enfrenta o terror do colapso psíquico e a necessidade de transformação. Com Fanes, ele atinge a apoteose, o estado final de iluminação e unificação da psique. Juntos, Izdubar e Fanes representam os extremos da jornada interior que Jung documenta em Os Livros Negros, fornecendo uma estrutura simbólica para o processo de cura e crescimento espiritual que ele mais tarde descreveria em sua obra teórica.

Portanto, destacar esses dois personagens neste trabalho não apenas reflete a importância deles dentro da narrativa dos Livros Negros, mas também sublinha como eles encapsulam o caminho do confronto com o inconsciente. O percurso que Jung realiza, desde o colapso de Izdubar até o surgimento de Fanes, revela a profundidade e a complexidade do processo de Individuação, onde o caos e a escuridão são transformados em luz e ordem. É por meio dessas figuras que podemos perceber o desenvolvimento de conceitos centrais à psicologia analítica e entender como o trabalho de Jung em Os Livros Negros é tanto uma jornada pessoal quanto um modelo para o crescimento psíquico universal.

2 PROGRESSÃO DA VIDA E DAS IDEIAS DE JUNG

Em 1909, Jung demite-se de seu cargo de médico sênior na Clínica Burghölzli para se dedicar ao seu consultório e aos seus interesses de pesquisa, que passaram a salientar a mitologia, o folclore e a religião, chegando a reunir uma grande biblioteca com obras acadêmicas sobre estes temas. Estas pesquisas culminariam no livro *Transformações e símbolos da libido* – publicado em dois fascículos, em 1911 e 1912 – e marcaram um retorno às suas raízes intelectuais e às suas preocupações culturais e religiosas. As recém-fundadas disciplinas de religião comparada e etnopsicologia estavam em voga, e uma nova perspectiva à visão cristã de mundo era oferecida por obras como *Sacred Books of the East*, de Max Müller, série de cinquenta volumes que Jung possui completa (Shamdasani, LNe 1, p. 13).

Em *Transformações e símbolos da libido*, inspirado, entre outros, por William James, Jung contrasta o pensamento dirigido (ou pensamento linguístico), verbal e lógico, com o pensamento fantástico, passivo, associativo e imagético; com o primeiro sendo representado pela ciência e o segundo pela mitologia (OC 5, § 17). O livro é um estudo sobre o pensamento fantástico e a continuação de temas mitológicos nos sonhos e fantasias contemporâneos. Sintetizando teorias sobre hereditariedade, memória e inconsciente, Jung propôs uma camada filogenética ainda presente em todos, formada por imagens mitológicas, com os mitos sendo entendidos como símbolos da libido. Submetendo diversos mitos à interpretação psicanalítica, usando o método comparativo da antropologia (método mais tarde nomeado como “amplificação”), Jung propôs a existência de mitos típicos, análogos a um desenvolvimento etnopsicológico dos complexos. Isto seria anunciado como o marco de descoberta do *Inconsciente Coletivo*, ainda que a nomeação do conceito só viesse mais tarde (OC 18/2, § 1131).

O estudo do mito revelara a Jung a sua carência de mitos. Então, ele se pôs a conhecer seu mito, sua “equação pessoal”. Vemos assim que a autoexperimentação que ele empreendeu pela exploração de seu próprio pensamento fantástico foi, em parte, uma resposta direta a perguntas teóricas levantadas pela pesquisa que culminou em *Transformações e símbolos da libido* (Shamdasani, LNe 1, p. 15).

A escrita de Os Livros Negros se enquadra neste contexto de busca por um caminho próprio, que era a marca deste momento vivido por Jung.

2.1 CRISE

Em 1913, então com 38 anos, Jung parecia estar em um momento de plenitude em sua vida, já estabelecido como um dos principais nomes da saúde mental na Europa – presidente da Associação Psicanalítica Internacional – mas ainda assim algo o perturbava. Ele havia conquistado todos os objetivos que anunciam uma vida bem sucedida, como riqueza, saber, fama. Ao contrário do que se poderia presumir, não alcançou um estado de bem-estar, mas ao invés disso foi acometido por um pavor inesperado (LVe, p. 116).

Uma inquietação o acometia, apesar da vida exterior aparentemente tranquila. Sonhos relevantes aconteceram em 1912, que Jung não entendeu, mas que o fizeram perceber as insuficiências das interpretações oníricas freudianas. As técnicas que ele conhecia não eram capazes de trazer compreensão a estas experiências, que configuravam uma intensa atividade do inconsciente. Tudo que lhe restou foi apenas esperar e observar estas fantasias (Jung, 2014, p. 80).

Mais tarde, comentou que um destes sonhos “foi o início de uma convicção de que o inconsciente não consistia apenas de material inerte, mas havia nele algo vivo” (Jung, 2014, p. 80). Tais sonhos o impressionavam, trazendo uma pressão interna que fazia com que ele se preocupasse com a possibilidade de estar acometido de alguma grave perturbação psíquica. Em busca de respostas, lembrou toda sua vida em pormenores, principalmente suas lembranças de infância, procurando em seu passado por algo que pudesse ser identificado como a causa desta perturbações. Mas foi uma busca infrutífera, e a falta de resultados fez com que ele se sujeitasse conscientemente aos impulsos do inconsciente (Jung, 2006, p. 188).

Ao comentar sobre o papel de alguns sonhos marcantes na vida de Jung, Aniela Jaffé (2022) escreveu sobre sua impressionabilidade, destacando que ele possuía extrema sensibilidade aos processos psíquicos e às manifestações do inconsciente. Não só isso, como também o fato de observar com atenção dedicada os detalhes da natureza e dos homens que o rodeavam, faziam de Jung alguém que percebia a riqueza de tais experiências e as relações de sentido que advinham destas interações entre o além e o aquém. Ainda que fatos incomuns como premonições e sonhos proféticos acontecessem em sua vida, não eram habituais e eram sempre recebidos com admiração e respeito (Jaffé, 2022, p. 18).

Os acontecimentos do início da vida de Jung já prefiguravam o caminho que o pensador percorreria ao longo de sua trajetória.

2.2 INFÂNCIA

A partir desses sonhos, Jung começou a analisar suas lembranças de infância (Shamdasani, LNe 1, p. 17). Ser filho de um pastor luterano de visão dogmática – de quem ele cedo já discordava, pois achava que o pai não ousava entender Deus a fundo (Jung, 2006, p. 7) – fez com que a palavra *Pai* para Jung significasse integridade de caráter, mas também fraqueza (Jung, 2006, p. 33), o que ajuda a compreender sua insatisfação com a religião institucionalizada e sua busca por outras respostas. Sua mãe, por outro lado, “tinha o dom para coisas ‘extrassensoriais’, além de interessar-se por elas” (Jaffé, 2022, p. 18). A saúde frágil de sua mãe também foi marcante, uma hospitalização prolongada em 1878 fez com que eles se separassem por vários meses, o que resultou numa associação entre as palavras *feminino* e *desconfiança*. Mas mais tarde, entretanto, essa impressão inicial foi reconsiderada (Jung, 2006, p. 32), ainda que ecos que nos remetem a isso possam ser encontrados nos primeiros contatos com sua alma, como veremos.

Jung nasceu em Kesswill, na Suíça, no ano de 1875. Considerava que sua infância tinha um caráter de eternidade (Jung, 2006, p. 45) e, desde tenra idade, já prefigurariam sinais que viriam a se relacionar com fatos marcantes de sua vida: uma empregada que representaria a quintessência do feminino, insólita e ao mesmo tempo conhecida, que mais tarde se tornaria um dos aspectos de sua *anima* (Jung, 2006, p. 32); uma desconfiança precoce quanto ao Senhor Jesus (Jung, 2006, p. 35); um homenzinho esculpido em madeira e adornado, guardado em segredo junto com uma pedra também por ele enfeitada, a quem recorria quanto necessitava de segurança (Jung, 2006, p. 45).

A criação do homenzinho de madeira e seu significado íntimo é detalhadamente descrito por Jung em suas memórias, o que é uma grande demonstração da importância de suas vivências subjetivas em seu desenvolvimento psicológico. Ele descreve uma época em que sua divisão interior e insegurança o levaram a um empreendimento incompreensível. Utilizou um estojo de guardar canetas com uma pequena fechadura, que era comum entre os alunos da escola primária. Dentro desse estojo havia uma régua, em cuja extremidade esculpiu um homenzinho de cerca de

seis centímetros de comprimento, vestido com fraque, cartola e sapatos lustrosos. O homenzinho foi pintado com tinta preta, destacado da régua e colocado no estojo, onde Jung preparou um pequeno leito para ele, além de um casaquinho feito de retalho de lã para a figura. Ao lado do homenzinho, ele colocou um seixo do Reno, polido, alongado e escuro, que pintou de várias cores com aquarela, de maneira que a parte inferior e a parte superior ficassem separadas. Ele guardou esse seixo no bolso de suas calças por muito tempo, considerando-o a pedra do homenzinho. Tudo isso constituía um grande segredo, um enigma não compreendido totalmente. Levando o estojo às escondidas para o sótão – lugar proibido para brincar devido ao assoalho carcomido que não oferecia segurança – escondeu o estojo em uma viga. Era uma grande satisfação para ele pensar que ninguém o veria ali, sabia que ninguém poderia encontrar, descobrir ou destruir seu segredo. Com isso, sentia-se seguro e a dolorosa sensação de divisão interna desaparecia. Em todas as situações difíceis, quando cometia erros, quando sua sensibilidade era ferida, ou quando a irascibilidade de seu pai e a saúde precária de sua mãe o oprimiam, ele pensava no seu homenzinho cuidadosamente deitado e coberto, ao lado de sua pedra polida e caprichosamente pintada (Jung, 2006, p. 45).

Jung relata seu primeiro trauma consciente, ao ver um presumido jesuíta (na verdade um padre católico), que parecia disfarçado com um chapéu de abas largas e longa veste negra, descendo da floresta na rua de sua casa. É uma lembrança que prefigura o sempre presente pensamento crítico de Jung em relação às religiões instituídas. A figura do jesuíta lançou uma sombra sobre a doutrina cristã que lhe fora ensinada, fazendo com que essa doutrina, por vezes, parecesse uma solenidade mascarada, semelhante a um cortejo fúnebre. Embora as pessoas envolvidas assumissem uma expressão séria ou triste, ele tinha a impressão de que secretamente riam, sem demonstrar qualquer sinal de aflição. Para ele, o “Senhor Jesus” se apresentava, de maneira inexplicável, como um tipo de deus dos mortos e protetor, que expulsava os demônios da noite, mas era ao mesmo tempo temível, pois sua imagem era a de um cadáver sangrento e sacrificado. O amor e a bondade de Jesus, constantemente exaltados, pareciam-lhe suspeitos, já que aqueles que falavam do “Bom Senhor Jesus” – os colegas de seu pai e seus oito tios, todos pastores – eram principalmente homens de fraque negro e sapatos reluzentes, sempre lembrando enterros. Essas figuras infundiram em Jung uma sensação de angústia durante muitos anos, sem mencionar os padres católicos que apareciam

ocasionalmente e lhe traziam à mente a figura do jesuíta que tanto o aterrorizara. Esses jesuítas também causaram temor e irritação ao seu pai. Nos anos que se seguiram, até a sua crisma, se esforçou arduamente para estabelecer, apesar de tudo, uma relação positiva com Cristo, conforme era esperado dele. No entanto, não conseguia superar a sua desconfiança secreta (Jung, 2006, p. 35).

Um marco em sua infância foi seu primeiro sonho recordado, quando tinha três ou quatro anos: uma cripta subterrânea, numa cova sombria na campina do presbitério, com um trono real onde assentava um falo gigantesco encimado por um olho único. A voz de sua mãe o avisava que tratava-se do devorador de homens (*Menschenfresser* no original em alemão, que seria melhor traduzido por *canibal*). Este sonho o preocupou por anos, assim como a relação que o assombrava, entre o falo ritual, o jesuíta e o sombrio Senhor Jesus, associados a um deus subterrâneo (Jung, 2006, p. 36). Esse sonho, incrivelmente precoce, foi entendido como uma iniciação nos mistérios da Terra, e ali Jung principiou inconscientemente sua vida espiritual. Somente cinquenta anos mais tarde ele se depararia com comentários sobre ritos religiosos acerca do simbolismo da antropofagia na comunhão, o que o surpreenderia e o faria indagar sobre a precocidade de suas ideias, fazendo com que ele refletisse sobre as origens de tais ideias (Jung, 2006, p. 38).

Jung mantinha divagações existenciais desde muito jovem, como no famoso questionamento, quando ainda era criança, sentando sobre uma pedra, sem saber se *ele é a pedra ou se a pedra é ele* (Jung, 2006, p. 44). São notáveis os pontos de contato entre estes relatos, aqueles registrados em *Os Livros Negros* e o desenvolvimento teórico posterior.

O que falava em mim nesse tempo? Quem propunha as questões supremas? Quem reunia o alto e o baixo, estabelecendo a base de tudo o que preencheria a segunda metade da minha vida de tempestades apaixonadas? Quem perturbava a tranquilidade e a inocência com esse pesado pressentimento da vida humana, a mais madura? Quem, senão o hóspede estrangeiro, vindo do alto e do baixo? (Jung, 2006, p. 38).

Também percebemos a intensa atividade e criatividade da vida interna de Jung desde muito cedo em sua vida, o que fica patente em sua descrição de suas duas personalidades distintas que conviviam: uma mais nova, insegura e cotidiana; e outra velha, sábia e vivida. Profundamente perturbado, ele se deu conta de que, na verdade, existiam duas pessoas distintas dentro de si: uma delas era o estudante que não conseguia entender matemática e se destacava por sua falta de segurança; a outra

era uma figura de grande importância e autoridade, com quem ninguém ousaria brincar, mais poderoso e influente do que um industrial. Esse outro lado era um ancião do século XVIII, que usava sapatos com fivelas e uma peruca branca, e se deslocava em uma caleça com grandes rodas traseiras côncavas, entre as quais o assento do cocheiro era suspenso por molas e correias de couro (Jung, 2006, p. 56).

Todos os acontecimentos de sua infância já prenunciavam os temas e preocupações que Jung desenvolveria ao longo de sua vida. Um, em especial, ocorrido em 1887, se destaca por suas imagens fortes e significativas. Um sonho, que resulta numa libertação do Deus de seu pai e marca o início de uma longa trajetória de busca pelo divino. Aos 12 anos, no início da puberdade, ele se via atormentado por pensamentos pecaminosos, como muitos jovens dessa idade. Um desses pensamentos lhe parecia particularmente grave e inaceitável. Em um momento de desespero, ele clamou: “Meu Senhor, sabendo que não vou resistir por muito tempo e que acabarei cometendo esse pecado imperdoável, por que não vem me socorrer?” Nesse instante, percebeu que sua coragem estava sendo posta à prova. Então permitiu que seu pensamento se desenvolvesse plenamente. Diante de seus olhos, surgiu a visão de uma imponente catedral sob um céu azul, com Deus sentado em seu trono dourado, muito acima de tudo. De repente, um enorme excremento começou a cair debaixo do trono, despedaçando o teto novo e colorido da catedral. Esse episódio ficou gravado de forma indelével em sua memória. Jung sentiu uma felicidade indescritível, pois havia enfrentado a experiência que seu pai temia. Sua visão desafiou os dogmas da religião de seu pai, debatendo-os de uma maneira que ele nunca imaginara possível (Jung, 2006, p. 8). Este sonho é como um marco, e percebemos sua influência na vida e no desenvolvimento do pensamento de Jung.

2.3 O CAMINHO DO PENSAMENTO JUNGUIANO

Em sua dissertação, João Bezinelli (2007) nos traz a trajetória da formação do conceito junguiano de Imago Dei, desde as ideias embrionárias, proferidas nas palestras da Sociedade Estudantil da Zofingia, em 1896, até a publicação do livro *Transformações e Símbolos da Libido*, em 1911/12. Ele apresenta como as principais características deste período o desenvolvimento dos conceitos de *Inconsciente* e *Libido*, com a dinâmica construtiva da libido através dos símbolos religiosos já apontando para a necessidade epistemológica do conceito de *Self*, com a Imago Dei

como sua representação na psique (Bezinelli, 2007, p. 6). Defende que o conceito se estruturou gradativamente, sofreu grandes alterações ao longo do tempo, possibilitando assim diferentes leituras em diferentes momentos, mas sempre mantendo uma ambiguidade intrínseca, intencional e necessária (Bezinelli, 2007, p. 11).

Bezinelli apoiou-se em importantes estudos, além das Obras Completas: *Del Mito a la Religión*, de 1955, do padre Franciscano Raymond Hostie, que manteve frequentes conversas com o próprio Jung. Foi o primeiro trabalho a abordar a Psicologia Analítica em relação à religião; a pesquisa *Imago Dei – Um estudo da Psicologia da Religião de C. G. Jung*, de James Heisig, publicada em 1979, que analisou principalmente as falhas epistemológicas e metodológicas da obra junguiana sobre o assunto. Também de Heisig, uma abrangente pesquisa bibliográfica publicada em 1973 na *Spring* – revista anual de psicologia arquetípica e pensamento junguiano – que caracterizou como caótico o estado das relações acadêmicas entre a psicologia junguiana e a teologia; e o livro de Edward Edinger (1996b), *The New God-Image*, de 1996, que faz uma interpretação do desenvolvimento do conceito de Imagem de Deus através de cartas selecionadas da correspondência publicada de Jung. Bezinelli ainda recorreu a textos importantes que não constam nas Obras Completas, como as palestras de Zofingia; o artigo *The significance of the father in the destiny of the individual*, de 1908; *Psychology of the unconscious*, de 1912 (Bezinelli, 2007, p. 11-16). O estudo destas obras permitiu ao autor dividir a formação do conceito em três períodos distintos: Proto-imagem, latência religiosa e a grande mutação, apresentados nos próximos tópicos.

2.4 PROTO-IMAGEM

Fase constituída pelas *Zofingia Lectures*, formada pelas palestras pronunciadas na fraternidade estudantil da Zofingia, composta por estudantes de medicina, teologia e filosofia da Universidade da Basileia. Nesta época, Jung ainda era uma estudante desta universidade, onde cursou Ciências Naturais e depois Medicina, entre 1895 e 1900. As quatro conferências proferidas já apontam interesses de pesquisa recorrentes ao longo de sua vida: *As zonas limítrofes das ciências exatas* de 1896; *Alguns pensamentos sobre a psicologia*, de 1897; *Reflexões sobre a natureza da pesquisa especulativa*, de 1898; e *Reflexões sobre a interpretação do cristianismo*

com referência à teoria de Albrecht Ritschl, de 1899. Conceitos teóricos futuros já mostram alguns sinais embrionários, e já aparecem ideias germinais que formarão o conceito de Imago Dei, assim como elementos que participarão de sua estrutura (Bezinelli, 2007, p. 17).

Apesar da pouca idade de Jung à época, já se percebe em seus discursos algumas características marcantes de seu pensamento, como: a valorização do espírito em contraposição ao cientificismo e materialismo da época; a valorização da metafísica ante o positivismo; a compreensão dos limites da ciência e da necessidade de conceitos fluidos que abarquem uma realidade que vai além da conceituação; o entendimento de uma religiosidade fundada na experiência, parte integrante da busca pelo sentido da vida, a valorização do mundo interno. E, a parte que mais nos importa, o vislumbre de que há algo dentro de nós que nos chama e nos norteia, um primeiro esboço do arquétipo do Self, que resultaria naquilo que anos mais tarde ele denominaria de Imago Dei (Bezinelli, 2007, p. 21).

Um questionamento desta época leva a uma conclusão importante: a realidade é maior do que a razão, pois contém elementos que a razão não alcança. Como exemplo, podemos citar a indagação de Jung sobre a existência do éter e sua necessidade como um postulado necessário ao entendimento da movimentação da luz.

(...) embora esse corpo seja absolutamente imaterial, ele apresenta propriedades materiais perceptíveis aos sentidos. Há então uma colisão entre a realidade e a razão. Não representa essa colisão uma grave violação da atitude absolutamente materialista e cética da ciência moderna? (Jung, 1983, § 43).

Elencando esta dúvida, Jung sutilmente sugere a possibilidade de que um fenômeno imaterial possa se manifestar materialmente, ideia que traria múltiplas consequências à sua formulação teórica (Bezinelli, 2007, p. 26).

A crítica à ciência, puramente materialista, é um dos principais fatores dessa época. “O exame crítico das afirmações racionais leva-nos ao reino imaterial ou metafísico” (Jung, 1983, § 57). Jung defende a existência de uma dimensão metafísica inerente a todo o processo físico, realça os limites da ciência e aponta a necessidade de estabelecer uma ponte entre a ciência e este fundo metafísico. “Nossa pequena inteligência simplesmente deixa de funcionar no ponto em que começa a verdadeira explicação” (Jung, 1983, § 59).

Nessa época, Jung já expressava sua crença na possibilidade de existência da alma, ser imaterial que está em constante contato com outros seres imateriais e com o mundo espiritual, que influencia e é influenciada por este mundo (Bezinelli, 2007, p. 30). É notável que é nessa época que ocorriam as sessões de espiritismo com sua prima médium Helene Preiswerk (Nante, 2018, p. 67). A alma é entendida como o sujeito transcendental que governa as funções vitais, uma inteligência independente do tempo e do espaço, que se estende além de nossa categoria conceitual, imperceptível aos sentidos, imortal e incompreensível (Bezinelli, 2007, p. 32).

Em sua última palestra em Zofíngia, Jung problematiza a sobrevalorização do Cristo histórico, ideia popular na época. Ele defende a importância do mistério, da experiência mística e o valor da transcendentalidade, frisando a importância das imagens numinosas. “Ao entender a imagem de Deus não como uma personagem histórica de Nazaré mas como Redentor, Jung prefigura a passagem do Cristo histórico para o Cristo simbólico, da imagem de Deus para a Imago Dei” (Bezinelli, 2007, p. 48).

2.5 LATÊNCIA RELIGIOSA

Nas palestras de Zofíngia estão presentes elementos e problemas que marcarão toda a obra junguiana. No entanto, estes questionamentos não seguem linearmente, sendo arrefecidos ou até mesmo interrompidos na fase posterior.

Entre as palestras de Jung na Zofíngia e suas primeiras publicações há consideráveis descontinuidades de linguagem, concepções e epistemologia, conforme praticamente desaparecem as especulações avançadas sobre questões metafísicas, antes características a Zofíngia (Shamdasani, 2011, p. 221).

Em 1900, Jung decide se especializar em psiquiatria. No fim deste ano, ingressa na Clínica Psiquiátrica Burghölzli, sob a direção do professor Bleuler. Shamdasani (2011) questiona se esta opção operou em Jung uma conversão à uma perspectiva científica natural. Uma mudança brusca, presente nos protocolos da Sociedade de Zofíngia, num registro de junho de 1900, em que Jung, numa discussão após a palestra de um colega, “desfecha uma crítica à teologia, à religião e à existência de Deus, o que levou um participante a comentar o fato de, anteriormente, Jung ter tido uma visão muito mais positiva sobre esses mesmos assuntos que agora estava

abandonando” (Shamdasani, 2011, p. 222). Iniciava-se uma nova fase em seu pensamento.

Em 1902, conclui o Doutorado em Medicina na Universidade de Zurique, com a tese *Sobre a psicologia e a patologia dos fenômenos chamados ocultos*, com grande influência de Théodore Flournoy (Nante, 2018, p. 68). Neste mesmo ano vai a Paris estudar com Pierre Janet. Trabalha como médico em Burghölzli, de 1903 a 1905, época em que estava empenhado na construção de uma psicologia científica, como evidenciado nos seus experimentos de associação de palavras. Em 1903, casa-se com Emma Rauschenbach, com quem tem cinco filhos. Assume o posto de médico superior na Clínica Burghölzli entre 1905 e 1909, e de professor suplente na Faculdade de Medicina da Universidade de Zurique, entre 1905 e 1913. Os primeiros contatos com Sigmund Freud acontecem em 1906 e 1907, quando então toma partido publicamente da psicanálise.

Trata-se da fase “freudiana” de Jung. Há poucas referências à divindade nesse período, e os poucos comentários sobre este assunto demonstram sua associação à psicanálise: a imagem de Deus tendo como base a *Imago* paterna, e com Deus sendo relacionado à repressão e à sublimação da libido. O texto característico desse momento é o citado *The significance of the father in the destiny of the individual*, de 1908 (Bezinelli, 2007, p. 17).

Em 1948, Jung fez uma ampla revisão deste texto, retirando os principais trechos sobre Deus e a religião, atribuindo as ideias psicanalíticas exclusivamente à Freud (Bezinelli, 2007, p. 53). A imagem do pai agora transcende ao pai pessoal. Ele é de natureza coletiva, e o destino passa a ser relacionado ao arquétipo. Há uma mudança na compreensão das forças pulsionais, que se deslocam do indivíduo para a cultura. Esta revisão nos mostra a dimensão das mudanças ocorridas no pensamento de Jung ao longo dos quarenta anos que separam as duas versões, principalmente em relação a Deus, à religião e à importância da espiritualidade. Algumas alterações são exemplares, como a substituição do termo “relação psico-sexual entre a criança e seus pais” por “relação afetiva”; e “na moldagem da psico-sexualidade da criança” por “na moldagem da alma infantil”. Percebe-se assim o distanciamento da psicanálise e a assunção de um vocabulário que será característico da teoria junguiana (Bezinelli, 2007, p. 54).

2.6 A GRANDE MUTAÇÃO

Este período recebe esta denominação em consequência do surgimento de características que marcarão a teoria junguiana. É um momento de revisão e de aferição de novos significados a antigos conceitos. Época marcada pela publicação de *Transformações e Símbolos da Libido*, marco da separação entre Jung e Freud:

Tudo se abateu sobre mim como uma avalanche, que também não pode ser detida. Só mais tarde compreendi a urgência inerente ao empreendimento: era a explosão de todos aqueles conteúdos anímicos que não encontravam lugar na estreiteza sufocante da psicologia e da filosofia de Freud. Está longe de mim tentar minimizar os extraordinários méritos de Freud no estudo da psique individual. Mas o molde dentro do qual Freud estendeu o fenômeno anímico pareceu-me insuportavelmente estreito (OC 5, p. 13).

Jung chega a afirmar o rompimento literalmente: “Assim, este livro se tornou um marco, colocado no lugar onde dois caminhos se separaram” (OC 5, p. 14). O fim da relação não era inesperado: em um comentário sobre a época crítica representada pelo início da segunda metade da vida, quando usualmente ocorre uma metanoia, uma retomada de posição na vida, ele confessa já saber na ocasião da escrita do livro, em 1911, que este resultaria num inevitável rompimento com Freud, não só no trabalho como também na amizade (OC 5, p. 16).

O conceito de libido se amplia, não tendo mais conteúdo exclusivamente sexual; o complexo de Édipo não mais é visto como o complexo nuclear da neurose; as ideias acerca da imagem de Deus se desligam das imagens parentais, não mais contando com uma dinâmica edípica, matizada pela sexualidade, sendo a partir de então entendida como uma imagem primordial, prefigurando atributos do que futuramente será conceituado como Self (Bezinelli, 2007, p. 17).

O termo *energia psíquica* substitui o de libido, com um significado cada vez mais amplo e menos biológico. Os conceitos *inconsciente coletivo* e *arquétipo* já se fazem presentes na prática, nas ideias de *substrato mítico* e *imagem primordial*. A imagem de Deus passa a ser considerada uma imagem primordial, uma personificação da libido na forma de um herói solar (Bezinelli, 2007, p. 61).

Jung inicia de fato um caminho próprio.

2.7 O ÍNICIO DOS LIVROS NEGROS

As experiências que resultariam em Os Livros Negros foram chamadas por Jung de “confronto com sua alma”, e seu “confronto com o inconsciente”, esta última expressão usada publicamente pela primeira vez em 1916 (Shamdasani, LNe 1, p. 12). Podemos entender o furor criativo que tomou conta de Jung através de uma analogia com o processo de criação artística como entendido por ele. Aniela Jaffé (2022) apresenta o assunto apontando que, assim como ocorre com o artista, Jung identifica um fascínio que prende o indivíduo e transforma a personalidade humana em um veículo para o transpessoal se manifestar. Ele destaca a falta de liberdade do criador, especialmente do artista, argumentando que o que realmente age dentro dele não é a pessoa em si, mas a obra de arte que deseja emergir. Jung descreve isso como um “impulso obscuro” que, em última instância, determina a formação da obra, um “*a priori* inconsciente” que direciona o criador para a realização de seu trabalho. Esse *a priori* inconsciente, que Jung também se refere em outros contextos como vindo das “incompreensíveis profundezas do não criado”, toma forma na obra de arte. Durante o processo de gestação e criação artística, há uma união entre os opostos do inconsciente e do consciente (Jaffé, 2022, p. 121).

Apesar disso, é importante ter em mente que Jung evitava ver sua autoexperiência como arte, preferindo antes focar no papel desempenhado pelos símbolos, estes sim o ponto principal para ele. Em 1918, escreveu um artigo intitulado *Sobre o inconsciente*. Nele, observou que todos nós nos encontramos entre dois mundos: o da percepção externa e o da percepção do inconsciente, refletindo sua própria experiência naquela época. Jung mencionou que Schiller havia afirmado que a aproximação desses dois mundos ocorria por meio da arte. No entanto, argumentou que, em sua opinião, a união da verdade racional com a irracional deveria ser encontrada não tanto na arte, mas muito mais no símbolo. Isso revela como ele evitava ver suas criações como arte. Para Jung, não era a arte, mas sim os símbolos que possuíam suprema importância (Shamdasani, LNe 1, p. 73).

Em certo momento do outono de 1913 – na citada época de crise – Jung tem a sensação que a pressão interna sentida se deslocava de alguma forma para o exterior, que ela passava a se referir mais a uma realidade externa do que a uma situação psíquica (Jung, 2006, p. 189). Esta impressão foi se tornando mais intensa até culminar numa visão marcante, que parecia justificar o medo de alguma perturbação

psíquica. Em outubro, enquanto viajava sozinho, foi subitamente acometido por uma visão impressionante: ele viu uma onda colossal cobrindo todos os países da planície setentrional, localizados entre o mar do Norte e os Alpes. As ondas se estendiam da Inglaterra à Rússia, e das costas do mar do Norte quase até os Alpes. Quando chegaram à Suíça, Jung observou as montanhas se elevando cada vez mais, como se estivessem protegendo o país. Ele testemunhou uma catástrofe espantosa. Via ondas impetuosas e amarelas, os destroços flutuantes das criações da civilização e a morte de inúmeros seres humanos. O mar se transformou em torrentes de sangue. A visão perdurou por cerca de uma hora. Perturbado e nauseado, Jung sentiu vergonha de sua fraqueza (Jung, 2006, p. 189).

A visão se repetiria duas semanas depois, e no inverno seguinte Jung ainda afirmava que ela não o abandonava, chegando inclusive à conclusão de que estava sendo ameaçado por uma psicose (Jung, 2006, p. 190). No relato de Jung sobre a fantasia no trem contido em *O Livro Vermelho*, ele descreve uma voz interior que afirmava que o que a fantasia retratava se tornaria completamente real. Esse episódio parece ter sido uma visão hipnagógica, na qual ele entrou em um fluxo de imagens durante um estado de sonolência enquanto lia um livro. Inicialmente, Jung interpretou isso de maneira subjetiva e prospectiva, vendo as imagens como prenúncio da destruição iminente de seu mundo. Como resposta à experiência, ele embarcou em uma investigação psicológica de si mesmo. Nesta fase da vida de Jung, a autoexperimentação era uma prática comum na medicina e na psicologia, com a introspecção sendo uma das principais ferramentas de pesquisa psicológica (Shamdasani, LNe 1, p. 19).

Era uma época crítica no contexto europeu, marcada por mudanças sociais rápidas e catástrofes, como a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a pandemia da gripe espanhola (1918-1920). No plano pessoal também não era diferente, e foi em 27 de outubro de 1913 que Jung escreveu a Freud uma carta em que se demitia do cargo de editor do *Anuário de Pesquisa Psicanalítica e Psicopatológica* e rompia relações com ele (LVe, p. 116).

Depois da ruptura com Freud, começou para mim um período de incerteza interior e, mais que isso, de desorientação. Eu me sentia flutuando pois ainda não encontrara minha própria posição (Jung, 2006, p. 185).

Foi uma mudança brusca, momento de transformação em sua vida e em seu trabalho. “Por meio disso, Jung se tornou Jung, e a psicologia analítica emergiu como uma psicologia geral e uma escola de psicoterapia” (Shamdasani, LNe 1, p. 11, grifo do autor). Mas não foi sem resistência interna que ele iniciou seu autoexperimento registrado em Os Livros Negros. Percebemos a dimensão disto em seus comentários sobre as fantasias de Miss Frank Miller, uma norte-americana que ele nunca encontrou, mas que percebeu as relações projetivas que tinha com ela. Em sua consciência, Jung era um pensador ativo, habituado a direcionar seus pensamentos com rigor. Para ele, o ato de fantasiar era algo repulsivo, considerava a fantasia como um processo mental completamente impuro, comparável a uma relação sexual incestuosa, vista como imoral do ponto de vista intelectual. Permitir a fantasia em si mesmo tinha o mesmo impacto que ver todos os instrumentos da sua oficina em movimento, realizando tarefas independentemente da sua vontade. Em outras palavras, Jung ficava chocado com a ideia de uma vida de fantasia em sua própria mente; isso entrava em conflito com todos os ideais intelectuais que havia desenvolvido para si. Sua resistência foi tão intensa que ele só conseguiu admitir esse fato ao perceber o processo de projetar seu material na Srta. Miller (Jung, 2014, p. 67). Jung se entendia como um homem de ciência, e a aceitação do irracional em sua vida foi uma tarefa fundamental para continuar trilhando seu caminho original.

2.8 A ACEITAÇÃO

As desconfianças anteriormente citadas serão superadas com a emergência de Os Livros Negros. Estudando suas fantasias, Jung entendeu que estava estudando a função criadora de mitos da mente. Então, começou a descrever seus estados interiores, que se apresentavam a ele como metáforas literárias. Para isso, começou a anotar as imagens correlatas em um diário, um caderno marrom que ele pusera de lado em 1902. Foi então o início de Os Livros Negros, pois eram pretos todos os cadernos subsequentes. Passou a anotar tudo em sequência, com a sensação de que estava praticando um rito, como na mitologia (Shamdasani, LNe 1, p. 20). Considerava sua escrita como material autobiográfico, mas não como uma biografia. “A fim de tentar alcançar o máximo de honestidade comigo mesmo, anotei tudo com muito cuidado, seguindo a antiga ordem grega: ‘Entrega tudo que possuis e então receberás’” (Jung, 2014, p. 87). Percebe-se nesta passagem uma semelhança com a

definição de Cícero (106-43 a.C.) para a palavra religião: *religio* derivando do verbo *relegere*, no sentido de atenção escrupulosa, retomada respeitosa do ritos (Azevedo, 2016, p. 91). Trataremos à frente do entendimento da religião na óptica junguiana.

Aos poucos, Jung vai percebendo a multiplicidade de vozes que passam a fazer parte de suas narrativas: “Talvez meu inconsciente esteja formando uma personalidade que não sou eu, mas que insiste em se expressar” (Jung, 2014, p. 82). Uma em especial se destaca, “a alma no sentido primitivo”:

Pondo por escrito todo este material para análise, eu estava na verdade escrevendo cartas à minha *anima*, ou seja, a uma parte de mim mesmo que tinha um ponto de vista diferente do meu. Recebi observações de um novo personagem – eu estava em análise com um espírito e uma mulher (Jung, 2014, p. 82).

Aqui já percebemos algo essencial: a emergência de experiências que mais tarde se traduzirão em conceitos teóricos, neste caso o de anima. Esta é a grande contribuição de Os Livros Negros: ele é o grande manancial de matéria-prima para toda a teoria que Jung desenvolverá ao longo de sua vida, a principal fonte de suas ideias originais e de toda sua obra (Jung, 2006, p. 129).

Jung tinha consciência de que seu experimento não tinha apenas um valor pessoal, também possuía validade coletiva, e traria frutos que diriam respeito a todos, não estaria apenas restrito à sua história pessoal. Em sua visão, seu projeto não se limitava apenas a si mesmo, ele passou a perceber suas fantasias como oriundas de uma camada mitopoética geral da psique, que ele denominou Inconsciente Coletivo. Utilizando os cadernos de anotações de sua própria autoexperimentação, ele desenvolveu uma obra psicológica com uma abordagem literária e teogônica. Os estudos contínuos de Jung sobre as imaginações visionárias nos Livros Negros delineiam a progressão de seu entendimento e mostram como ele procurou expandir e integrar suas percepções adquiridas na vida cotidiana (Shamdasani, LNe 1, p. 12). O registro bruto de suas vivências em Os Livros Negros, e sua redação posterior – por vezes comentada – em O Livro Vermelho, permitiu que as experiências de Jung tomassem forma gradualmente, resultando num decorrente desenvolvimento teórico.

2.9 CONCEITUAÇÕES

O entendimento junguiano da psique como uma realidade fundamental do indivíduo, a única a qual ele tem acesso direto, faz inevitavelmente de Jung um crítico

da modernidade. Todas as experiências e percepções se fazem através de representações mentais, e esse entendimento escapa à visão materialista, mecânica e positivista da ciência moderna (Palmer, 1997, p. 108).

Jung não entendia a realidade psíquica como um epifenômeno, mas como uma verdade empiricamente evidente, o que dá às diversas imagens mentais um aspecto *sui generis*. Elas passam a ser vistas como fatos psicologicamente válidos por si mesmos, e não como subprodutos de outros processos (OC 11/1, p. 18). Um grande exemplo deste entendimento, que transcendeu as fronteiras da psicologia e hoje se faz presente na cultura geral, são suas ideias de arquétipos e inconsciente coletivo. Na teoria freudiana, é proposto que existe um aspecto do inconsciente que é pessoal, servindo como um depósito para conteúdos que são indesejados e rejeitados pela consciência. Por outro lado, a abordagem junguiana da psicologia vai além desse conceito ao introduzir a ideia de um inconsciente coletivo. Este é entendido como uma camada mais profunda da psique, onde se encontram os padrões arquetípicos: estruturas formais que são compartilhadas universalmente entre todos os seres humanos como imagens primordiais herdadas de antepassados distantes. Analogamente à herança dos padrões de resposta aos estímulos internos, conhecidos como instintos, os arquétipos são percebidos por Jung como componentes da psique objetiva, uma vez que são comuns a todos os indivíduos (Mendes; Freitas, 1983, p. 27).

Sua concepção acerca da psique o afasta da psicanálise, culminando com o uso do termo energia psíquica ao invés de libido, demonstrando um entendimento da dinâmica psíquica que vai além da exclusivamente sexual. A energia psíquica é doravante vista como uma metáfora para a compreensão do funcionamento psíquico, agindo qualitativamente de acordo com a perspectiva *teleológica* do aparelho psíquico. Ela age realizando movimentos regressivos – buscando elementos no inconsciente – e progressivos – levando esses conteúdos à consciência – num movimento denominado *enantiodromia*, que representa a tendência da psique em pendular entre os opostos objetivando sua integração. Trata-se do próprio conceito de *Individuação*, objetivo último na perspectiva da psicologia junguiana. “O *Self* direciona a energia psíquica para realizar a *finalidade* de se integrar em uma *totalidade*” (Cazelli, 2020, p. 138, grifo do autor). No que se refere ao movimento dinâmico da energia psíquica, que vai do instinto à cultura e vice-versa, Jung denomina essa interação como a *função religiosa* da psique. Ele atribui o termo “religiosa” a essa função devido

ao seu papel no redirecionamento da libido por meio do símbolo (Cazelli, 2020, p. 144).

A energia psíquica se encontra naturalmente investida entre os diversos sistemas funcionais humanos, e o excedente ao fluxo natural é operado pelo *símbolo*, que exerce papel fundamental no entendimento junguiano da religião. “A atuação do símbolo na transformação da energia psíquica é o fundamento da *experiência religiosa* para a Psicologia Analítica” (Cazelli, 2020, p. 138, grifo do autor). O conteúdo simbólico do inconsciente é entendido como uma linguagem inata à psique, e sua integração por parte da consciência é facilitada pelo método da *Imaginação Ativa*. De acordo com Jung, as visualizações resultantes da Imaginação Ativa são tentativas de exprimir fatos psicológicos de natureza inexprimível ou de difícil descrição. Não são invenções, mas acontecimentos psíquicos que obedecem a leis definidas, com causas e efeitos legítimos. Ele não desenvolveu qualquer teoria sobre a estrutura desse processo, pois julgava necessário entender primeiro o que constituía a psique, antes disso o que poderia ser feito era observar os fatos. O fenômeno em questão é uma forma de fantasia, predominantemente visual, que na terminologia antiga, poderia ser descrita como uma “visão”. No entanto, não se trata de uma “visão onírica”, mas sim de uma visão alcançada através de uma profunda concentração no fundo da consciência. Essa técnica só demonstra seus efeitos após práticas prolongadas (OC 7/2, § 365 e 366).

Esse processo dialético promove o surgimento da *Função Transcendente*, elemento unificador da personalidade integral, transformando a visão existencial numa perspectiva ampliada. A Imaginação Ativa e a Função Transcendente são dinâmicas criativas capazes de transformar a relação entre a consciência e o inconsciente, proporcionando uma maior integração da personalidade para que novos estados de consciência mais salutares possam emergir.

Todo o processo é chamado de “função transcendente”, e trata-se de um processo e de um método, ao mesmo tempo. A produção de compensações inconscientes é um processo espontâneo; a realização consciente é um método. A função é chamada de transcendente porque facilita a transição de uma condição psíquica para outra por meio do confronto mútuo de opostos (Jung, 1987, p. 27).

Estas dinâmicas nos permitem compreender a importância adquirida pelas vivências presentes em Os Livros Negros, que vão assumir papel de relevo ao longo

do desenvolvimento do pensamento junguiano, e serão detalhadas em capítulos posteriores, junto com demais conceitos relevantes.

2.10 AS IMAGENS DE DEUS, O NUMINOSO E O SI-MESMO

Ao longo da obra junguiana, há muitas referências às imagens de Deus, em vários sentidos e contextos, o que aumenta a incompreensão ainda hoje existente sobre qual seria a visão de Jung sobre a divindade. Com a definição de *arquétipo* em mente, podemos perceber que há na psique objetiva uma forma que fundamenta a experiência do divino, que não pode ser conhecida senão pelas expressões culturais que recebe – símbolos e imagens arquetípicas – presentes nas variadas tradições e mitologias de inúmeras formas diferentes. Dentro da perspectiva junguiana, não há espaço para qualquer proposição abstrata sobre a existência de Deus, mas sim a concepção de Deus como uma realidade psíquica. Isso pode ser observado tanto na psique objetiva, onde se manifesta como um arquétipo, quanto nas representações culturais, que incluem símbolos e imagens arquetípicas. Quando o indivíduo religioso percebe Deus como algo externo a si mesmo, isso ocorre devido à natureza numinosa de se manifestar como transcendência. Em outras palavras, a experiência do Sagrado se revela ao indivíduo independentemente de sua vontade consciente e, portanto, é percebida como algo que transcende suas faculdades deliberativas ou participação consciente. Essa manifestação é entendida como um fenômeno arquetípico (Cazelli, 2020, p.147).

Jung recorre ao termo *numinoso*, cunhado por Rudolf Otto, e faz dele parte essencial de seus postulados teóricos concernentes à religião, à divindade e à espiritualidade.

Antes de falar da religião, devo explicar o que entendo por este termo. Religião é – como diz o vocábulo latino *religere* – uma *acurada e conscienciosa observação* daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de “numinoso”, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. (OC 11/1, § 6, grifo do autor).

Independentemente de suas origens, o numinoso representa uma realidade subjetiva que não pode ser controlada pelo sujeito. Analogamente ao consenso geral, a doutrina religiosa indica consistentemente que essa experiência está associada a uma fonte externa ao indivíduo. O numinoso pode manifestar-se através de um objeto

perceptível ou da influência de uma presença invisível, ambas capazes de provocar uma transformação significativa na consciência. Jung entendia esta observação como sendo universalmente reconhecida.

Como percebemos ao examinar o estudo de Bezinelli, antes de *Os Livros Negros* o conceito de Self ainda está indefinido. Este apenas seria nomeado em 1921, em *Tipos Psicológicos* (Bezinelli, 2007, p. 116). Ao longo de sua obra, Jung vai delimitando esta ideia, que culmina com a publicação de *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*, de 1951. Para além das complexas definições do termo, que se tornou central dentro de sua teoria, interessa-nos agora o entendimento que ele tinha do Self (ou *Si-mesmo*) como algo empírico. O conceito do Si-mesmo transcende a abstração e o mero postulado lógico, constituindo uma realidade psíquica que se estende para além da consciência limitada, abraçando a totalidade da vida no inconsciente. Esta natureza faz com que não seja facilmente acessível à simples observação direta, sendo capaz de manifestar-se somente através de símbolos e imagens psíquicas (OC 11/2 § 233).

Entendemos que esta noção se relaciona diretamente com as experiências presentes em *Os Livros Negros*, como aponta Lance Owens (2011) ao apresentar *Aion* como o esforço tardio de Jung de fornecer uma exegese racional das revelações de *O Livro Vermelho* (Owens, 2011, p. 253). No dia 18 de setembro de 1915, Jung registra uma passagem crucial:

É necessário que, a cada dia, nos voltemos para o nosso interior para reestabelecer o vínculo com o Si-mesmo (*No Livro Vermelho, Jung acrescenta: "pois é rompida com extrema facilidade, não só através de nossos vícios, mas também através de nossas virtudes"*). Através do constante viver fora de nós mesmo impedimos o Si-mesmo, assim tornado-nos também em nossos melhores esforços secretamente egoístas. Aquilo que negligenciamos em nós mesmos se mistura secretamente às nossas interações com os outros. Através da união com o Si-mesmo, alcançamos o Deus que une o céu e o inferno em si mesmo (*esta frase não foi reproduzida no Livro Vermelho*). O Si-mesmo não é o Deus, mas através do Si-mesmo temos o Deus (LNe 5, p. 239).

Esta passagem ilustra bem a importância da relação entre a divindade e o Self que encontramos por diversas vezes ao longo da obra de Jung. As diferenças entre Self e Imago Dei em Jung são sutis e, ao mesmo tempo, profundas, refletindo a complexidade e as ambiguidades que ele enfrentou ao tentar compreender e articular a relação entre a psique humana e o divino. O Self, em termos junguianos, é o

arquétipo da totalidade psíquica, o centro regulador da psique que inclui tanto o consciente quanto o inconsciente. Ele representa a realização máxima do processo de Individuação, o ponto onde todos os aspectos do indivíduo – consciente, inconsciente, luz e sombra – se integram em uma unidade. O Self, nesse sentido, é uma imagem de plenitude, o ponto em que o indivíduo alcança sua totalidade psíquica. Já a Imago Dei refere-se à forma como o arquétipo do divino se manifesta dentro da psique humana. A Imago Dei não é exatamente o Self, mas um reflexo do arquétipo de Deus que vive no inconsciente coletivo. Ela simboliza a maneira pela qual o divino é percebido e internalizado por cada indivíduo, sendo uma expressão simbólica da experiência do sagrado na vida humana.

A relação entre esses conceitos e a ideia de Deus é complexa, e Jung frequentemente pareceu lutar com a questão de se o Self é, de fato, Deus. Em algumas passagens, Jung sugere que o Self pode ser entendido como o símbolo psicológico de Deus dentro da psique humana, o ponto de encontro entre o humano e o divino. O Self, como arquétipo da totalidade, reflete a ideia de um Deus interno, uma presença que guia o processo de Individuação, levando o indivíduo a um estado de equilíbrio e unidade. Nesse sentido, o Self pode ser visto como um “Deus interno”, a manifestação psicológica da divindade no inconsciente. No entanto, Jung também se mostrou cauteloso em igualar completamente o Self com Deus. Para ele, o Self é um arquétipo psicológico e, como tal, é um símbolo da totalidade psíquica, não a divindade em si. Jung acreditava que o Self representa um padrão de ordem e totalidade que ecoa a ideia de Deus, mas não deve ser confundido com Deus no sentido metafísico ou teológico.

A ambiguidade de Jung em relação a essa questão é evidente em várias passagens de sua obra, onde ora parece tratar Deus como um símbolo do Self, ora sugere que Deus transcende o Self e a psique humana. Em alguns momentos, Jung parece sugerir que Deus é uma projeção psíquica, uma representação simbólica da totalidade que o Self almeja. Em outros, contudo, ele admite a possibilidade de que Deus seja algo além do Self, uma realidade espiritual autônoma que o ser humano só pode vislumbrar através do Self. Essa ambiguidade reflete a natureza dual do pensamento de Jung, que sempre oscilou entre o psicológico e o espiritual, o simbólico e o real. Ao mesmo tempo que Deus é percebido como um símbolo psíquico da totalidade – uma função do Self –, ele também permanece, em última análise, incognoscível, uma força além da compreensão humana.

Jung reconhecia essa tensão e nunca a resolveu completamente. Para ele, o Self e a Imago Dei são essenciais para a compreensão da psicologia da religião e da espiritualidade, mas eles não esgotam o mistério de Deus. Se o Self é a totalidade psíquica e a Imago Dei é a imagem simbólica de Deus na psique, ambos apontam para algo maior, algo além da psique individual. Jung deixa espaço para a ideia de que o Self pode ser uma ponte entre o indivíduo e o transcendente, mas que o transcendente – Deus em sua essência – permanece além da experiência psicológica, um mistério que a mente humana apenas começa a tocar.

2.11 IMAGO DEI

Entre os termos *Imagem de Deus* e *Imago Dei* há um constante desentendimento. Edward Edinger (1996), ao buscar uma sistematização para o uso dos termos, propõe utilizar “Imagem de Deus” para as menções de Jung a respeito de Deus e “Imago Dei” para as referências específicas ao conceito, para ele entendido como sinônimo de Self.

Os conceitos de Self e Imago Dei se confundem e, no livro *Resposta a Jó*, Jung faz uma longa declaração, essencial, que melhor pode ser compreendida tendo em mente o contexto de Os Livros Negros. Jung afirma que é apenas através da experiência psíquica que podemos discernir a ação divina em nós; assim, não podemos determinar se essas influências vêm de Deus ou do inconsciente, pois ambos representam fronteiras para conteúdos transcendentais. Empiricamente, é perceptível que o inconsciente contém um arquétipo de totalidade, revelado espontaneamente em sonhos e outros eventos, e há uma tendência intrínseca que busca conectar outros arquétipos a esse centro. Por conseguinte, não é improvável que o arquétipo de totalidade ocupe uma posição central que o aproxime da imagem de Deus. Esta semelhança é corroborada pelo fato de que este arquétipo gera simbolismos que tradicionalmente caracterizam e expressam a divindade. Essas observações limitam a afirmação sobre a indistinção entre a imagem de Deus e o inconsciente: a imagem de Deus não se identifica precisamente com o inconsciente em si, mas com um conteúdo específico deste último, ou seja, o arquétipo do Self. Não é possível separar empiricamente este último da imagem de Deus. Jung entendia que postular uma diferença arbitrária entre essas duas entidades pode apenas afastar o homem de Deus, impedindo a encarnação divina. A fé, corretamente, permite ao

homem perceber a imensidão e a inacessibilidade de Deus em seu íntimo, mas também ensina sobre a proximidade imediata de Deus. Esta proximidade deve ser experiencial para ter significado, só se pode reconhecer como verdadeiro o que nos afeta diretamente. A necessidade religiosa busca a totalidade, assim, apropria-se das imagens de totalidade que emergem do inconsciente, manifestadas independentemente da ação consciente (OC 11/4 § 757).

Imago Dei vem do latim, “Imagem de Deus”. Tradicionalmente, o termo é entendido como a resposta bíblica para a criação do homem, criado à imagem divina como representação visível de Deus (1 Coríntios 11:7). Há algo de Deus nos seres humanos, que têm qualidades correspondentes, como semelhanças morais e intelectuais e espirituais. (Ferguson, 2011, p. 537). Mas a Imago Dei se encontra manchada pelo pecado, estando assim imperfeita desde a Queda, e só se tornará perfeita em nós quando a salvação estiver completa (Hebreus 2:6-15). Porém, Jung não entendia o conceito da mesma forma.

Paulo Ferreira Bonfatti (2007) define a diferença entre a Imago Dei tradicional, trazida pelos Pais da Igreja, e o entendimento que Jung dá ao termo. As afirmações sobre o Self têm um impacto profundo e amplas ramificações, pois, segundo essa visão junguiana, a representação cristã da Imago Dei apareceria como uma expressão limitada da totalidade do Self. Em outras palavras, essa imagem não incluiria apenas uma parte obscura, mas também elementos materiais e femininos. Além disso, através da Imago Dei cristã, estabeleceríamos um vínculo incompleto com o Self. Essa conexão incompleta afetaria o desenvolvimento psicológico – o processo de Individualização – e nos deixaria simbolicamente divididos entre as imagens de Deus e do Diabo, refletindo essa divisão dentro de nós mesmos (Bonfatti, 2007, p. 93).

A concepção de Jung da divindade passa necessariamente pelas ideias de “experiência” e “totalidade”. Em reflexões tecidas em O Livro Vermelho, referentes às vivências de dia 18 de setembro de 1915, ele tenta definir sua experiência com o divino. Ele sente a necessidade de declarar isso não baseado em tradições antigas ou opiniões alheias, mas puramente por sua própria experiência pessoal. Aquilo que ocorreu foi inteiramente singular para ele. O encontro com o divino foi totalmente inesperado e não era algo que ele desejasse. Preferiria ter considerado tudo como um equívoco e negaria essa experiência com prazer. Contudo, não podia negar que a experiência o dominou de maneira intensa e imediata. Numa frase lapidar, disse que se isso fosse apenas uma ilusão, então essa ilusão se tornaria seu Deus. Mesmo que

essa revelação tenha trazido uma amargura profunda, Jung ainda assim confessaria essa experiência e reconheceria nela a presença de Deus, não há intenção ou objeção que possa superar o impacto dessa experiência profunda. Mesmo que Deus se revelasse de uma maneira extremamente desconcertante, ele só poderia afirmar que experimentou Deus dessa forma. Ele sabe que seria possível formular uma teoria que racionalizasse essa experiência e a incorporasse às explicações convencionais. Ele até poderia desenvolver tal teoria para satisfazer sua mente, mas tal teoria não diminuiria nem um pouco a certeza de que ele realmente experimentou Deus. Nessa certeza da experiência, ele reconheceu a presença de algo maior, não poderia ver isso de outra forma. Disse que não desejava crer nisso, não sentia a necessidade de crer nisso e nem poderia crer nisso: como poderia alguém acreditar em algo tão extraordinário? Pela própria natureza do encontro, é algo incrivelmente improvável. Não apenas improvável, mas também além da compreensão humana (LVe, p. 423).

Esta é uma passagem que descortina o verdadeiro sentido da resposta dada numa entrevista televisiva concedida por Jung quando, ao ser questionado sobre a existência de Deus, ele pronuncia a famosa frase “Eu não preciso acreditar, eu sei” (Jung, 1977, p. 428). A entrevista aconteceu em outubro de 1959, ao programa *Face to Face*, da British Broadcasting Corporation (BBC), apresentando por John Freeman, que usava técnicas esmeradas para conseguir respostas interessantes de seus entrevistados (Freeman, 1989, p. 12).

Sr. Freeman à sua maneira característica disparou a pergunta (...) para mim de uma forma um tanto surpreendente, de modo que eu estava perplexo e tinha que dizer a próxima coisa que veio à minha mente (Jung *apud* Adler, 1959a, p. 525).

Jung lamentou ter dado tal resposta controversa, por causa da ambiguidade, confusão e equívocos que ela poderia provocar, e de fato provocou (Adler, 1959a, 525). Ele não queria que pensassem que “a verdade é simples e pode ser expressa por uma frase curta” (Adler, 1959b, p. 520). Entendemos isso ao pensar nos termos das ideias junguianas, em que cada um cria a própria imagem de Deus e, assim, ela nunca é exata. Em outra carta, afirma que teria dado resposta diferente, se tivesse sido questionado se concordava com determinada imagem de Deus, pois acreditava na inadequação de todas as imagens de Deus, incluindo a sua própria (Adler, 1959a, p. 526). Em uma carta, Jung esclareceu que não quis dizer que conhecia um certo Deus, como YHWH ou Zeus, mas sim que sabia que estava diante de um fator

desconhecido em si mesmo. Ele sabia que colidiu com uma vontade superior dentro de sua própria psicologia (Jung, 1975, p. 525).

Entendidos os conceitos essenciais de Self e Imago Dei, as ideias contidas no termo Imagem de Deus e os relacionamentos entre estes e os registros contidos em Os Livros Negros, passemos agora a apresentar uma análise das ideias pertinentes, como o entendimento que Jung dava aos termos Deus, religião e alma. Então, seguiremos para uma contextualização geral dos Livros, para depois apresentar as diversas passagens e personagens presentes nestes registros – na ordem cronológica de sua aparição – o que, esperamos, elucidará a progressiva diferenciação entre eles.

Posteriormente, nos aprofundaremos em duas passagens exemplares para nosso assunto: o gigante Izdubar e o Deus renascido Fanes, que emergem como imagens de Deus dentro dos Livros Negros devido à sua função simbólica e psicológica significativa na jornada interior do autor. Jung descreve Izdubar inicialmente como uma figura divina poderosa, que ao longo da narrativa passa por transformações simbólicas, representando não apenas um deus solar, mas também um símbolo de renovação e integração psicológica. Esta evolução de Izdubar reflete a própria jornada de Jung para confrontar e integrar aspectos profundos de sua psique, simbolizando uma busca pelo sentido e pela totalidade. Da mesma forma, Fanes, como uma figura arquetípica do deus grego da criação e da luz primordial, representa o renascimento espiritual e a integração dos opostos dentro do inconsciente de Jung. Sua aparição não só ilumina as sombras da psique de Jung, mas também sugere um caminho para a transformação pessoal e a realização do Self. Portanto, Izdubar e Fanes são interpretados como imagens de Deus não apenas por suas características divinas, mas por seu papel na jornada de individuação de Jung, onde cada encontro e diálogo com essas figuras profundas contribui para sua compreensão mais ampla da Imago Dei e do processo de autoconhecimento.

3 DEUS, RELIGIÃO, ALMA

Uma das heranças deixadas por Carl Gustav Jung foi possibilitar uma nova forma de abordar a religiosidade e a espiritualidade nos tempos atuais, de uma maneira otimista e positiva. Essa visão trouxe várias críticas, com Jung sendo chamado de místico, esotérico, ocultista, e a Psicologia Analítica taxada de uma religião encoberta. Por isso é necessário clarificar o que ele entendia sobre termos correlatos ao vocabulário religioso, mas antes disso nos deteremos num comentário de Sonu Shamdasani (2011) sobre a relação entre a Psicologia Analítica e a religião.

Ao analisar a afirmação de Jung de que a descristianização da visão de mundo formou a condição histórica de possibilidade para o surgimento da Psicologia Analítica, Shamdasani chama atenção para o fato de que foi a prática da psicoterapia, e não o estudo comparativo e a exegese psicológica dos símbolos religiosos, que aproximou a Psicologia Analítica da religião. Ao procurar mediar os símbolos religiosos através de uma interpretação acessível à mentalidade contemporânea, uma atitude religiosa foi recuperada com a constante atenção à função criadora de símbolos do inconsciente, com o processo de Individuação adquirindo aspectos de crença. É nesse sentido que o autor entende o comentário de Jung de que a “a psicoterapia, e em particular a psicoterapia que se ocupa com o processo de Individuação, poderia ser chamada de religião *in statu nascendi*: pois, na concepção de Jung, a fonte de cura em um indivíduo seria a mesma fonte que teria dado origem às religiões” (Shamdasani, 1999, p. 6).

Retornando à análise da relação entre o vocabulário religioso e a Psicologia Analítica, é fundamental compreender o panorama onde se desenvolveram as ideias junguianas, que se enquadram no quadro de uma crítica a um positivismo excludente, excessivamente mecanicista e materialista. A supremacia da racionalidade identificada no discurso científico era entendida como uma visão estreita oferecida pela modernidade, que excluía outras formas de apreensão da realidade e de partes essenciais da natureza humana, como as emoções, o feminino, a fantasia, a imaginação, o sonho, o mito. Toda a subjetividade era assim deixada de lado em prol de um entendimento de mundo rígido e absoluto.

Jung chamava a atenção para o fato de que muito dos fenômenos importantes para a vida humana eram inacessíveis à ciência e a seus métodos tradicionais, sendo a psique a principal deles. O método científico era entendido como insuficiente para

validar o conhecimento sobre a realidade psíquica, pois ela não pode ser observada objetivamente com um método que possa ser controladamente reproduzido, com resultados expressos em linguagem precisa. Luiz Paulo Grinberg (2018) definiu o espírito da época em que Jung escreveu como um tempo em que o intelecto corria o risco iminente de se tornar um autocrata solitário, com um domínio que não contava com a presença necessária do feminino. Com a reintegração do aspecto negligenciado, uma nova abertura surgiria para o reconhecimento das emoções e da feminilidade. A fantasia, a imaginação, os sonhos e a narrativa mítica começaram a ser valorizados e a encontrar espaço para sua expressão. O desconhecido e a subjetividade passaram a ser percebidos como realidades vivas e ricas em significado. Não era mais viável tentar encaixar toda a experiência subjetiva em fórmulas matemáticas e leis absolutas (Grinberg, 2018, p. 28). Jung percebia estas limitações em sua área de interesse:

A psiquiatria, a arte de curar a psique humana, encontra-se ainda em frente à porta, procurando em vão pesar e medir, segundo o método científico. Já sabemos, há muito tempo, que ela trata de um órgão determinado, do cérebro. Mas é somente para além do cérebro, para além da base anatômica que aparece o que nos importa, isto é, a psique, cuja essência indefinível foge sempre às explicações mais engenhosas (OC 3, § 320).

Ao mesmo tempo, ele percebia a contradição e ainda assim considerava a psiquiatria a ciência que seria capaz de albergar suas ideias:

Compreendi que não poderia ter outra meta a não ser a psiquiatria. Somente nela poderiam confluír os dois rios do meu interesse, cavando seu leito num único percurso. Lá estava o campo comum da experiência dos dados biológicos e dos dados espirituais, que até então eu buscara inutilmente. Tratava-se, enfim, do lugar em que o encontro da natureza e do espírito se torna realidade (Jung, 2006, p. 129).

A Psicologia Analítica entende a realidade psíquica como a realidade fundamental do indivíduo, a única à qual ele tem acesso. Ele não pode conhecer nenhuma outra realidade que não a psíquica, pois todas as experiências vividas e percepções vindas do ambiente se encontram nele como representações mentais. A ideia de realidade objetiva é deslocada para um outro contexto, o que faz com que a psique passe a ser entendida não como produto de reações neurológicas e fisiológicas, mas como uma realidade em si, autônoma. Esse aspecto *sui generis* da realidade psíquica faz com que conceitos imateriais importantes, que muitas vezes se

encontram restritos ao campo semântico teológico, possam ter uma nova forma de serem entendidos, passam a ser psicologicamente válidos, pois agora são entendidos como uma realidade psíquica empiricamente evidente.

Para poder conhecer essa realidade psíquica é fundamental compreender a sua dinâmica. Os fenômenos psíquicos têm sua origem na libido, termo que Jung toma de Freud mas que logo passa a chamar também de energia psíquica, como vimos. O conceito subjacente à energia vital não deve ser confundido com uma suposta força vital, uma vez que esta última seria simplesmente uma manifestação específica de uma energia universal. Assim, Jung entendia que qualquer distinção entre uma bioenergética e uma energética física deve levar em conta o abismo ainda não compreendido entre o processo psíquico e o processo vital. Propôs que a energia vital, se considerada hipoteticamente, recebesse o nome de libido, com o propósito específico de seu uso na psicologia. Essa denominação visa diferenciá-la claramente de um conceito de energia universal, preservando-lhe o direito de desenvolver seus próprios princípios e conceitos distintivos (OC 8/1, § 32).

Se para Freud a libido era entendida dentro de uma dinâmica exclusivamente sexual, para Jung essa energia se manifesta também de outras formas, produzindo produtos psíquicos observáveis, em uma perspectiva teleológica. A abordagem da Psicologia Analítica identifica a energia psíquica que permeia imagens e símbolos como sendo denominada libido, embora seja considerada apenas uma metáfora ou um construto funcional para facilitar a compreensão dos processos psicológicos. Dessa forma, o termo libido essencialmente encapsula a conexão emocional entre o indivíduo e um objeto externo, indicando simplesmente a motivação ou a tendência do sujeito em relação a esse objeto (Serbena, 2010).

A libido se orienta naturalmente para realizar a totalidade no indivíduo, num processo inerente à constituição da mente humana. Este é o processo nomeado por Jung de Individuação, que reúne partes cindidas do psiquismo, integrando conteúdos inconscientes e conscientes. É um tornar-se um indivíduo, de fato.

O conceito de Individuação desempenha papel não pequeno em nossa psicologia. A Individuação, em geral, é o processo de formação e particularização do ser individual e, em especial, é o desenvolvimento do indivíduo psicológico como ser distinto do conjunto, da psicologia coletiva. É, portanto, um *processo de diferenciação* que objetiva o desenvolvimento da personalidade individual (OC 9/1, § 853, grifo do autor).

A Individuação é um processo realizado pela atuação do Self, que funciona como um agente regulador orientando os acontecimentos psíquicos dentro de uma dinâmica teleológica, direcionando a energia psíquica visando o objetivo final de se integrar em uma totalidade (OC 6). “A meta do processo de Individuação é a síntese do si-mesmo” (OC 9/1, § 278).

A perspectiva teleológica da energia psíquica pode ser entendida como uma orientação à uma finalidade, sendo o objetivo último a Individuação. Dentro da compreensão da Psicologia Analítica, a energia psíquica estará sempre orientada em um sentido que pode ser regressivo ou progressivo, para dentro ou para fora. No sentido regressivo, ela faz um movimento em direção à memória, às fantasias e à história pregressa do sujeito; no sentido progressivo ela se projeta em direção ao futuro, aos objetos externos. Ela flui de fora para dentro no sentido regressivo, indo buscar conteúdos no inconsciente, e de dentro para fora no progressivo, trazendo tais conteúdos à consciência.

Vimos que a passagem de um estado para outro resulta em um movimento chamado por Jung de enantiodromia, que representa a tendência que tem a mente de pendular entre os pontos opostos do inconsciente e da consciência, visando conseguinte integração entre eles, neste que é o próprio processo de Individuação. Esse movimento também pode ser entendido como um oscilar entre os instintos e a cultura, assumindo que há um excedente de energia psíquica que vai além da satisfação das necessidades básicas, e que é então investido na produção de resultados de outra ordem além de satisfazer pulsões instintuais, e que formam, assim, o campo cultural. Esse redirecionamento é conduzido pela atuação do símbolo.

A libido é distribuída de modo natural entre os diversos sistemas funcionais, dos quais não pode ser retirada totalmente. A libido é investida nessas funções como uma força específica não transmutável das mesmas. Só no caso de o símbolo oferecer um declive maior que o da natureza é possível transferir a libido a outras formas. A história da civilização tem demonstrado suficientemente que o ser humano possui um relativo excedente de energia, aplicável em outra forma que não simplesmente em seu curso natural. (OC 8/1, § 91).

A definição de símbolo desempenha papel fundamental da psicologia junguiana, pois é ele o responsável por unir conteúdos conscientes e inconscientes. É essa ligação ao inconsciente que o diferencia de um simples sinal. Na visão de Jung, um símbolo implica que a forma escolhida seja a melhor representação ou formulação possível de um fenômeno que, embora seja relativamente desconhecido, tem sua

existência reconhecida ou postulada. A vitalidade de um símbolo reside no seu pleno significado. No entanto, quando o sentido essencial do símbolo é discernido e uma expressão mais precisa é encontrada para representar o objeto buscado, o símbolo perde sua vitalidade e torna-se meramente um artefato histórico. Por outro lado, uma expressão utilizada para identificar algo já conhecido permanece apenas um sinal e nunca alcançará o status de símbolo (OC 6, § 903-906).

O símbolo é entendido não só como algo vivo, mas também como algo real, que desempenha função importante na vida dos indivíduos, com destaque para os aspectos da vida tidos como religiosos.

O símbolo não é uma alegoria nem um semeion (sinal), mas a imagem de um conteúdo em sua maior parte transcendental ao consciente. É necessário descobrir que tais conteúdos são reais, são agentes com os quais um entendimento não só é possível, mas necessário (OC 5, § 114).

Jung entendia que a autuação do símbolo na transformação da energia psíquica é o fundamento da experiência religiosa. O trânsito de energia da enantiodromia aproxima o Ego do Self, sendo o Ego o centro da consciência e o Self o centro de toda a psique, representação da totalidade humana. O símbolo atua como o instrumento que promove esta dinâmica, numa experiência sempre entendida como religiosa. Um símbolo se apresenta fisicamente como uma manifestação de um conteúdo do inconsciente coletivo por meio de formas e imagens. Funciona como uma encarnação de um arquétipo, que ao emergir na consciência, facilita a transferência da energia psíquica, permitindo que o conteúdo do inconsciente se torne consciente. Dessa forma, estabelece-se uma conexão direta entre o arquétipo e o nível consciente da mente (Cazelli, 2020, p.9). Entendemos bem esta função do símbolo quando nos lembramos que o arquétipo, em si, é inacessível. Só temos acesso às imagens arquetípicas, que indicam os arquétipos e também são formadas por eles, estando o símbolo nesta mediação.

A diferenciação entre símbolos naturais e culturais exerce papel importante dentro da relação entre símbolos e religião, na perspectiva da Psicologia Analítica. Os símbolos que surgem na natureza são reflexos dos conteúdos profundos da psique, capturando uma vasta gama de variações das imagens primordiais. Já os símbolos culturais passam por múltiplas metamorfoses e um processo de elaboração que pode variar em grau de consciência, eventualmente tornando-se imagens coletivamente reconhecidas e integradas nas sociedades. Estas têm suas origens enraizadas no

inconsciente coletivo, moldando-se ao longo do tempo por meio da interação humana e da cultura (Damião Jr., 2007, p. 7).

Façamos um parêntese para bem definir *Arquétipos* e *Inconsciente Coletivo*. Os dois conceitos se mesclam, sendo a compreensão de um necessária para a compreensão do outro, são correlatos indispensáveis que indicam uma estrutura pré-existente da psique, presentes em todo o tempo e lugar. São postulados teóricos necessários e essenciais dentro da Psicologia Analítica. A hipótese do “inconsciente coletivo não é uma questão especulativa nem filosófica, mas uma questão empírica” (OC 9/1, § 3). Jung também entendia assim o conceito de arquétipo, segundo ele um postulado baseado em fatos psíquicos observáveis (OC 8/2, § 436).

Jung não supunha ser a mente nascida como um tábula rasa, ele acreditava que a psique possuía, essencial e aprioristicamente, o inconsciente coletivo. Este seria a camada mais profunda, inata e universal, idêntica em todos os seres humanos, “um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo” (OC 9/1, § 3). Sua existência não se deve à experiência pessoal, seus conteúdos não são adquiridos individualmente, consiste de formas herdadas pré-existentes, que devem sua existência apenas à hereditariedade.

Como frisa Bonfatti (2007), a ideia de arquétipo não é nova, mas sim a “reinvenção de algo pré-existente ou aparente busca de referendamentação de sua própria teoria” (Bonfatti, 2007, p. 24). Os arquétipos seriam as estruturas presentes no inconsciente coletivo, elementos autônomos da psique inconsciente. Numa analogia reveladora, Jung afirma que “enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de *complexos*, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de *arquétipos*” (OC 9/1, § 88).

Retomando, percebemos que as diversas imagens e tradições religiosas são atualizações culturais de realidades arquetípicas, espontâneas. Passam à tradição após elaboração pela consciência e posterior aceitação pela sociedade em que está inscrita. Relacionam-se à religião e ao transcendente por sua qualidade *numinosa*. Jung credencia o símbolo como numinoso pois sua existência e efeitos não são causados por atos arbitrários de vontade, está fora do controle e da conceituação racional. Ocorre à revelia do indivíduo, que antes é tomado por ele para além de sua vontade consciente, numa polissemia que torna impossível esgotar o significado destes símbolos. Assim, o símbolo não pode ser criado, apenas percebido.

Ao se manifestar à consciência, esta recebe também os conteúdos inconscientes representados pelo símbolo, numa experiência que pode ser transformadora para o sujeito. Esta experiência do símbolo é o que Mircea Eliade (1992) chamou de *hierofania*, no sentido de que o símbolo se impõe como experiência do Sagrado na consciência. Esta transformação advinda da enantiodromia operada pelo símbolo promove o processo de Individuação, ao receber e integrar conteúdos inconscientes. Esta é a função religiosa do inconsciente, nomeada Função Transcendente por Jung.

Pela atividade do inconsciente emerge novo conteúdo, constelado igualmente pela tese e antítese, e que se comporta *compensatoriamente* para com ambos. Uma vez que este conteúdo apresenta uma relação tanto com a tese quanto com a antítese, forma uma base intermédia onde os opostos podem unificar-se. (...) Se a expressão inconsciente permanecer intacta, formará a matéria-prima não para um processo de resolução, mas de construção, e ela se tornará o objeto comum da tese e da antítese. Tornar-se-á um conteúdo novo que dominará toda a atitude, acabará com a divisão e obrigará a força dos opostos a entrar num canal comum. E assim acaba a suspensão da vida, ela pode continuar fluindo com novas forças e novos objetivos. Este processo, acima descrito, eu o designei em sua totalidade como *função transcendente*. Não entendo por “função” uma função básica, mas uma função complexa, composta de outras funções; e, por “transcendente”, não uma qualidade metafísica, mas o fato de que por esta função se cria a passagem de uma atitude para outra. A matéria-prima elaborada pela tese e antítese e que une os opostos em seu processo de formação é o símbolo vivo (OC 6, § 914-917, grifos do autor).

Fica claro aqui por que o entendimento do termo “religião” por Jung se aproxima daquela concepção de Cícero, advinda do termo latino *relegere*, no sentido de uma observação cuidadosa, uma re-consideração do símbolo revestido de sua qualidade numinosa, que se apresenta como expressão arquetípica nos diferentes mitos e ritos. É uma apreciação bem diferente daquela apresentada pela religião institucionalizada, que é percebida pela Psicologia Analítica como uma cristalização dogmática de expressões arquetípicas religiosas advindas de experiências religiosas de terceiros. Quando um dogma impõe limitações à experiência, ele acaba por reduzir a capacidade do símbolo de revelar o numinoso. No entanto, quando a interpretação do símbolo é livre da rigidez dogmática e encontra espaço dentro de uma estrutura ritualística e mítica, a consciência pode então acolher o símbolo em uma atitude religiosa. Isso permite que o símbolo cumpra sua função transcendente, facilitando a integração dos conteúdos da psique (Cazelli, 2020, p. 12).

Ao analisarmos as relações entre Os Livros Negros e as ideias de Jung a respeito da religião e seus assuntos correlatos, o tema do *mito* se mostra de fundamental importância. O mito funciona com um caráter simbólico que, além de projetar conteúdos inconscientes na consciência, a protege da intensidade da experiência numinosa. Conta com um lado arquetípico, ligado ao inconsciente, de onde jorram materiais que não podem ser expressos pela linguagem; e um outro lado que reveste o arquétipo com elementos culturais, o que possibilita a apreensão e posterior compartilhamento do mito vivenciado. A vivência em termos míticos possibilita uma experiência mística saudável com o Sagrado, o que de outra forma poderia acontecer de forma psicótica, desagregando o Ego com a força de sua irrupção. Percebemos o valor terapêutico disso na autoexperiência de Jung com Os Livros Negros, onde o registro de suas vivências subjetivas o ajudou a atravessar um período conturbado de sua vida mantendo a integridade de seu ego.

3.1 DEUS E AS IMAGENS DE DEUS

À luz do que foi dito, podemos indagar com mais propriedade sobre o entendimento que Jung tinha da divindade. Percebemos que há dois âmbitos diferentes nos quais a ideia de Deus pode ser definida. De um lado, temos o que Michael Palmer (1997) nomeou como *forma-Deus*, Deus enquanto arquétipo cravado no inconsciente coletivo, origem de toda experiência do sagrado, o qual não se pode conhecer diretamente, transcendental, indescritível, incompreensível. De outro, aquilo que foi nomeado *conteúdo-Deus*, que são as imagens arquetípicas, abrangendo as diversas representações culturais, o arquétipo revestido com elementos do ambiente, que se fazem presentes no diferentes mitos.

É no mito que esta manifestação arquetípica encontra o seu lugar de expressão por excelência, pois sua linguagem simbólica comporta elementos capazes de bem traduzir a experiência mística do sagrado. A consciência vivencia a forma arquetípica através dos conteúdos culturais, conferindo valor terapêutico ao contato com as narrativas míticas. A experiência de Jung com Os Livros Negros é um exemplo do que afirmou Joseph Campbell (1991), de que a exposição ao mito impacta a mente de uma forma que a encaminha ao equilíbrio. No contato com o mito, o símbolo é capaz de exercer plenamente sua função transcendente.

Para além de toda elucubração metafísica e teológica, Deus é entendido como uma realidade psíquica. É a qualidade numinosa da ideia de Deus que a faz ser percebida como algo exterior, transcendental, que confere à experiência do sagrado as suas idiossincrasias. Deus passa a exercer uma função simbólica na psique, representando a unidade e totalidade do ser através das diferentes imagens de Deus. Estas são representações da disposição humana em construir imagens que expressem o desejo de atingir a meta da Individuação, seus inúmeros conteúdos exprimem sempre a busca inconsciente pela integralidade.

O termo *imagem* na Psicologia Analítica tem um significado específico, aparece como um conceito que define as representações mentais, símbolos e figuras que emergem do inconsciente, tanto do pessoal quanto do coletivo, como expressões simbólicas de processos psíquicos. Não ignoramos a complexidade do problema da imagem mental e da representação mental, que extrapola os limites da psicologia para outras disciplinas como a epistemologia, a filosofia, e possivelmente além, como tratado por Vieira (2003). Apenas nos contentaremos com esta definição simplificada por ser ela suficiente para clarificar nossos objetivos.

Podemos considerar, no contexto da Psicologia Analítica, a Imago Dei como uma destas imagens de Deus, de importância fundamental. Apesar de Jung não ter definido exatamente o conceito em nenhum momento, a expressão sempre aparece associada à imagem de Deus que existe no indivíduo, como símbolo de sua totalidade, para além de sua consciência egóica. O que nos leva inevitavelmente a confundir esta ideia com a noção de Self.

Numa carta de 1948 ao teólogo Gebhard Frei, Jung discorre longamente sobre a diferenciação entre as ideias de Deus e do Self:

Eu poderia dizer que o 'self' é de certo modo equivalente a Deus. A uma mente teológica tal asserção tem, sem dúvida, de ser perturbadora, visto que soa como se se tivesse inventado algum substituto para Deus. Mas a um psicólogo essa interpretação parece igualmente absurda, e ele mal pode acreditar que alguém seja capaz de cometer tamanha estupidez. Eis como compreendo o assunto: quando (como psicólogo) falo de 'Deus', refiro-me a uma imagem psicológica. Do mesmo modo, o 'self' é uma imagem psicológica da integralidade humana, e o é também de algo transcendental – por ser indescritível e incompreensível. Observamos que um e outro se exprimem por símbolos idênticos ou que se assemelham a ponto de ser indistinguíveis. A psicologia lida com essas imagens somente na medida em que são parte da nossa experiência, e sua formação e seu comportamento no contexto da vida podem ser estudados por meio de métodos comparativos. Isso nada tem a ver com Deus enquanto tal.

Como poderia algum homem sadio supor que pode tirar o lugar de Deus ou fazer qualquer coisa como ele? Não sou louco a ponto de se poder suspeitar que eu pretenda criar um substituto para Deus. Como pode algum homem substituir Deus? (Jung *apud* Palmer, 1997, p. 152)

Percebemos que a constante confusão causada pelo uso de termos religiosos por Jung se dá principalmente por uma incompreensão das ideias do autor, que usualmente emprega definições diferentes das tradicionais para termos habituais. A comparação entre Deus e o Self é um grande exemplo, pois a relação entre eles é de sinonímia, e não de identidade. A similaridade entre as imagens de Deus e do Self encontra sua justificação na medida em que ambos simbolizam a unidade essencial. Como resultado, todas as representações de Deus e do Self devem ser vistas como símbolos da totalidade da psique. Nesse sentido, Deus e o Self se sobrepõem, pois representam, cada um à sua maneira, o objetivo final do processo de Individuação. Essa conclusão emerge como a única possível quando se consideram as evidências observadas empiricamente (Palmer, 1997, p. 194).

Este arquétipo de Deus no interior do homem, imagem da totalidade no ser humano, existe na mente enquanto realidade psíquica, e pode ser vivenciado como transcendente porque está além da consciência, fundamentando a experiência religiosa. A vivência religiosa se revela como uma experiência profunda dos alicerces arquetípicos e atemporais da humanidade, permitindo ao indivíduo transcender suas dificuldades pessoais e conectar-se com a dimensão essencial e duradoura de sua própria psique. Portanto, não é a adesão à religião que representa um desafio psicológico, mas sim o seu completo descarte (Palmer, 2001, p. 182).

3.2 RELIGIÃO

Encaro a religião como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego originário do termo: *religio*, poderíamos qualificar a modo de uma *consideração e observação cuidadosas* de certos fatores dinâmicos concebidos como “potências”: espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados. (...) Eu gostaria de deixar bem claro que, com o termo “religião”, não me refiro a uma determinada profissão de fé religiosa. A verdade, porém, é que toda confissão religiosa, por um lado, se funda originalmente na experiência do numinoso, e, por outro,

na *pistis*, na fidelidade (lealdade), na fé e na confiança em relação a uma determinada experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta. (...) Poderíamos, portanto, dizer que o termo “religião” designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso (OC 11/1, § 8-9).

Com esta perspectiva original que resgata a legitimidade da vivência religiosa, independente das religiões institucionalizadas, Jung não só abre um caminho que permite valorizar todas as tradições religiosas, como também fornece uma explicação verossímil para a importância da religião na saúde mental, ao alertar que é justamente o impedir a psique de desempenhar sua função religiosa que faz com que processos adocedores sejam desencadeados.

Isso vai ao encontro da tendência acadêmica contemporânea de distinguir diferentes sentidos para os termos religiosidade e espiritualidade, com o primeiro sendo entendido mais estritamente relacionado às religiões institucionalizadas e o segundo denotando um sentido mais subjetivo, individual, mais focado na experiência do sagrado. Num exemplo relevante apontado por Xavier (2006), o *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-IV)* diferencia problemas religiosos de problemas espirituais. Essa é uma distinção necessária, pois no início dos estudos ocidentais sobre o tema, muitos aspectos eram abrigados sob a mesma definição: questões institucionais, de crença, sobrenaturais, éticas, ritualísticas, místicas, entre outras.

São mudanças que se enquadram no contexto das grandes mudanças ocorridas no mundo ocidental nos últimos séculos, notadamente a perda de poder das religiões institucionalizadas e a valorização cada vez maior do individualismo. As grandes religiões, que ofereciam sentidos e significados que eram amplamente aceitos coletivamente, dão espaço a uma busca mais subjetiva, onde indivíduos buscam nas diversas tradições aspectos de acordo com sua vontade, escolhem e adotam diferentes ideias, crenças, condutas morais, de acordo com sua necessidade (Jungblut, 2000).

Apesar das ideias de Jung apontarem para esta tendência atual, em suas obras ele sempre usa o termo religiosidade, com espiritualidade referindo-se a algo mais complexo, atrelado ao espírito (*Geist*), como um conceito subjacente à dinâmica ou realidade psicológica da religiosidade. A religião, por sua vez, além de seus aspectos institucionais, é entendida como algo vivo, dependente do contexto da vivência individual, da experiência do sujeito. Ao definir o que entendia por religião, Jung usa

a palavra *religere*, o que causa constantes incompreensões, pois as origens etimológicas usuais para o termo religião pendulam entre *religare* e *relegere*, com a palavra usada por Jung – que não existe no latim – não sendo encontrada referenciada em nenhum outro lugar.

Religião vem de *religio*, termo que originalmente nos remete ao período da Roma Antiga, significando algo como cuidadoso, escrupuloso. Azevedo (2010) apresenta o termo dividido entre duas etimologias possíveis, uma de origem cristã e outra de origem pagã. Na obra *De Natura Deorum*, Cícero apresenta a denominação *relegere*, como um fazer correto do culto aos deuses, um zelo com as práticas, uma postura respeitosa na relação com as divindades, uma realização precisa e observância escrupulosa dos ritos e rituais para garantir o contato direto. Ou seja, um cuidado constante em relação aos deuses, o que inscrevia a maioria dos atos cotidianos no âmbito de *religio*.

Com o advento do cristianismo, o termo *religio* passa a ser ressignificado, principalmente por Lactâncio, Tertuliano e Agostinho, se afastando do significado pagão de culto aos deuses e se inscrevendo de forma coerente com as novas ideias nascentes. Passa, então, a ser entendido como *religare*, de religar, o que reforça a ideia de um Deus único ao qual se é ligado por um laço de piedade, uma submissão ao amor de Deus; e não mais às práticas bem refletidas dos romanos com seus deuses. “Com a passagem do termo religio para o sentido de religare, perde-se a noção de uma cuidadosa e escrupulosa percepção ou escuta aos deuses, sendo substituída por uma relação de total dependência a um Deus criador” (Portela, 2013). É Agostinho quem populariza este religar como uma necessidade de reatar o laço com Deus, perdido com o pecado original.

Karl Kerényi (2022) nos traz *religio* relacionado com a escuta, ouvir atentamente, ponderar no que os deuses têm a nos dizer. Como uma abertura ao divino acontecendo no mundo, observando seus signos, encaminhando e organizando a vida em função disso. Essa é uma definição que nos remete diretamente às experiências de Jung com Os Livros Negros, onde ele fornece esta abertura, registra diletantemente os acontecidos, e faz com que o vivido faça de fato parte de sua vida.

Percebemos que a visão que Jung tinha da religião se aproxima das raízes pagãs do termo, retomando a ideia de uma atenção cuidadosa às forças e fenômenos sobrenaturais que transpassam o mundo objetivo, “um equilíbrio entre o eu e o não-eu psíquico, uma *religio*, ou seja, um levar em conta escrupulosamente a presença

das forças inconscientes, que não podemos negligenciar sem correr perigo” (OC 16/2, § 395-396). Como bem observa Portela (2013), este entendimento permite utilizar o conceito de inconsciente para se referir aos fenômenos transcendentais, ocultos, possibilitando, assim, que eles encontrem lugar no psiquismo, além de facultar vinculação com a teoria dos arquétipos e do inconsciente coletivo.

3.3 A ALMA

É necessário definir um termo essencial para bem compreendermos os registros presentes em Os Livros Negros: a alma, arauto e cicerone das experiências ali presentes. Ao longo da obra junguiana, o termo aparece com múltiplos significados, como psique, espírito, complexo, personalidade, consciência, individualidade. Como as Obras Completas de Jung não seguem uma ordem cronológica, é difícil acompanhar o desenvolvimento histórico do significado dado ao termo.

De início, percebemos dois usos comuns dados ao conceito: o mais habitual relaciona alma à essência humana, a força vivificante que anima o corpo, fundamento imortal, que precede a existência corporal (OC 8/2, § 662). E outro significado associado ao nome recebido pela pessoa em seu nascimento, identificando a alma com a consciência individual (OC 8/2, § 665). Na origem etimológica encontramos duas correntes principais: uma correspondendo à uma força vital, força que gera movimento, onde se encontra o termo alemão *Seele* e o inglês *Soul*; e outra com significado ligado ao ar, vento, respiração, como o latim *Anima*. No grego encontramos *Psique*, borboleta, no mesmo campo semântico de *Psycho*, soprar; *Psychos*, fresco; e *Psychros*, frio.

Dentro da filosofia o termo alma é usual, tendo o significado dado por Platão servindo como referência, no sentido de uma substância de origem divina, criada pelo Demiurgo, um ser em si que organiza a matéria do mundo inteligível mimetizando suas ideias; é a realidade oculta e misteriosa subjacente a todos os seres. A psicologia, por sua vez, tenta se emancipar das ideias filosóficas e se afastar do conceito metafísico do termo, relacionado ao espírito, ao intelecto superior e divino. Para isso se aproxima do conceito de mente, como psique, restringindo a alma a funções cerebrais e sensoriais, numa visão exclusivamente materialista. A Psicologia Analítica tenta se posicionar entre as duas ideias, entendendo que a alma não se restringe às funções orgânicas, mas também sem se perder em ideias metafísicas.

Jung prioriza o uso do termo *alma*, mas não abandona o uso de *psique*. Ao examinar a obra junguiana no original em alemão, percebemos que quando processos mentais são referenciados, encontramos o uso do *psyque*; quando relacionado à subjetividade do indivíduo em proximidade ao inconsciente, a preferência é por *seele*. Os tradutores optaram por dar preferência ao termo “alma” sempre que Jung se referia a algo pessoal, subjetivo e ligado à individualidade interagindo com processos psicológicos. Por outro lado, o termo “psique” foi reservado para descrever os processos psíquicos de maneira geral, sem necessariamente estar vinculado a uma consciência pessoal e singular (Portela, 2013, p. 19).

Encontramos ainda o termo alma entendido como uma parte da totalidade psíquica cindida, autônoma, relacionada às definições de *complexos*. Este entendimento aparece principalmente nos primeiros escritos de Jung, onde *alma* aparece como uma parte, algo individual e subjetivo, integrando o todo maior da *psique*, que aparece como algo mais abrangente, que inclui a totalidade dos fenômenos psíquicos.

No decorrer de minhas investigações sobre a estrutura do inconsciente fui obrigado a fazer uma distinção conceitual entre alma e psique. Por psique entendo a totalidade dos processos psíquicos, tanto conscientes quanto inconscientes. Por alma, porém, entendo um complexo determinado e limitado de funções que poderíamos caracterizar melhor como “personalidade” (OC 5, § 752).

É nesta linha de entendimento que se enquadra o termo *Anima*, usado por Jung para designar tanto um complexo autônomo quanto um arquétipo relacionado ao feminino. Anima seria a figura interna feminina, psicologicamente autônoma, presente nas personalidades masculinas (com o correlato *Animus* se fazendo presente nas personalidades femininas), que funcionaria como mediadora entre o consciente e o inconsciente, por estar voltada para o inconsciente do indivíduo. Em Os Livros Negros percebemos claramente a atuação da Anima, que tanto incita Jung a iniciar seu autoexperimento quanto o guia ao longo de sua jornada em seu mundo interior.

A autonomia do inconsciente coletivo se expressa nas figuras da *anima* e do *animus*. Eles personificam os seus conteúdos, os quais podem ser integrados à consciência, depois de retirados da projeção. Neste sentido, constituem *funções* que transmitem conteúdos do inconsciente coletivo para a consciência (OC 9/2, § 40).

Ao se aproximar dos estudos da alquimia, em fase posterior do pensamento junguiano, a distinção entre alma e psique se torna cada vez menor, com os termos

sendo usados quase como sinônimos, de forma a representar o significado presente na profundidade dos tratados alquímicos. Significando principalmente a união entre as esferas espirituais e materiais, com a alma funcionando como mediadora entre estas polaridades

Numa das explicações sobre o porquê da proposição do termo Anima, temos uma declaração da intenção de Jung de se afastar da linguagem estritamente científica e se aproximar da linguagem mitológica. Ele introduziu o termo anima para designar algo mais específico do que o conceito geral e vago de alma. O conteúdo representado pelo termo anima é profundamente dramático e pertence ao âmago do inconsciente. Embora seja possível descrevê-lo em termos racionais e científicos, essas abordagens não capturam completamente seu caráter vital. Ele preferiu utilizar intuições e formas expressivas intuitivas e dramáticas da mitologia, conscientemente escolhidas, para descrever os fenômenos anímicos e vitais. Jung defendia que essa abordagem não apenas se revela mais expressiva, mas também mais precisa do que a linguagem abstrata da ciência, que por vezes é criticada por não capturar a complexidade e a profundidade das intuições (OC 9/2, § 25).

Isso não significa uma tentativa de Jung de se afastar da ciência, o que fica claro ao examinarmos a conceituação que ele faz do termo *Espírito*, que é entendido por ele como um fenômeno psicológico, uma ideia arquetípica. Espírito seria o princípio ordenador que governa a psique e a matéria. Não uma substância, nem o intelecto consciente, nem mesmo mente e personalidade, usualmente associados às ideias de alma e psique. Alma e espírito são entendidos como coisas distintas, mesmo opostas, que precisam ser integradas.

O pesquisador honesto deixará de lado respeitosamente a questão da substância. Este ponto de vista não exclui a existência da fé, convicção e vivência de certezas de todo tipo, nem contesta a sua validade possível. Por maior que seja o seu significado para a vida individual e coletiva, faltam todos os meios à psicologia para provar a sua validade num sentido científico. Pode-se lamentar esta incapacidade da ciência, mas não é por isso que poderá ultrapassar seus limites (OC 9/2, § 384).

3.4 A ENCARNAÇÃO DE DEUS

O criador primordial do mundo, a cega libido criadora, vê-se transformada em homem através da Individuação; e deste processo,

que se assemelha à gravidez, surge uma criança divina, um Deus renascido, já não mais disperso nos milhões de criaturas, mas sendo um só e esse indivíduo e ao mesmo tempo todos os indivíduos, o mesmo em você e em mim. A dra. L[ong] tem um livrinho: *VII Sermones ad mortuos*. Ali você encontra a descrição do Criador disperso em suas criaturas e, no último sermão, você encontra o início da Individuação, da qual surge a criança divina (...). A criança é um novo Deus, nascido concretamente em muitos indivíduos, mas estes não o sabem. Ele é um Deus “espiritual”. Um espírito em muitas pessoas, no entanto um só e o mesmo em toda parte. Mantenha-se fiel ao tempo de você e você experimentará suas qualidades (LVe, p. 471).

De acordo com Jung, a psique contém uma imagem inata de Deus, referida como Self ou o “Deus dentro de nós” (OC 7/2, § 399). Vimos que, diferente das considerações teológicas ou transcendentais, para a Psicologia Analítica o foco deve ser a experiência do sagrado, a experiência numinosa e seus efeitos emocionais. A experiência do Self é qualitativamente indistinguível dos relatos tradicionais da experiência do divino, o Self produz um “simbolismo que sempre caracterizou e expressou a Divindade” (OC 11/4, § 757). “Psicologicamente o Si-mesmo é uma imago Dei e empiricamente não pode ser dela distinto” (OC 5, § 612).

A partir da psique, percebe-se a ação da divindade em cada indivíduo, tornando complexo distinguir se essas influências emanam de Deus ou do inconsciente. Esses conceitos, embora limítrofes para conteúdos transcendentais, coexistem de maneira interligada. Observações empíricas revelam a presença de um arquétipo da totalidade no inconsciente, manifestando-se espontaneamente em sonhos e outras manifestações. Este arquétipo busca relacionar outros arquétipos a um centro comum, possuindo uma posição central que se assemelha à imagem de Deus. Essa semelhança é fortalecida pelo simbolismo que historicamente caracteriza e expressa a divindade. Dessa forma, a imagem de Deus não se confunde com o inconsciente em si, mas com um conteúdo específico deste, conhecido como o arquétipo do Self. Vimos que tentar estabelecer uma distinção arbitrária entre essas grandezas pode apenas distanciar o homem de Deus, impedindo a encarnação divina. A fé, corretamente, leva o homem a perceber a vastidão e inacessibilidade de Deus dentro de si, mas também ensina sobre a proximidade imediata de Deus. Essa proximidade deve ser empiricamente reconhecida para ser verdadeiramente significativa. O que atua na experiência individual é percebido como verdadeiro, enquanto o que não atua pode ser considerado inexistente. A necessidade religiosa busca a totalidade,

utilizando as imagens oferecidas pelo inconsciente, que emergem profundamente da natureza psíquica, independentemente da consciência ativa (OC 11/4, § 757).

Jung não tentou explicar a experiência religiosa inteiramente em termos psicológicos, ele insistiu que seria um mal entendido acusá-lo de ter feito um “substituto de Deus”. Ele percebeu que pode haver outras dimensões metafísicas de tal experiência, mas ele acreditava que elas não podem ser exploradas psicologicamente. Ele diz que prefere falar de uma imagem de Deus “porque está muito além de mim dizer qualquer coisa sobre Deus” (Jung, 1975, p. 260), ainda que frise a importância de separar as imagens psicológicas de seu fundo metafísico incognoscível (OC 11/4 § 558).

Um bom exemplo de uma explicação psicológica para um assunto normalmente entendido como espiritual pode ser encontrado no entendimento do processo de Individuação, que pode ser entendido como a encarnação do Eu na personalidade, análogo à encarnação do divino no homem. Para Jung, o conceito de Individuação representa o desenvolvimento completo da personalidade humana. Esse processo não se limita às influências genéticas e ambientais, mas inclui um componente espiritual significativo originado pelo Self. Desde o nascimento, o Self endereça ao indivíduo uma carga arquetípica, uma reserva de potenciais essencialmente espirituais para seus talentos e habilidades. Esses potenciais, ao longo da vida, são gradualmente incorporados à personalidade, constituindo a base arquetípica da consciência. Jung enfatiza que a manifestação do divino não se restringe a figuras especiais, como ensinado no cristianismo, mas ocorre em todos os seres humanos. Concomitantemente à Individuação, o ego se torna progressivamente mais consciente do Self. Assim, a Individuação é vista por Jung como um processo espiritual em que o Self se realiza progressivamente, à medida que o ego coopera com sua busca por consciência dentro da personalidade individual (Corbett, 2021, p. 25).

Lionel Corbett (2021) ainda chama a atenção para a ideia de relatividade de Deus, no sentido de que a relação do divino e do humano corresponde à relação intrapsíquica da consciência e do inconsciente, o que acaba por fornecer uma imagem radicalmente diferente da tradicional imagem cristã de Deus. O processo de diferenciação do inconsciente, que transforma tanto o Self quanto o ser humano, pode ser concebido como um movimento de redenção ou completude mútua. Não apenas o indivíduo é alterado pela manifestação do Self. Se considerarmos o Self como uma manifestação do divino dentro do psiquismo, então a transformação do divino também

ocorre dentro da personalidade – um conceito que contrasta com a concepção tradicional de um Deus imutável. Jung argumenta que à medida que a imagem de Deus se desenvolve e se expande na consciência humana, o Self se torna mais consciente de si mesmo, usando o ego como uma ferramenta reflexiva para discernir os opostos internos. A necessidade do Ser por uma consciência reflexiva implica não apenas que a humanidade depende de Deus, mas também que Deus depende da humanidade. Por isso, Jung fala da *relatividade* de Deus, indicando uma forma de interdependência mútua ou relação recíproca entre Deus e a humanidade, onde Deus se torna consciente de si mesmo dentro da consciência humana (Corbett, 2021, p. 28).

Este é um entendimento diferente do ponto de vista teísta clássico, onde Deus é radicalmente outro, para Jung a imagem de Deus é radicalmente imanente, pois aparece na psique, embora também se manifeste no mundo exterior na forma de sincronicidades (Corbett, 2021, p. 36). Na visão junguiana nossa experiência de Deus resulta da ativação da imagem de Deus no inconsciente, existe uma relação mútua e recíproca entre a humanidade e a divindade. Para Jung, a perspectiva sobre a relatividade de Deus implica que Ele não existe como um absoluto separado da condição humana, mas sim em relação essencial com o ser humano. Há uma interdependência fundamental entre homem e Deus, onde ambos podem ser vistos como desempenhando funções um do outro. Na psicologia analítica, que se limita ao empirismo, a imagem de Deus representa simbolicamente um estado psíquico ou uma função que transcende a vontade consciente, facilitando ações e resultados além do alcance consciente. Esse impulso poderoso, quando a função divina se manifesta, é resultado da acumulação de energia no inconsciente. Essa energia reativa imagens latentes do inconsciente coletivo, incluindo a imagem de Deus, que historicamente representa influências poderosas sobre a consciência. Na visão da psicologia analítica, Deus não é simplesmente relativo, mas sim uma função do inconsciente, uma manifestação de energia libido dissociada que ativa a imagem de Deus (OC 6, § 456).

O Self aparece como uma nova imagem mítica emergente do divino, uma atualização da imagem de Deus, não mais exclusivamente relacionada a realidades passadas. Este é um possível entendimento para o mote “o caminho daquilo que virá”, traduz bem uma das ideias centrais presente em Os Livros Negros, a de que uma nova imagem de Deus está nascendo na alma. As representações tradicionais de

Deus nas narrativas teístas estão profundamente entrelaçadas com as crenças míticas de suas respectivas eras, enquanto o Self pode emergir de formas completamente novas. O conceito do Self pode ser equiparado a um novo mito de Deus, uma história sagrada que oferece uma verdade profunda e acrescenta significado à existência. É crucial notar que o Self pode ser experimentado diretamente, não sendo necessário meramente acreditar nele, e não requer uma adesão rígida à ortodoxia semelhante às confissões de um credo. Ao estar atento às manifestações do inconsciente transpessoal em suas vidas, as pessoas podem desenvolver mitos pessoais únicos que as libertam da inconsciência de permanecerem presas às tradições míticas nas quais foram criadas, frequentemente vinculadas à etnia ou religião de seus antepassados. A atenção ao Self é especialmente relevante para aqueles que não experimentam o divino conforme ditado por suas tradições herdadas. Alguns indivíduos que exploram o inconsciente descobrem um renovado interesse na mitologia de sua tradição ao compreenderem suas imagens de forma mais profunda. Outros rejeitam completamente a tradição de sua infância porque experienciam o Self de maneiras radicalmente diferentes. Essas experiências individuais contribuem para o surgimento de um novo mito coletivo e uma nova representação de Deus (Corbett, 2021, p. 37).

Esse entendimento vai ao encontro do que diz Shamdasani (2011), de que a Psicologia Analítica pode ser entendida como uma religião em seu estado inicial. As experiências relatadas em *Os Livros Negros* fornecem um ponto de partida e um exemplo de como diferentes imagens de Deus podem se apresentar à consciência, fazendo com que a função religiosa da psique se cumpra em um novo contexto que independe das religiões institucionalizadas. As práticas religiosas tradicionais necessitam de renovação quando deixam de servir como um canal para a espiritualidade individual. Às vezes, a apatia em relação à religião tradicional surge porque as instituições mantêm uma concepção de Deus que não ressoa com o indivíduo. A figura de um Deus transcendente, intervindo ocasionalmente na história ou na vida pessoal de maneiras enigmáticas, pode parecer distante ou irrelevante. Para aqueles nessa situação, surge a necessidade de uma nova representação de Deus, utilizando novas metáforas que possam capturar a experiência espiritual contemporânea. A concepção do Eu como uma imagem interna de Deus representa uma abordagem completamente diferente para entender a divindade em comparação com as concepções de Deus nas tradições monoteístas (Corbett, 2021, p. 16).

Jung acreditava que a experiência do numinoso tem um efeito curativo, em uma carta, ele observa que “a abordagem do numinoso é a verdadeira terapia e, na medida em que você alcança a experiência numinosa, você se liberta da maldição da patologia” (Jung, 1973, p. 377). Para Edinger (1996a), esta é a tarefa derradeira da análise junguiana, a reconstrução da imagem de Deus no indivíduo.

Esta é a doença de nossos tempos – a destruição da imagem de Deus. Quanto mais refletimos a respeito disso, e quanto mais experiência acumulamos, mais percebemos que os grandes sintomas sociais e individuais de nosso tempo – crime, alcoolismo, adição de drogas, abuso infantil, um estado geral de desorientação – são todos sintomas do mesmo fato: a destruição da imagem de Deus. A afirmação de Jung aponta para a tarefa derradeira da análise junguiana, que é a reconstrução da imagem de Deus no indivíduo (Edinger, 1996a, p. 92).

3.5 BUSCA POR ANALOGIAS PARA SUAS IDEIAS ORIGINAIS

A Imago Dei é expressamente definida como um arquétipo na nota 75 do primeiro volume do *Mysterium Coniunctionis*, em meio a uma discussão sobre a *scintilla* na alquimia, a centelha divina presente no interior dos homens: “Imago Dei é a ‘imagem de Deus’ no sentido de imagem refletida ou copiada e também no sentido de arquétipo” (OC 14/1, p. 44). Nesta obra, Jung aborda o problema da unificação dos opostos presente nas antigas obras alquímicas, apresentando-o em relação às suas ideias de desenvolvimento psíquico, principalmente aquelas afins ao seu conceito de Individuação.

Jung cita Dorneus para apresentar a ideia de que, dentre todas as *scintillae* presentes na natureza, uma em especial se destaca, justamente aquela que foi dada por Deus e está presente no interior do ser humano, nos fazendo semelhantes a Ele. “Portanto, a verdade não deve ser procurada em nós, mas na imagem de Deus que está em nós” (OC 14/1, p. 44). Esta faísca da luz da divindade que nos foi doada é equivalente às ideias de *sol invisibilis*, identificado como *Archeus*, e também ao *sal* e ao *bálsamo natural* dos alquimistas. Do choque entre as forças ctônicas e espirituais inflama-se o *Archeus*, num embate nupcial.

As analogias alquímicas ocupam boa parte da obra tardia de Jung, que sempre buscou em obras do passado aproximações que pudessem corroborar suas ideias originais. Temos um exemplo interessante em *A Natureza da Psique* (OC 8/2), onde Jung compara as *scintillae* com os arquétipos através das ideias platônicas,

considerando as imagens eternas de Platão como uma versão filosófica dos arquétipos. Ele segue em sua analogia colocando o brilho das *scintillae* como tendo certa semelhança com a consciência, e complementa citando Paracelso, dizendo que “no homem não pode existir nada sem o númen divino, assim também nada pode existir no homem sem o lúmen natural” (OC 8/2, p. 388).

Jung prossegue citando Khunrath, que afirma que as centelhas provêm do *Ruah Elohim*, do Espírito de Deus. E que dentre elas uma se distingue, uma *scintilla perfecta Unici Potentis ac Fortis* (centelha perfeita do Único Poderoso e Forte), que é o elixir, a própria substância arcana. E, se as centelhas se assemelham aos arquétipos, esta em especial é identificada como a mênada e o sol, indicação da divindade. Por fim, Jung afirma que, psicologicamente, esta *scintilla* única deve ser considerada como um símbolo do Self.

Dorneus é novamente evocado na nota 65 para demonstrar o significado psicológico das centelhas: “Assim (o adepto) perceberá, pouco a pouco, com os olhos da mente, que algumas centelhas brilham cada vez mais, dia após dia, e crescem até se tornarem uma luz tão grande, que, com o correr do tempo, se conhecerão todas as coisas que lhe são necessárias” (OC 8/2, p. 389). Esta luz é apresentada como o *lumen naturae*, a luz da natureza que ilumina a consciência, e as *scintillae* como “luminosidades germinais que brilham de dentro da escuridão do inconsciente”.

Porque a vida, que é a luz do homem, brilha obscuramente em nós como que nas trevas, (uma luz) que não devemos procurar em nós mesmos, embora esteja em nós, sem contudo provir de nós, mas daquele ao qual pertence e que se dignou construir sua habitação em nós... Ele implantou sua luz em nós, a fim de que pudéssemos contemplar a luz na luz daquele que habita a luz inacessível. E por sermos formados à sua semelhança, ou seja, por nos ter dado uma centelha de sua luz é que somos superiores a todas as criaturas. Esta verdade, portanto, não deve ser procurada em nós, mas na imagem de Deus que está em nós (Theatrum chemicum, vol. I: De philosophia meditativa, p. 460).

Assim, Jung identifica a Imago Dei – o arquétipo uno – em ideias como a do *sol invisibilis* dos antigos alquimistas como Dorneus, Khunrath, Paracelso e Agrippa de Nettesheim. Esta busca por analogias vai ao encontro da afirmação feita por Jung de que toda a sua obra posterior seria uma teorização dos acontecimentos registrados em Os Livros Negros. Encontramos nos estudos tardios feitos por ele uma procura por semelhanças com suas vivências subjetivas, o que ele encontra em outras tradições intelectuais legadas, como a dos alquimistas e dos gnósticos.

4 OS LIVROS NEGROS

Como o próprio Jung mencionou, suas ideias e teorias tiveram origem em suas fantasias e sonhos iniciais, que começaram a ser documentadas a partir de 1912 (Jung, 2006). Com a publicação de *Os Livros Negros*, em 2020, pelo editor Sonu Shamdasani, passamos a ter acesso direto à totalidade destes registros. O Livro Vermelho, publicado em 2009, abrange material escrito entre 1913 e 1916, já *Os Livros Negros* são compostos de sete volumes, escritos entre 1913 e 1932. Assim, do ponto de vista de sua publicação, podemos considerar *Os Livros Negros* como uma extensão do Livro Vermelho.

Os cadernos de anotação em que Jung anotou sua autoexperimentação foi por ele nomeado *Livro Negro*, pois tinham capa preta todos os cadernos usados além do primeiro, de capa marrom. Interessante notar que ele usava uma designação no singular, o que indica que ele via estes cadernos como um todo integral (Shamdasani, LNe 1, p. 113). Foram numerados juntamente com o diário de adolescência de Jung, aparentemente por uma outra pessoa. Este diário de adolescência, que ocupa até as três primeiras páginas do segundo caderno, não foi reproduzido, o volume 1 foi substituído pelo contexto dado pelo editor, para manter a numeração. No final, após um longo intervalo de mais de uma década, Jung usou o volume 7 para registrar anotações de outro tipo, que também não foram reproduzidas. Fora isso, toda a coleção contém o fac-símile da totalidade dos registros de 1913 a 1932, numa escala de 1/1, contendo o relato completo desde período da forma como foi escrito, incluindo rasuras e correções, que foram mantidas também na tradução.

4.1 A ESCRITA DOS LIVROS NEGROS

O primeiro volume consiste em uma introdução escrita pelo editor Sonu Shamdasani, substituindo o primeiro volume original que foi escrito por Jung quando ainda era criança, sendo assim considerado de menor interesse. Ao longo da introdução é explicado como e por que Jung escreveu *Os Livros Negros*.

Shamdasani cita as visões que foram apresentadas a Jung pouco antes da Primeira Guerra Mundial, nas quais a Europa estava sendo inundada por um rio de sangue. A princípio ele acreditou que estava ficando louco, mas, com suas visões se tornando realidade, interessou-se em descobrir a origem destas visões. Visto que

visões como esta eram difundidas por toda a Europa naquela época e podiam ser encontradas até mesmo na arte e na literatura, Jung passou a acreditar que estas visões poderiam ter sua origem em uma camada coletiva da psique (Shamdasani, LNe 1, p. 12).

4.2 CONECTANDO O IRRACIONAL COM O RACIONAL

Jung argumentou que é essencial para o indivíduo tomar consciência deste inconsciente coletivo, bem como do próprio inconsciente pessoal. Esta seria a base daquilo que mais tarde ele nomearia Individuação: “A percepção era que o Si-mesmo era a meta do processo da Individuação. A progressão não era linear, mas envolvia uma circum-ambulação do Si-mesmo” (Shamdasani, LNe 1, p. 99). Inclusive argumentou que tal processo poderia impedir que eventos como a Primeira Guerra Mundial acontecessem, pois há uma forte ligação entre a natureza dos indivíduos e a nação.

Esta guerra mundial mostra implacavelmente que o homem civilizado ainda é um bárbaro. Ao mesmo tempo, prova que um açoite de ferro está à espera, caso ainda se tenha a veleidade de responsabilizar o vizinho pelos seus próprios defeitos. A psicologia do indivíduo corresponde à psicologia das nações. As nações fazem exatamente o que cada um faz individualmente; e do modo como o indivíduo age, a nação também agirá. Somente com a transformação da atitude do indivíduo é que começará a transformar-se a psicologia da nação. Até hoje, os grandes problemas da humanidade nunca foram resolvidos por decretos coletivos, mas somente pela renovação da atitude do indivíduo. Em tempo algum, meditar sobre si mesmo foi uma necessidade tão imperiosa e a única coisa certa, como nesta catastrófica época contemporânea. Mas quem se questiona a si mesmo depara invariavelmente com as barreiras do inconsciente, que contém justamente aquilo que mais importa conhecer (OC 7/1, p. 13).

Como observou Shamdasani, de acordo com Jung, as origens da Primeira Guerra Mundial poderiam ser encontradas em ideias irracionais reprimidas. As ideias religiosas irracionais perderam seu domínio, resultando nesta repressão como consequência. Jung sustentava que a época da razão e do ceticismo, iniciada pela Revolução Francesa, resultou na repressão da religião e do irracionalismo. Isso gerou consequências graves, culminando na manifestação do irracionalismo evidente na guerra mundial. Assim, tornou-se historicamente necessário reconhecer o irracional como um componente psicológico. A aceitação do irracional é um dos projetos fundamentais presentes nos Livros Negros (Shamdasani, LNe 1, p. 58).

Um dos principais propósitos dos Livros Negros era que Jung tivesse uma saída para suas próprias disposições irracionais. Estas tendências irracionais devem ao fim ser ligadas ao lado racional, resultando em um indivíduo mais integrado, por sua vez beneficiando toda a sociedade.

4.3 A IMPORTÂNCIA DOS SÍMBOLOS

Os símbolos são operadores da ligação entre o racional e o irracional; são uma ponte entre os mundos consciente e inconsciente. Jung afirmava que os símbolos têm origem no inconsciente, sendo a geração de símbolos a função mais crucial desta parte da mente. Embora a função compensatória do inconsciente seja constante, a capacidade de criar símbolos só se manifesta quando estamos prontos para reconhecê-la. O *Liber Novus* ilustra o processo de reconhecimento e recuperação desse poder simbólico criador. Ele detalha os esforços de Jung para compreender a natureza psicológica do simbolismo e interpretar suas fantasias de forma simbólica (Shamdasani, LNe 1, p. 73).

Essa função da psique, de criação de símbolos, foi explorada por Jung ao longo dos Livros Negros. Ele observou que o consciente/racional, e o inconsciente/irracional, existem em dimensões separadas, que em *O Livro Vermelho* são definidas como o *Espírito dos Tempos* e o *Espírito das Profundezas*. O *Espírito dos Tempos* é a dimensão racional da nossa realidade cotidiana – inclusive Jung acreditava que a religião coletiva tornou-se parte do *Espírito dos Tempos*, porque ignora o inconsciente; no processo de literalização de seus aspectos simbólicos, as tradições religiosas separaram as pessoas do *Espírito das Profundezas* (Corbett, 2021, p. 30) – e o espírito irracional e inconsciente das profundezas é a que foi explorada ao longo de *Os Livros Negros*. Ele tentou traduzir as vivências desta exploração para a linguagem do *Espírito dos Tempos*, e é para esta tradução que os símbolos são essenciais.

4.4 O MÉTODO

O objetivo final do processo de Individuação é o desenvolvimento e a exploração do eu. De acordo com Jung, o Self é a totalidade da personalidade, a combinação da personalidade consciente, o ego, e da personalidade inconsciente. Para atingir este objetivo é necessária uma comunicação entre o consciente e o inconsciente, e foi por

este propósito que ele propôs se envolver em diálogos internos por meio da Imaginação Ativa.

Era necessário estabelecer um diálogo com o inconsciente, fazendo perguntas por meio do diálogo interno ou da imaginação ativa. Jung afirmava que todas as pessoas possuíam essa capacidade de comunicação interna. Dessa forma, a imaginação ativa seria uma espécie de diálogo interior, um tipo de pensamento dramatizado. Era crucial dissociar-se dos pensamentos que surgiam, superando a ideia de que eram gerados pelo próprio indivíduo. O mais importante não era interpretar ou entender as fantasias, mas sim vivenciá-las. Isso representava uma mudança em relação ao seu artigo sobre a função transcendente, onde havia enfatizado a formulação e a compreensão criativa. Ele argumentava que era preciso tratar as fantasias de maneira completamente literal durante o envolvimento com elas, mas de forma simbólica durante a interpretação. Essa abordagem descrevia diretamente seu método nos Livros Negros (Shamdasani, LNe 1, p. 101).

E foi este o método através do qual Jung escreveu Os Livros Negros. Eles representam, essencialmente, um diálogo entre o consciente e o inconsciente de Jung.

4.5 A BUSCA PELA ALMA

Jung sentia-se separado de sua alma há muito tempo, ainda que ali ele já começasse a sentir a convicção de que a busca por ela é o único caminho possível, não podendo ser encontrado em outras coisas, pessoas ou religiões, mas apenas dentro de si mesmo.

Minha alma, onde estás? Tu me escutas? Eu falo e clamo a ti – estás aqui? Eu voltei, estou novamente aqui – eu sacudi de meus pés o pó de todos os países e vim a ti, estou contigo; após muitos anos de longa peregrinação voltei novamente a ti. Devo contar-te tudo o que vi, vivenciei, absorvi em mim? Ou não queres ouvir nada de todo aquele turbilhão da vida e do mundo? Mas uma coisa precisas saber: uma coisa eu aprendi: que a gente deve viver esta vida. Esta vida é o caminho, o caminho de há muito procurado para o inconcebível, que nós chamamos divino. Não existe outro caminho, todos os outros caminhos são trilhas enganosas. Eu encontrei o caminho certo, ele me conduziu a ti, à minha alma (LNe 2, p. 149).

Não foi uma tarefa fácil essa exploração, como Jung registrou já no início da escrita, logo antes de clamar por sua alma. Ele entendia que estava diante de uma

grande tarefa, mas não conseguia à época compreender seu sentido. Sentia-se na escuridão, tateando em busca de uma trilha que por fim o levava para dentro e para baixo (LNe 2, p. 149). Em jogo estava não apenas a dificuldade em explorar o próprio inconsciente, mas também uma documentação correta desta exploração para que pudesse ser compartilhada com outros.

4.6 A LINGUAGEM DA ALMA

No início do Livro 2, encontramos Jung ansioso para logo iniciar sua jornada de autodescoberta, mas com grandes dificuldades em entender o que sua alma lhe tentava dizer. A tentativa de comunicação com a própria alma foi bastante difícil para ele, que acreditava a ter ignorado talvez por tempo demais, excessivamente focado no mundo externo. Sentia que pertencia ao mundo e às pessoas, que não pertencia a si mesmo, tinha esquecido de que possui uma alma. (LNe 2, p. 151). A separação era o resultado de não ter ainda percebido que o único caminho certo só poderia ser encontrado dentro de si mesmo. Assim, Jung vagou até que as imagens que ele acreditava serem apresentadas por sua alma em seus sonhos chamaram sua atenção.

Perguntou-se como sua alma conseguiu sobreviver por tanto tempo sem sua atenção, mas enfim concluiu que, apesar de sua ausência, ela sempre estava presente.

Mas pensei que estavas perdida ou, por vezes, parecia-me que eu estava perdido. No entanto, nem tu nem eu estávamos perdidos. Eu andava pelo caminho empoeirado à luz do dia, e tu me acompanhaste invisível e me conduziste de degrau a degrau, acrescentando de maneira sensata peça a peça e me permitiste enxergar em cada peça o todo e o último (LNe 2, p. 153).

Um tema recorrente no início de Os Livros Negros é a ideia de que, para descobrir a própria alma, é preciso focar no mundo interno, guiados por nossa alma. “A alma é um agente do Self e tem autonomia própria” (Corbett, 2021, p. 23, tradução nossa). Percebemos aqui um esboço do que viria a ser a ideia da *anima* dentro da concepção junguiana, no seu papel de mediadora entre o consciente e o inconsciente, entendida como a personificação do princípio feminino dentro do homem, representando não apenas aspectos femininos da psique, mas também símbolos arquetípicos de emoção, intuição e imaginação.

4.7 A EXPLORAÇÃO DA ALMA

Esta percepção de que a alma não pode ser encontrada em pessoas e coisas exteriores – podendo apenas ser encontrada com um afastamento do mundo e retorno ao interior – serviria mais tarde de inspiração para a ideia sobre o *Espírito dos Tempos* e o *Espírito das Profundezas*, como veremos adiante. A alma fala a linguagem do Espírito das Profundezas, e não foi sem temor que Jung iniciou a exploração das profundezas deste mundo interno, o que o apavorou a princípio.

Sentia-se torturado por ter que voltar à si mesmo, para as questões internas de sua alma, que a princípio eram julgadas menores, principalmente quando contrastadas com a grandeza das coisas do mundo exterior. Sua alma o obrigava a ver estas questões internas como grandes, a fazê-las grandes, e se questionava se seria esta sua intenção. Assim, ele aceitava e seguia, apavorado, e não entediado ou enfadado, como tentou se convencer antes, conciliatoriamente (LNe 2, p. 154).

Com a leitura de O Livro Vermelho, temos a impressão de que Jung tinha um talento inato para explorar sem esforços o inconsciente e os elementos que dele emanavam, mas logo no início do segundo volume percebemos que não era uma tarefa fácil, ele teve que superar vários desafios que agora ficam patentes. O medo sentido por ele também teve outras consequências. Confiar em sua própria alma não foi fácil, algo que foi estranho para ele, pois dizia confiar facilmente em outras pessoas.

Perdoa a dúvida incessante à esta hora, que tu escolheste como tua hora sagrada. Perturbo tua paz divina, mas ouve também minhas dúvidas, caso contrário não poderei seguir-te, pois teu sentido é um sentido supremo, e teus passos são os passos de um Deus. ~~Nem mesmo~~. Não é nem mesmo a minha língua que a minha caneta flui fala. Ah, se eu soubesse o que queres! Mas eu nem devo pensar. Até o pensar, na forma como o conheço, deve deixar de ser? Queres isso também? Devo colocar-me completamente em tua mão – mas quem és tu? Como vês, não confio – nem mesmo confio – em ti. É este o meu amor por ti, minha alegria em ti? É assim que se saúda um amigo? Não confio eu em cada homem bom, em cada mulher honrada, e apenas não confio em ti, minh'alma? (LNe 2, p. 155, grifos do original).

Ao fim, Jung decidiu que o único caminho a seguir era depositar toda a confiança em sua alma. Oferecia o melhor de si para amar e confiar nas pessoas, e percebeu que isto deveria valer primeiramente para sua alma, para a alma a qual pertencia. Sentia sua mão pesar sobre ele, mas queria prosseguir, começava a perceber como era guiado, reconhecia a sábia educação da própria alma. Seguiu, convencido, ainda

que hesitasse, ainda que algo dentro de si questionasse sobre os caminhos a serem seguidos (LNe 2, p. 155).

A exploração das profundezas do próprio inconsciente começa após esta decisão. Os estágios iniciais da jornada não foram tranquilos, logo Jung percebeu que sua alma é um deserto, fora levado por sua alma ao deserto de seu próprio ser. Não pensava que seu eu fosse assim, árido, quente, empoeirado e sem frescor. Seria uma viagem que atravessaria a areia quente, lentamente, sem destino visível. Mas seria um itinerário baseado em esperança, e Jung aceitava que assim deveria ser, dessa forma que no passado o revoltaria, mas que agora ele aceitava por entender que sua alma sabia melhor que ele (LNe 2, p. 164).

Nesta passagem o editor traz uma observação: aqui o termo original usado para *eu* é *selbst*, que posteriormente na obra junguiana receberá um significado arquetípico, mas que aqui ainda era usado coloquialmente. Shamdasani frisa que usará, a partir de então, o termo *Si-mesmo*, exceto quando forem apropriados termos como *eu*, *meu eu*, e *seu eu*, para falar informalmente do núcleo ou da identidade pessoal de Jung (LNe 2, p. 164).

Ao comentar esta passagem do deserto em O Livro Vermelho, Jung conclui que esta é uma condição normal, pois cabe a nós fertilizar o deserto de nossa alma.

Também de meus pensamentos tive de me separar, desviando deles meu desejo veemente. E imediatamente percebi que meu si-mesmo se transformava em deserto, onde somente brilhava o sol dos desejos não satisfeitos. Eu fora vencido pela esterilidade infinita desse deserto. E como poderia lá florescer alguma coisa, se faltava a força criadora do desejo? Onde existe a força criadora do desejo, ali brota do chão a semente que lhe é própria. Mas não te esqueças de esperar. Não viste como tua força criadora se voltou para o mundo, como debaixo dela e através dela se movimentaram as coisas mortas, como cresceram e floresceram e como teus pensamentos fluíram em ricas torrentes? Se tua força criadora se voltar agora para o lugar da alma, verás como tua alma vai reverdecer e como seu campo produzirá frutos maravilhosos (LVe, p. 129).

A força criativa presente na alma é percebida não como uma realidade dada, mas como algo a ser conquistado.

4.8 A SUPERAÇÃO DO PENSAMENTO E DA INTENCIONALIDADE

Ao se questionar no porquê de seu eu ser um deserto, Jung começa a perceber que suas ideias preconcebidas funcionam como barreiras ao livre curso de seu

experimento. Tinha vivido demais fora de si, evitando o próprio eu, e só se voltava ao seu interior em sonhos. Quando deixava de ser as coisas e pessoas do mundo exterior ele se tornava seus pensamentos, o que ainda não era o seu eu, o lugar onde morava e vivia sua alma. Começou a entender os pensamentos como contrapostos ao eu, deveria elevar-se acima deles para alcançar o destino de sua viagem, em direção à uma solidão consigo mesmo, longe das coisas e das pessoas (LNe 2, p. 163). Assim, Jung também se convenceu que seus próprios pensamentos formavam algum tipo de limitação ao seu experimento, além de se elevar acima dos elementos constituintes do mundo exterior, ele também deveria se elevar acima de seus próprios pensamentos.

Sei que todos estes são também pensamentos meus. Mas raramente vivo de acordo com eles.

“Como, dize-me, achas que teus pensamentos te ajudarão?”

Confesso que não tenho poucos, mas muitos pensamentos que não vivo e dos quais espero, mesmo assim, ajuda e eficácia. Sempre apelarei ao fato de que sou humano, apenas um homem que é fraco e, por vezes, não faz o melhor que pode.

“É assim que imaginas a existência humana?”

Tu és dura, minh'alma, mas estás certa. Quão inaptos somos para a vida! Deveríamos ser capazes de crescer como uma árvore, que também não conhece sua lei (como os lírios do campo). Nós nos amarramos em intenções, esquecendo-nos do fato de que intenção é limitação, sim, exclusão da vida (LNe 2, p. 167, grifo do original).

A longo do segundo volume, Jung vai se tornando cada vez mais convencido de que deve evitar limitar o propósito de sua jornada por meio de qualquer tipo de intenção, nossas intenções não nos ajudam a prever de onde virá a verdadeira inspiração. Reconhecia as intenções como um egoísmo míope e infantil, não podemos saber de antemão de onde nos virá a luz (LNe 2, p. 167). Com isso, observamos Jung se afastar do conhecimento e da razão em direção ao desconhecido e irracional. Ele renuncia a quaisquer intenções e até mesmo a qualquer conhecimento que acreditasse ter sobre o mundo inconsciente.

É este o teu caminho, minh'alma? Perdoa, perdoa, mas meu sangue ferve, e eu poderia te estrangular se eu conseguisse te agarrar. Tu teces a mais densa escuridão, minh'alma, mas estou preso em tuas redes como um louco. Mas eu quero, eu quero. Ensina-me.

“Minha trilha é luz!”

Chamas de luz aquilo que nós humanos chamamos pior escuridão? Chamas noite o nosso dia? Guia-me. Dá-me luz, tua luz.

“Minha luz não é deste mundo”.

Nada sei daquele outro mundo.

“Deve ele não existir porque tu nada sabes dele?”

Mas o nosso conhecimento! O conhecimento também nada vale para ti? O que deve ser senão o conhecimento? Onde há segurança? Onde há chão? Onde há terra firme? Onde há luz? Tua escuridão não é apenas mais negra do que a noite, é, também, sem fundo. Se o conhecimento não deve ser, então, talvez, tampouco língua e palavras?

“Tampouco palavras” (LNe 2, p. 173, grifos do original).

Jung estava convicto que prosseguiria em sua jornada, mas preocupado que essa sua investigação, tão longe dos parâmetros oficiais da ciência de seu tempo, não beneficiasse ninguém, preocupava-o que suas observações fossem válidas apenas para si mesmo. Ele expressa um distanciamento crescente de sua ciência, com a qual antes mantinha um compromisso firme, na crença de que estava servindo à humanidade. No entanto, ele se vê agora levado pela alma para explorar novas áreas. Este mundo intermediário, sem caminhos definidos e repleto de complexidades cintilantes, representa um novo domínio que antes lhe era completamente desconhecido. Ele reconhece que não há caminho claro ou ponte para guiar sua jornada, mas reafirma a crença de que a alma possui um conhecimento intrínseco de seu próprio caminho, melhor do que qualquer intenção consciente poderia ditar. Jung sente que uma grande parte de sua ciência está sendo deixada para trás, mas ele acredita ser isso necessário para o bem da alma e sua vitalidade. Ele é atormentado pelo pensamento de que seus esforços possam não trazer clareza ou benefício para outros, mas reconhece que a demanda de sua alma é que ele siga esse caminho, mesmo que seja apenas para seu próprio desenvolvimento pessoal e sem esperança de reconhecimento externo. Este compromisso, ele percebe, deve ser feito por amor a Deus, tornando sua jornada árdua e desafiadora (LNe 3, p. 99).

Jung permanece firme em sua investigação que, apesar de ter uma natureza pessoal, parece relacionável a outras experiências comuns, e assim torna a existência de alguma forma de inconsciente coletivo ainda mais convincente. Ele encontra-se em um estado de perplexidade, um sentimento que ele deseja abraçar. Ele promete a sua alma confiar nela completamente, mesmo que isso o leve a atravessar a loucura. Recentemente, muitos de seus sonhos indicavam essa possibilidade, e agora ele está pronto para enfrentá-la. Para ele, a luz divina se manifesta nas profundezas da escuridão, e Jung entende que para alcançar essa luz, ele deve primeiro consumir até a última gota da amarga poção noturna. Ele busca ajuda para não se sufocar em seu próprio conhecimento, reconhecendo que o acumulou não apenas por ganância, ambição e vaidade, mas em nome da verdade e para se aproximar de sua alma. Jung

percebe, com o tempo, que seu desejo por conhecimento foi uma tentativa de entender e se conectar com a essência mais profunda de si mesmo. Essa jornada, embora difícil e muitas vezes desconcertante, é fundamental para sua evolução espiritual e psicológica (LNe 2, p. 171).

Jung continua o embate no início de sua jornada, o tema mais importante do segundo volume. Mas observou que muitas das situações encontradas era muito menos significativas do que ele esperava, o que o remeteu às histórias de alguns romances lidos quando jovem, que ele detestava. Encontrava-se, assim, diante de um dilema que considera impossível e um terrível equívoco, ao perceber que o romance deve se tornar realidade. Questiona a contradição em que se vê envolvido, perguntando-se se sua alma abriga glórias românticas há muito ultrapassadas. Essa necessidade de enfrentar tais temas o faz sentir-se verdadeiramente no inferno, comparando a experiência ao pior despertar pós-morte, como se tivesse acordado em uma biblioteca de empréstimo, repleta de títulos fúteis. Ele reflete sobre seu desprezo pelas pessoas de seu tempo e seus gostos medíocres, e agora se vê obrigado a reviver e reescrever, no inferno, os romances que detestava desde a adolescência. Jung questiona se os gostos inferiores das massas também possuem uma espécie de santidade e inviolabilidade, a ponto de não se poder criticá-los sem enfrentar severas consequências. Este pensamento o leva a ponderar sobre os julgamentos e preconceitos que carregou ao longo da vida, e a pagar um preço alto por suas críticas, obrigando-se a confrontar esses aspectos da psique humana em sua jornada interior (LNe 2, p. 208).

Essa inquietação tem fim com um diálogo com sua alma, já perto do fim do segundo volume, quando ela indica que essas histórias e romances, os antigos contos de fadas, podem estar mais perto da verdade do que Jung supunha.

Ai de mim, agora estás exagerando no conto de fadas!

“Sê sensato, meu querido amigo, e não tropeces agora também sobre o conto de fadas, pois a menina é apenas a ancestral do romance e de validade muito mais geral do que o romance mais lido de teu tempo. E tu sabes bem que aquilo que, há milênios, ~~havia~~ ~~está~~ passa pela boca de todas as pessoas já é o mais mastigado, mas é que mais se aproxima da ~~maior~~ mais alta verdade humana. Portanto, não deixa que o conto de fadas fique entre nós” (LNe 2, p. 209, grifos do original).

Vemos no Volume 2 de Os Livros Negros os desafios enfrentados por Jung no início da exploração de sua própria alma. Ele se sente inseguro e com dificuldades

em confiar em sua alma, que o leva a lugares afastados do conhecimento e da razão, onde ele se depara com o vazio e a falta de sentido. As histórias apresentadas por sua alma lhe parecessem banais e superficiais, não tendo a profundidade esperada, o que traz à tona ideias sobre expectativas, limitações e intenções. Jung luta, mas percebe que tal transição em direção ao mundo do inconsciente é o que é exigido dele. “Sinto que uma grande parte é cortada da ciência. Creio que isso é necessário, para o bem da alma e de sua vida” (LNe 3, p. 99).

Também no volume dois encontramos a figura de Elias e sua filha Salomé, que vão aparecer ao longo de Os Livros Negros num processo de progressiva evolução. Jung chegou a descrever Elias como “‘um arquétipo vivo’, que representa o inconsciente coletivo e o Si-mesmo” (LNe 2, p. 181, nota 164). Elias, um profeta do Antigo Testamento, e Salomé, a figura que exige do rei Herodes a cabeça de João Batista. Salomé simboliza desejo e prazer, uma força amorfa e indefinida. Elias, o ancião que a acompanha na cena, representa uma função mental que Jung denomina “pensar prévio”. Jung associa Salomé e Elias a Eros e Logos e é informado de que esses dois princípios têm coexistido desde o início dos tempos. Elias possui a visão, mas reside em um lugar sombrio, enquanto Salomé é cega e vive em um lugar luminoso. Como pensar prévio, Elias é capaz de ver as profundezas do passado e do futuro. Durante esse encontro, Jung percebe que os pensamentos são fenômenos naturais que não controlamos e cujo significado compreendemos apenas de maneira imperfeita. A liberação gradual da atividade mental permite que, eventualmente, Salomé o guie às profundezas do amor (Pictet, 2022, p. 254).

Elias e Salomé são exemplos da mutabilidade dos personagens presentes em Os Livros Negros, aparecendo em diferentes contextos e exercendo diferentes papéis ao longo da obra, como veremos adiante.

4.9 FIGURAS DO INCONSCIENTE

Passada a escuridão inicial, Jung começa a perceber a existência de certos personagens vivendo nas profundezas de seu inconsciente, e as interações com estas figuras formam parte essencial de Os Livros Negros. Elas desempenham papel importante da descoberta de seu próprio inconsciente, ao mesmo tempo em que salientam a distância entre o mundo consciente e inconsciente. São personagens

como Filêmon, um velho sábio; Elias, um velho profeta; Salomé, uma figura da alma; Izdubar, o gigante; e muitos outros, com diferentes graus de relevância dentro da obra.

Ao continuar sua campanha, ainda com dúvidas quanto ao seu caminho, Jung se compara aos primeiros anacoretas cristãos, que se retiraram do mundo para seguir sua vocação.

É, verdadeiramente, um caminho difícil. Aqueles anacoretas dos primeiros séculos cristãos, porém – fizeram eles coisa diferente? E foram eles, porventura, os piores ou mais inúteis das pessoas que viviam na época? Difícilmente, pois foram eles que ~~que~~ tiraram as conseqüências mais rigorosas da necessidade psicológica de seu tempo. Abandonaram mulher e filho, riqueza, glória e ciência e se voltaram para o deserto – por amor a Deus. Assim seja (LNe 3, p. 99, grifo do original).

A solidão de seu experimento é constantemente referida por Jung, principalmente no início dos registros, e vai sendo gradualmente abrandada à medida q ele ganha confiança e passa a se sentir adaptado ao seu autoexperimento.

4.10 O MAL

Um dos temas recorrentes entre as preocupações de Jung, a existência do mal é por ele considerada um aspecto da vida para o qual nossa mente consciente requer certa orientação. Como perceberemos no diálogo com o gigante Izdubar a respeito da ciência – que veremos mais a frente – a própria ciência ainda não provou ser párea para a existência do mal, podendo até se argumentar que ela, de certa forma, resulta em ainda mais mal, como transparece no citado diálogo. No final do terceiro volume, Jung observa que vinha prestando pouca atenção à existência do mal.

O mal? Tenho pensado pouco demais no mal. O mal também é. O mal, o mal abismal não deve ser esquecido. Não existe encobrimento científico para ele. Também a palavra “mal” é lugar-comum, mas não a coisa em si (LNe 3, p.133, grifo do original).

Esta passagem nos remete a uma das ideias mais relevantes de Jung, que aquilo que mais precisamos pode ser encontrado aonde menos queremos olhar. “Existe aqui uma relutância interior – o que é que não quero ver?” (LNe 3, p. 133). Em *Interpretações Psicológicas do Dogma da Trindade*, Jung analisa este dogma cristão e chama atenção para o fato de que a trindade não é um símbolo adequado ao processo de Individuação, pois não é capaz de abranger o todo do psique. Ao deixar de fora o quarto elemento, representação dos traços materiais e femininos, estes

acabam relegados à sombra, de onde seguem impactando negativamente: “um Mal de pouca monta se torna grande, quando se lhe não presta devida atenção e é recalçado. A sombra é uma componente da natureza humana.” (OC, 11/2, § 286). O problema do mal é abordado por Jung de uma forma diferente da usual – feita em termos psicológicos – em *Resposta a Jó*, onde ele empreende uma especulação que se encontra explicitamente no campo da teologia, ao analisar as vivências do personagem bíblico (Portela, 2013).

Com isso em mente, compreendemos melhor a passagem impressionante em que Jung decide se aventurar em um vale que muito temia. Lá, encontra uma garota morta, que está sem cabeça. Então, uma figura coberta com um véu aparece e pergunta o que ele pensa dessa cena.

“O que dizes, então?”

Eu: O que devo dizer? Não existem palavras para isso.

Ela: “Entendes isto?”

Eu: Eu me recuso a entender algo assim. Não posso falar disso sem me enfurecer.

Ela: Por que te enfurecerias? Poderias viver enfurecido todos os dias, pois estas e coisas semelhantes acontecem quase diariamente na terra.

Eu: Mas na maioria das vezes, eu não vejo.

Ela: Então o conhecimento não te basta para te enfureceres com isto?

Eu: Quando tenho apenas conhecimento de algo, é mais simples e leve. Não se percebe o horror através de mero conhecimento (LNe 3, p. 134, grifo do original).

A figura pede que Jung abra o corpo da criança e tire o fígado para comê-lo, o que é prontamente recusado. Mas a figura afirma ser a alma da menina morta, e que ele deve comer para ajudá-la. Após fazer o que é pedido, ela se revela a Jung como sua própria alma.

Eu me ajoelho nas pedras, corto um pedaço do fígado e o enfio na boca, todas as minhas entranhas me sobem pela garganta, as lágrimas jorram dos meus olhos – suor frio respinga da testa – um gosto adocicado e insosso de sangue – engulo com esforço desesperado – não dá – mais uma vez e – mais uma vez – eu quase desmaio. – Está feito. O repugnante se consumou.

Ela: Eu te agradeço.

Ela levanta seu véu – é uma linda moça com cabelos louros e suaves.

Ela: Tu me reconheces?

Eu: Quão estranhamente familiar tu és! Quem és tu?

Ela: Sou a tua alma.

Cai a cortina. Que brincadeira pavorosa foi feita aqui?

Percebo:

Nil humanum a me alienum esse puto (Sou um homem, nada humano é estranho a mim) (LNe 3, p. 136).

Ao longo do terceiro volume, Jung consegue ter as interações com seu inconsciente que procurava, com personagens emergentes como o gigante Izdubar e episódios profundos e marcantes. Duas decisões tomadas por Jung lhe deram a oportunidade de ter estas experiências necessárias com seu inconsciente: ele temporariamente abriu mão de sua confiança exclusiva nas verdades científicas, e decidiu olhar para os lugares para onde ele menos queria olhar.

Ao longo do Livro 4, Jung se mostra mais confiante e confortável durante suas interações, às vezes até confiante demais. Ele aparece com muito menos medo, inclusive se envolvendo em discussões com as figuras que encontra. Ao desafiar ativamente os personagens que aparecem em seu inconsciente, consegue ter interações cada vez mais interessantes

4.11 TOMÁS DE KEMPIS E NIETZSCHE

No início do quarto volume, Jung chega a uma biblioteca e solicita ao bibliotecário um exemplar de *A Imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis. O diálogo que se segue traz elementos interessantes. Durante a conversa, o bibliotecário questiona se Jung possui interesses teológicos ou históricos específicos, ou se ele lê por devoção. Jung responde que, ao ler Tomás de Kempis, é mais por devoção ou algo semelhante do que por interesses científicos. O bibliotecário, sorrindo, comenta que não sabia que Jung era tão religioso. Jung explica que, embora valorize imensamente a ciência, reconhece que há momentos na vida em que a ciência nos deixa vazios e doentes. Nessas ocasiões, um livro como o de Tomás de Kempis significa muito para ele, pois foi escrito a partir da alma. O bibliotecário retruca que tais textos são um tanto antiquados e que, nos dias de hoje, não se pode mais se envolver na teologia dogmática cristã. Jung, por sua vez, argumenta que não podemos simplesmente deixar o cristianismo de lado e considerá-lo terminado. Ele acredita que há mais no cristianismo do que aquilo que é visível na superfície, sugerindo que ainda há profundidades a serem exploradas e compreendidas. Essa troca evidencia a luta de Jung para equilibrar seu respeito pela ciência com sua busca por significados mais profundos e espirituais, refletindo sua contínua exploração dos aspectos religiosos e psicológicos da experiência humana (LNe 3, p. 204).

Jung também tem uma interessante interação com o bibliotecário sobre as ideias de Friedrich Nietzsche. O bibliotecário comenta que, embora as religiões possam ter perdido até certo ponto sua importância, autores como Nietzsche têm escrito seus próprios “livros de oração”, que conseguiriam, até certo ponto, preencher o vazio. No caso, o livro de orações de Nietzsche era *Assim Falava Zaratustra*. Jung concorda, frisando que a filosofia de Nietzsche só pode preencher o vazio para um determinado grupo de pessoas, pois ela só é interessante para aqueles que vivem uma vida muito restrita e que exigem mais liberdade e independência. Para outros, que podem ser livres demais, é necessária uma filosofia diferente, uma que forneça alguma forma de resignação e estabeleça certos limites.

Em certo sentido, isto é correto. Mas, especialmente sobretudo a verdade de Nietzsche é inquietante e provocativa demais para mim – boa para aqueles que ainda precisam ser libertos. ~~Por isso~~ Mas por isso sua verdade também só é boa para tais pessoas. Como acredito ter descoberto recentemente, precisamos também de uma verdade para aqueles que precisam de restrição. Para tais, uma verdade que diminui e interioriza o ser humano pode ser mais necessária (LNe 4, p. 204, grifos do original).

Enquanto a filosofia de Nietzsche intenciona fazer o homem se sentir mais digno e o motivar a remover os grilhões impostos pela religião e a sociedade, Jung parece se preocupar em chamar a atenção para uma filosofia que faça o homem se sentir mais humilde, que aborde suas imperfeições e, assim, faça-o reconhecer sua inferioridade em relação ao poder avassalador de sua alma e de seu próprio inconsciente, para que esse fator humilhante possa também se tornar fortalecedor.

Em novembro de 1914, Jung examinou detalhadamente *Assim Falava Zaratustra* (1883-1891) de Nietzsche, uma obra que ele havia lido pela primeira vez na juventude. Mais tarde, recordou que “de repente, o espírito tomou conta de mim e me transportou para um deserto onde li Zaratustra”. Esta obra influenciou significativamente a estrutura e o estilo do *Liber Novus*. Assim como Nietzsche fez em Zaratustra, Jung organizou seu material em uma série de livros, cada um composto por capítulos curtos. Contudo, enquanto Zaratustra anuncia a morte de Deus, o *Liber Novus* ilustra o renascimento de Deus na alma (Shamdasani, LNe 1, p. 40).

O renascimento de Deus na alma: à partir desta frase podemos vislumbrar um entendimento sobre o significado do prólogo presente em *O Livro Vermelho*, nomeado “O caminho daquele que virá” (LVe, p. 229).

4.12 LOUCURA E INCERTEZA

A preocupação continua presente nos relatos de Jung, percebemos que ele ainda não está completamente à vontade em seu experimento. Ele reflete sobre a necessidade de aceitar tudo o que encontrar dentro de si, incluindo a loucura. Reconhece que deve dar vida a essa loucura e permitir que ela resplandeça, pois isso trará uma grande iluminação. A loucura não deve ser desprezada ou temida, mas sim vivida plenamente. No entanto, ele admite que as palavras de sua alma são duras e a tarefa que ela lhe impõe é pesada.

A alma de Jung lhe aconselha que, se quiser encontrar caminhos verdadeiros, ele não deve menosprezar a loucura, pois ela é uma parte significativa e importante de sua natureza. Jung confessa que não sabia que isso era verdade. A alma o encoraja a ser grato por reconhecer essa verdade, pois isso o impede de se tornar vítima da própria loucura. A loucura, explica sua alma, é uma forma especial do intelecto e está presente em todas as filosofias, sistemas doutrinários e teorias, e ainda mais na vida cotidiana, que é essencialmente irracional.

Jung é levado a compreender que a vida, em sua essência, não possui regras e é cheia de insanidade, como ele a chama. Apenas o ser humano busca a razão para criar regras para si mesmo. Este é o segredo da vida: ela não possui regras intrínsecas. O conhecimento, então, é visto como a tentativa de impor algo compreensível à vida. Jung é desafiado a aceitar essa verdade e a incorporar a loucura em sua compreensão de si mesmo e do mundo, reconhecendo a irracionalidade fundamental da existência (LNe 4, p. 211).

Ao longo do quarto volume o tema da loucura e incerteza se faz presente, e Jung percebe que não devemos tentar encontrar o significado da verdade o tempo todo, mas devemos procurar apenas viver esta verdade. Ele descreve um momento de profunda solidão e desorientação, sentindo-se como se toda a vida tivesse fugido dele, deixando-o completamente à mercê do inconcebível e do espantoso. Sente-se fraco e incapaz, murmurando a palavra *salvação*. No entanto, uma voz lhe responde que não há salvação ali, aconselhando-o a manter a calma para não perturbar os outros, pois é noite e todos querem dormir. Ele percebe que a voz pertence ao zelador, e a sala, fracamente iluminada por uma pequena lanterna, é envolta em uma tristeza insuportável.

Jung confessa que não encontrou o caminho, ao que o zelador responde que não é necessário procurar caminhos naquele momento. Esta afirmação revela uma profunda verdade: não é necessário buscar um caminho específico, pois o caminho que trilhamos é, de fato, o nosso caminho correto. Não há trilhas pré-estabelecidas para o futuro; o que definimos como nosso caminho se torna o caminho verdadeiro. Ao andar, construímos as estradas, e a nossa vida se torna a verdade que procuramos. Jung compreende que sua vida é o caminho para aqueles que virão depois dele, e que apenas a sua vida é a sua verdade, a própria verdade em si. Ele reflete que a verdade é criada primeiramente ao vivê-la. A vida não é encontrada a partir da verdade preexistente, mas sim a verdade emerge da experiência de viver. A compreensão de que se vive a vida antes de compreender a verdade é um insight profundo para Jung. Ao vivenciar sua própria jornada, ele reconhece que a verdade se constrói através da experiência pessoal e que a busca pela verdade é, na verdade, a própria vivência da vida (LNe 4, p. 215).

Assim, Jung reconhece como essencial aceitar todos os aspectos vida, incluindo aqueles que nossa sociedade não quer ou não pode ainda aceitar.

“A vida continua a seguir seu decurso do nascimento à morte e da morte ao nascimento – do sentido à loucura e da loucura ao sentido” – ininterruptamente como o trajeto do sol.

Tudo siga esse trajeto.”

A indignação tocaia atrás da porta. Deixa que tocaie – se tu a esperares, ela vem. ☩

Deleita-te com a luz irrestrita e sê totalmente tu mesmo (LNe 4, p. 216, grifo do original)

A loucura está incluída nesta parte não aceita, e Jung também reconhecia que estas interações com as figuras de seu inconsciente seriam consideradas como uma forma de loucura. Por isso, tentou ao máximo viver uma vida normal externamente, concomitante aos acontecimentos internos. Jung descreve-se caminhando como um homem ansioso, aguardando por algo novo e inimaginável. Ele sente-se alerta, instruído e destemido, buscando ouvir as profundezas de seu ser. Apesar dessa busca interna, Jung se empenha em viver plenamente sua vida humana, equilibrando sua intensa exploração interior com a experiência cotidiana. Esta dualidade de buscar profundamente dentro de si mesmo enquanto se mantém comprometido com a vida prática reflete seu esforço contínuo para integrar os aspectos conscientes e inconscientes de sua psique (LNe 4, p. 220).

Em certo momento do quarto volume, a alma de Jung pergunta se ele estava disposto a aceitar tudo o que ela daria. Ele afirma que sim, que tornou-se prontamente disposto a aceitar e que estava aberto a tudo.

Aceitarei, minh'alma, o escuro que me dás. Não cabe a mim o direito de julgar e rejeitar. O destino separará o joio do trigo. Devemos subjugar-nos também à declaração de inutilidade e à destruição in majorem vitae gloriam [para a maior glória da vida] (LNe 4, p. 220).

Assim, à medida que se aprofundava na escrita de *Os Livros Negros*, Jung tornou-se cada vez mais disposto a aceitar o caminho de sua alma, em forte contraste com a relutância mostrada no início em confiar nela. Apesar do progresso que considerava estar fazendo à esta altura, sua alma indicava que isso era apenas o começo.

Parece-me que estou olhando para trás, como que para um trabalho feito. Já devo olhar para trás?
 “Como és curioso! Nada foi terminado até agora”.
 Como assim? Nada terminado?
 “Isso está apenas começando” (LNe 4, p. 248)

Esta observação deixou-o incerto quanto ao preço que estava pagando, questionou-se se esta forma de loucura valeria a pena. Jung questiona a dificuldade de chegar ao fundo das questões, reconhecendo que é um processo custoso e exaustivo. Ele admite que todos têm a capacidade de descobrir o que está acontecendo, mas nem todos estão dispostos a pagar o preço devido ao esforço envolvido. Ele também reconhece que é um esforço muito especial e cansativo, e se pergunta se vale a pena.

A resposta que recebe é afirmativa, desde que se tenha tempo para isso. Ele então pondera se o tempo poderia ser usado de forma melhor, mas é lembrado de que existem boas razões para buscar tais coisas e que ele já sabe disso há muito tempo. No entanto, Jung se vê torturado pelo pensamento de como tudo isso prosseguirá e se alcançará um fim. Percebe que, naturalmente, ele gostaria de saber isso, mas o futuro é incerto e todas as coisas futuras ainda precisam ser feitas. Ele reflete sobre a dificuldade de suportar a incerteza e a imprevisibilidade, mas é lembrado de que o fardo de criar o futuro nunca foi prometido como sendo leve.

Jung é desafiado a aceitar que a incerteza faz parte do trabalho de criar o futuro. Ele é informado de que o valor do que ele faz é incerto e que isso é inevitável, pois o valor das coisas atuais só se manifesta mais tarde, se tiverem algum valor. Ele é

aconselhado a viver com a incerteza, algo que é evidente e que apenas um intelectualista pode achar perturbador. Este diálogo reflete a luta interna de Jung com a incerteza e o esforço contínuo para encontrar sentido e valor em seu trabalho e em sua vida (LNe 4, p. 262).

Assim, percebemos que Jung acaba por entender que esta incerteza é inevitável. Ele aceita a incerteza, o preço a pagar e segue em frente.

4.13 O PASTOR

Ao final do quarto volume, Jung aborda esta incerteza num diálogo com um pastor, que vive uma vida distante da civilização. Pergunta se ele não se importava em perder o máximo potencial da vida vivendo assim, longe da cultura. No que o pastor responde que é pela dureza e primitivismo de sua vida que ela adquire significado. Ele não perde nada, a vida lhe dá significado mais do que suficiente, fruto justamente desse cotidiano rudimentar.

G: Bem – podes ter razão. Mas esta vida livre maravilhosa – é impossível largá-la. A vida nas cidades ~~é uma~~ significa mutilação. Um a mais ou a menos na civilização – que diferença faz o indivíduo?

Eu: E se todos pensassem assim? O que seria da obra cultural da humanidade?

G: Estou longe de querer afirmar que meu comportamento deva ser exemplar – nunca fui e não quero ser um exemplo. No entanto, insisto em meu direito de viver a minha individualidade. Se todos pensassem como eu, talvez a situação da civilização fosse outra. Quantos covardes e fracotes tens entre vossos artesãos culturais que participam apenas por causa de sua covardia e fraqueza, mas que, no fundo, prefeririam fazer outra coisa, se seu medo lhes permitisse? (LNe 4, p. 266, grifo do original)

A falta de fidelidade das pessoas a si mesmas é apontada pelo pastor, que indica que não seria uma perda de tempo se retirar da sociedade e viver sua vida interior como ele o fez. Ele ainda indica que uma das grandes vantagens do seu modo de vida é poder realizar alguma coisa sem que existam tarefas e oportunidades ilimitadas que, quando cumpridas, apenas resultam em outras tarefas e oportunidades mais.

O pastor revela algo significativo sobre seu passado, ele admite que, apesar de ser visto como um vaqueiro agora, sua vida anterior era muito diferente. Ele não havia dito a verdade sobre as razões que o levaram a abandonar sua terra natal. Lá, ele estava engajado em uma tarefa monumental que transcendia seus limites de maneira avassaladora, e ele trabalhava completamente sozinho. A imensidão dessa tarefa era

esmagadora, e ao perceber a infinidade do desafio, sua fé e coragem evaporaram. Então, descreve como fugiu para o deserto, renunciando à cultura, preferindo suportar as torturas de uma vida semi-selvagem e primitiva ao invés do fardo insuportável de uma tarefa imensurável que o esmagava. Ele admite que desistiu porque era fraco demais para suportar a infinitude e voltou para o finito, para uma vida humana limitada, cuja tarefa se extingue junto com ela.

Ele salienta que prefere enfrentar os animais perigosos do deserto, armado com sua espingarda e esperteza, onde a vitória é ao menos possível, do que enfrentar a tarefa terrível e esmagadora que estava além de sua capacidade. No deserto, ele tem seus companheiros que podem vir em seu auxílio, enquanto na tarefa anterior, ninguém o ouvia e, ao contrário, colocavam obstáculos em seu caminho, apenas para assegurar que ele não pensasse em enfrentar tal desafio. O pastor resolveu por aliviar-se do impossível e voltar ao possível, preferindo a segurança relativa de seu novo ambiente às exigências esmagadoras de seu antigo compromisso (LNe 4, p. 267).

O trabalho de exploração do inconsciente isolou por um tempo Jung do mundo científico de sua época (Jaffé, 2022, p. 72). A partir do relato do pastor, a solidão do autoexperimento começa a ser delineada de forma alvissareira, não mais aparecendo exclusivamente sob um viés negativo.

4.14 FILÊMOM

No quarto volume temos também a estreia de Filêmon, o espírito mentor de Jung (Hoeller, 2022, p. 107).

Filemon era um pagão que trouxe à superfície uma atmosfera meio egípcia, meio helenística, de tonalidade algo gnóstica. Sua imagem apresentou-se primeiro num sonho (Jung, 2006, p. 198).

Ele é um personagem central, não só dentro de Os Livros Negros, mas também de destacado papel na vida de Jung. “Filemon, da mesma forma que outros personagens da minha imaginação, trouxe-me o conhecimento decisivo de que existem na alma coisas que não são feitas pelo eu, mas que se fazem por si mesmas, possuindo vida própria” (Jung, 2006, p. 198). Ele aparece primeiramente como um mago, portador da varinha de Moisés e da sabedoria de Hermes Trimegisto (LNe 4, v. 230). A partir de 1916, Filêmon se torna a figura central dos encontros imaginativos de Jung (Owens, 2022, p. 122).

Graças aos diálogos com Filemon, esclareceu-se a diferenciação priori. Era para mim um personagem misterioso. De vez em quando me fez compreender que havia uma instância em mim capaz de enunciar coisas que eu não sabia, não pensava, e mesmo coisas com as quais não concordava.

Psicologicamente, Filemon representava uma inteligência superior. Era para mim um personagem misterioso. De vez em quando tinha a impressão de que ele era quase fisicamente real. Passeava com ele pelo jardim e o considerava uma espécie de guru, no sentido dado pelos hindus a esta palavra (Jung, 2006, p. 199).

Filêmon será personagem recorrente ao longo de toda a obra. Boechat (2015) o apresenta como um desdobramento da figura de Elias, uma continuação de um mesmo princípio, lembrando que *O Livro Vermelho* é processo de constante personificação de emoções, que seriam perigosas para a consciência se permanecessem em estado indiferenciado (Boechat, 2015, p. 154).

4.15 A SOMBRA

O quinto volume apresenta como tema principal o confronto de Jung com o lado sombrio de sua personalidade, ele é apresentado a um lado escuro seu e criticado por seu egoísmo. É constantemente atacado com palavras duras e diretas sobre sua vida e sua situação, o que acaba por o convencer da existência, no inconsciente, de um lado sombrio que tentamos esconder de nós mesmo e da sociedade.

E agora chegamos à terrível fraude que promoves com teu intelecto. És mais eloquente do que outros, por isso abusas de tua habilidade e descolores e amenizas, reforças e retocas sempre que podes e proclamas em voz alta a tua honestidade e credulidade. Com malícia, fazes com que outros se deem mal, basta que caíam em tuas armadilhas. Tu exploras sua ingenuidade para poder exhibir-te como o esperto e superior. Finges modéstia e não mencionas teus méritos, na esperança certa de que outra pessoa faria isso por ti, e quando isso não acontece, ficas decepcionado e, magoado, te retiras (LNe 5, p. 220).

Mais tarde em sua obra, Jung apontará o conflito com a sombra como parte essencial de sua psicologia. O confronto com a parte sombria da personalidade é um verdadeiro teste, o primeiro, parte inevitável da exploração do inconsciente. Em um comentário feito em *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, temos uma citação que nos remete diretamente a essas vivências registradas no Livro 5 de *Os Livros Negros*:

Verdadeiramente, aquele que olha o espelho da água vê em primeiro lugar sua própria imagem. Quem caminha em direção a si mesmo corre o risco do encontro consigo mesmo. O espelho não lisonjeia,

mostrando fielmente o que quer que nele se olhe; ou seja, aquela face que nunca mostramos ao mundo, porque a encobrimos com a persona, a máscara do ator. Mas o espelho está por detrás da máscara e mostra a face verdadeira (OC 9/1 § 43).

Para muitos, o confronto com a sombra é tão assustador que impede uma posterior exploração do inconsciente. Não há escapatória ao embate, a única alternativa é continuar a projetar a própria sombra no ambiente. Jung descreve a primeira prova de coragem no caminho interior como um desafio que afasta a maioria das pessoas, pois o encontro consigo mesmo é uma experiência desagradável que evitamos, enquanto podemos projetar aspectos negativos ao nosso redor. Encarar a própria sombra e suportá-la, reconhecendo sua existência, resolve apenas uma parte do problema, trazendo à superfície o inconsciente pessoal. No entanto, a sombra é uma parte viva da personalidade e, portanto, deseja se manifestar de alguma forma. Ele observa que não é possível anular a sombra através de argumentos ou torná-la inofensiva por meio da racionalização. Este problema é extremamente complexo, pois desafia não apenas o ser humano em sua totalidade, mas também o alerta sobre seu desamparo e impotência diante de certas partes de sua psique. Enfrentar a própria sombra requer uma coragem significativa, pois implica reconhecer e integrar aspectos de si mesmo que são muitas vezes difíceis de aceitar e compreender (OC 9/1 § 44).

E esta sombra projetada, os conflitos não resolvidos dentro do indivíduo, acabam por impactar negativamente a sociedade como um todo. Jung entendia que quando um aspecto da psique permanece no âmbito do inconsciente, sua manifestação ocorre de forma exterior, muitas vezes sob a máscara de eventos tidos como fatalidades. Em outras palavras, se o indivíduo não reconhece suas contradições internas, o mundo exterior se encarrega de refletir esse conflito, dividindo-se em polos opostos (OC 9/2, § 126).

Se formos realmente capazes de encarar nossa própria sombra, se conseguirmos ver e aceitar o lado mais escuro de nossa personalidade, teremos ciência de nosso inconsciente pessoal, podendo assim beneficiar de uma maior harmonia interior, não sendo mais preciso se esconder. A integração da própria sombra figura com uma dos principais objetivos da Psicologia Analítica. Ao confrontar e integrar nossa própria sombra, iniciamos um processo fundamental de reconhecimento e aceitação das partes obscuras e reprimidas de nossa psique. No entanto, essa jornada representa apenas o primeiro passo na resolução de um problema muito mais abrangente e profundo. Ao trazer à luz o conteúdo do

inconsciente pessoal, estamos capacitando-nos a lidar com aspectos de nós mesmos que antes permaneciam obscurecidos. Esse processo não se limita a simplesmente reconhecer a sombra; implica também em compreender suas origens, suas dinâmicas e suas interações complexas com outras partes da psique. Ao fazer isso, não apenas ampliamos nossa consciência individual, mas também abrimos caminho para uma maior integração psicológica e para o desenvolvimento contínuo de nossa identidade pessoal (OC 9/1, § 44).

O Livro 5 segue com Jung sendo atacado. Embora ele valorize a importância de manter a calma, embora faça de tudo para parecer calmo, essa calma aparente é desvalorizada como somente um ato sem valor.

Hipocritamente, pregas serenidade, mas quando realmente importa, tu ficas calmo? Não, não ficas, mentiroso miserável. Tu te consumes em raiva interior, teus olhos ardem de ódio.

És malicioso e invejoso. Invejas o outro pela luz do sol. Invejas todo bem-estar em tua volta e, impertinentemente, alegas o contrário.

Em teus pensamentos, pensas rigorosamente apenas aquilo que te convém e, nisso, não sentes qualquer responsabilidade para com a humanidade. No entanto, és responsável diante da humanidade por aquilo que fazes e pensas. Não tenta me convencer de que existe uma diferença entre pensar e fazer. Tu te apoias apenas em tua vantagem não merecida de não ser obrigado a dizer ou fazer o que pensas (LNe 5, p. 221).

Jung continua sendo acusado pelo próprio inconsciente com palavras cada vez mais agudas e impressionantes, desta vez de usar subterfúgios para evitar fazer o que deve ser feito.

Esmagarei a fama de tua superioridade com os pés e a pisotearéi nas fezes.

Tudo isso te acontecerá por causa do teu sentimento de inferioridade, do qual abusas dia após dia para esquivar-te de tua tarefa.

Eu te perguntei se te sentes inferior? Aí Esse tipo de pergunta não existe. Tu só deves cumprir. Trata-se do assunto, não de teus sentimentos de criação infantil.

E nem me fala de teu amor por outros. Aquilo que chamas amor jorra interesse próprio, avareza e ganância. Aquilo que chamas amor é uma trouxa complicada de interesses.

Então, eu te peço, jamais ostenta teu amor. Cala-te sobre ele. Fico enjoado quando falas disso.

Que pena que não tenho dez mãos para te tratar com o chicote.

Quero derrubar todos os teus muros e demolir o teu castelo. Habitarás numa cabana miserável, onde todos poderão ver e zombar de tua pobreza e nudez. Já expuseste muita nudez, já zombaste e destruístes muitos outros. Agora receberás a tua porção do mesmo.

Eu te obrigarei a proclamar em alta voz a tua vergonha e miséria, para que todas ~~ouçam~~ as pessoas ouçam a tua gritaria estridente e

todos debochem de ti. Queimarei todo o teu conteúdo do qual te orgulhas para que fiques vazio como um vaso derramado. De nada mais te orgulharás senão de teu vazio e de tua desgraça admitida (LNe 5, p. 222, grifos do original).

Este espantoso encontro com a sombra traz não só um grande impacto emocional, mas é um encontro que trará consequências percebidas ao longo de toda a obra teórica de Jung.

4.16 ABRAXAS

No fim do quinto volume, no registro do dia 16 de janeiro de 1916, aparece pela primeira vez a figura de Abraxas, nome usado pelos gnósticos para designar sua deidade suprema (LNe 5, p. 274, nota 396).

Tremendo é o poder do Deus.
 “Experimentarás ainda mais dele. Estás na segunda era. A primeira era está superada. Este é o tempo do domínio do filho, que tu chamas o Deus-sapo. Uma terceira era seguirá, a era da distribuição e do poder equilibrado” (LNe 5, p. 269).

Abraxas aparece como o polo oposto ao Pleroma – com a humanidade no meio – de uma primeira versão da pintura *Systema Munditotius*, esclarecedoramente ainda sem Fanes, que só será acrescentado na versão final, após o seu irrompimento (LNe 5, p. 273).

Jung explora a figura do Deus das rãs ou dos sapos, conhecido como o acéfalo, que representa a união do Deus cristão com Satanás. Este Deus possui uma natureza semelhante à chama e a Eros, mas é elevado à divindade, enquanto Eros é apenas um daimon. O Deus uno, digno de adoração, reside no centro. Jung enfatiza a necessidade de adorar apenas um Deus, desconsiderando os outros Deuses. Abraxas, no entanto, deve ser temido, e Jung se sente aliviado por ter se separado dele.

Jung aconselha que não se deve buscar Abraxas, pois ele encontrará a pessoa, assim como Eros. Abraxas é descrito como o Deus do espaço sideral, muito poderoso e terrível, simbolizando o impulso criativo, figura e figuração, matéria e força, transcendendo todos os Deuses claros e escuros. Ele é tanto criador quanto criatura, o Deus que constantemente se renova, presente no dia, no mês, no ano, na vida humana, na era, nos povos, nos seres vivos e nos astros. Abraxas é implacável e

obriga a adoração, mas essa adoração fortalece o poder dele sobre a pessoa, tornando-o insuportável.

A tentativa de se livrar de Abraxas é um trabalho terrível, e quanto mais se tenta, mais se aproxima da morte, pois ele é a vida do universo e também a morte universal. Portanto, Jung adverte que não se deve adorá-lo, mas também não se pode escapar dele, pois ele cerca a todos. Ele conclui que é necessário estar no meio da vida, envolto pela morte, estendido como um crucificado, pendurado em Abraxas, o terrível e sobrepoderoso (LNe 5, p. 274).

A presença de Abraxas e Fanes no *Systema Munditotius* é interpretada por Boechat (2015) como uma busca de Jung pelas raízes da espiritualidade do mundo ocidental, ameaçada pela *Deusa Razão*, a Modernidade; busca realizada com estes personagens relacionados ao gnosticismo e ao orfismo, respectivamente. Esta retomada da importância histórico-simbólica dos dois movimentos religiosos, precursores que sintetizam os antecedentes gregos e judaico-cristãos, seria uma forma de Jung encontrar uma nova orientação, um fundamento para sistematizar os novos achados advindos do seu autoexperimento (Boechat, 2015, p. 145).

De acordo com Stephan Hoeller (2022), a figura de Abraxas foi identificada como um demiurgo gnóstico clássico (Hoeller, 2022, p. 102). Embora a ideia de uma imagem divina interna à psique seja amplamente reconhecida entre os junguianos, o conceito oposto ao demiurgo é muito menos familiar. Jung afirmava que, no núcleo do cristianismo primitivo, havia a compreensão da gnose, a qual ele próprio encontrou em suas experiências registradas nos Livros Negros, e mais tarde no Liber Novus e nos Septem Sermones. Um elemento essencial do mito arquetípico da gnose é a presença de uma dualidade tanto interna, na alma, quanto externa, no cosmos. Essa dualidade consiste em uma centelha divina nas profundezas da alma e um poder demiúrgico externo. O si-mesmo e o demiurgo estão em constante oposição (Hoeller, 2022, p. 111).

Hoeller ainda nos traz um importante aviso sobre um ensinamento constantemente esquecido, mas presente nas reflexões de Jung conforme registradas no Liber Novus, especialmente nos Sete Sermões aos Mortos. Ali, é enfatizado que, para progredir em direção a uma integridade mais profunda, é essencial contemplar a nova imagem emergente de Deus. No entanto, esse processo também demanda o reconhecimento do demiurgo esquecido, o Deus que Jung descreveu como sendo difícil de se conhecer. Este desafio implica não apenas em confrontar as concepções

estabelecidas de divindade, mas também em explorar aspectos ocultos e menos compreendidos da própria psique. Ao aceitar esta complexidade e abraçar a jornada de autoconhecimento, abre-se caminho para uma evolução espiritual e psicológica mais profunda, onde a busca pela integridade pessoal se entrelaça com uma compreensão mais ampla do divino (Hoeller, 2022, p. 112).

Abraxas é um personagem marcante, que traz um ideia de totalidade, de uma relação de interdependência entre o bem e o mal. Isso marcará profundamente o pensamento de Jung, e desempenhará papel fundamental na integração dos opostos simbolizado pela iminência de Fanes, como veremos adiante.

4.17 O PLEROMA

Até o início do sexto volume, a maioria das discussões pode ser caracterizada como uma exploração dos opostos, como por exemplo consciência e inconsciência, bem e mal, sombra e luz. Uma maneira de conciliar esses opostos, de encontrar um princípio abrangente, é introduzida pela ideia do Pleroma, termo que Jung toma do gnosticismo.

Jung reflete sobre o conceito do nada, equiparando-o à plenitude. Na infinitude, tanto o cheio quanto o vazio se tornam equivalentes. Ele explica que o nada pode ser visto como vazio e cheio ao mesmo tempo, e que é possível descrever o nada de diversas maneiras, dizendo que é branco ou preto, que não existe ou que existe. Um infinito e eterno não possui qualidades específicas, pois contém todas as qualidades em si. Este é o conceito chamado de pleroma. No pleroma, pensar e ser cessam, pois o eterno e o infinito não têm qualidades definidas. Não existe nenhuma entidade no pleroma, pois qualquer coisa distinta teria qualidades que a separariam do pleroma, tornando-se algo diferente. No pleroma, estão contidos o nada e o tudo. Jung adverte que não vale a pena refletir profundamente sobre o pleroma, pois isso levaria à autodissolução. Pensar sobre o pleroma é infrutífero porque ele transcende todas as qualidades e distinções, representando um estado de existência onde todas as contradições coexistem e se anulam (LNe 5, p. 285).

O Pleroma pode ser visto como uma espécie de essência suprema de tudo o que foi, é e será. Mas, assim que algo passa a existir, terá desenvolvido uma identidade própria, conseqüentemente se separando do Pleroma. Nesse sentido podemos o comparar à ideia de um Deus criador, ou da Natureza como uma mãe

parindo sua cria. Jung pondera que, embora sejamos parte do pleroma, pois estamos contidos no eterno e infinito, não possuímos uma participação plena nele. Estamos infinitamente distantes do pleroma, não em termos espaciais ou temporais, mas em termos essenciais. Essa distância é determinada pela nossa natureza como criaturas limitadas no tempo e no espaço, diferenciadas do pleroma.

Ele ressalta que, enquanto o pleroma é infinito e eterno, sem qualidades definidas, nós, como seres finitos, possuímos limitações e características específicas que nos separam essencialmente do pleroma. Esta distinção fundamental entre nossa existência limitada e a totalidade ilimitada do pleroma destaca a natureza de nossa realidade em contraste com a infinitude do pleroma. Assim, mesmo sendo parte do pleroma, nossa existência distinta impede uma fusão completa com ele, sublinhando a diferença entre o eterno e o finito (LNe 5, p. 285).

Qual seria o propósito de um termo tão vago como o Pleroma, que não pode ser definido adequadamente? Jung observou que é exatamente essa imprecisão que dá ao termo seu propósito, o fato de podermos falar sobre o Pleroma e, portanto, nos diferenciarmos dele nos indica que existimos como uma entidade separada. Jung enfatiza que, ao tentar diferenciar as qualidades do pleroma, estamos na verdade falando a partir de nossa própria perspectiva diferenciada e sobre nossa própria diferenciação, sem realmente dizer nada sobre o pleroma em si. No entanto, ele reconhece a importância de discutir essas diferenças, pois é através desse processo que podemos compreender e afirmar nossa própria individualidade e distinção.

Diferenciar-nos é essencial para nossa identidade e para a compreensão de nossa existência finita em contraste com o infinito do pleroma. Embora o pleroma, sendo eterno e ilimitado, não possa ser plenamente descrito ou compreendido em termos humanos, a reflexão sobre nossas próprias características e limitações nos permite reconhecer nossa posição única dentro do cosmos. Ao falar sobre nossas diferenciações, estamos, portanto, não apenas explorando nossa natureza, mas também aprofundando nosso entendimento da relação entre o finito e o infinito, e da maneira como coexistimos dentro do vasto e incompreensível contexto do pleroma (LNe 6, p. 208).

A ideia do Pleroma não é introduzida para tentar reduzir as diferenças entre os opostos, mas sugere que a unificação deve ser alcançada através de uma maior diferenciação. E é essa diferenciação que é a essência do indivíduo, segundo Jung.

Nossa natureza é diferenciação. Se não formos fiéis a esta natureza, nós nos diferenciamos de modo insuficiente. Por isso, devemos fazer distinções entre as qualidades (LNe 6, p. 208).

Quanto mais um indivíduo consegue se diferenciar do mundo ao seu redor, mais um indivíduo é um indivíduo. Vemos aqui a gênese de uma das ideias mais caras à Psicologia Analítica.

Jung ressalta a importância crucial da diferenciação para a preservação da nossa natureza como criaturas. Ele argumenta que, se não nos diferenciarmos, ultrapassamos nossa condição de criaturas e caímos na não diferenciação, uma qualidade do pleroma. Nesse estado, mergulhamos no próprio pleroma e renunciamos à nossa existência como seres distintos, resultando na dissolução no eterno e infinito. Assim, na medida em que falhamos em nos diferenciar, estamos essencialmente morrendo.

É por essa razão que a criatura busca a diferenciação, um processo conhecido como o *principium individuationis*. Este princípio é a essência da criatura, definindo sua individualidade e distinção. Jung sublinha que a não diferenciação e a ausência de distinção representam um grande perigo para a criatura, pois ameaçam sua existência e identidade. A diferenciação, portanto, não é apenas um processo natural, mas uma necessidade vital para a manutenção da vida e da individualidade dentro do vasto contexto do pleroma (LNe 6, p. 208).

À luz da ideia do Pleroma, quando tentamos explorar um dos opostos da criação, caímos no que Jung chama de “feitiço do Pleroma”, porque um oposto não pode existir sem o outro. Ao buscar o bom ou o belo, frequentemente nos esquecemos de nossa natureza fundamental de diferenciação e nos rendemos às qualidades do pleroma, onde os opostos são inseparáveis. No pleroma, o bom e o belo estão intrinsecamente ligados ao mau e ao feio; ao tentar alcançar um, inevitavelmente adquirimos o outro. Isso ocorre porque, no pleroma, essas qualidades são uma e a mesma coisa.

No entanto, Jung sugere que, se perseguirmos essas qualidades sob a égide de nossa natureza diferenciada, conseguimos nos distinguir do bom e do belo, assim como do mau e do feio. Ao fazer isso, evitamos a armadilha de cair no pleroma, mantendo nossa individualidade e evitando a confusão dos opostos que caracteriza o pleroma. Assim, ao agir em nome da diferenciação, preservamos nossa identidade e evitamos a dissolução nas qualidades indistintas do pleroma. A diferenciação permite

que sejamos seres distintos, evitando a fusão e a confusão das qualidades opostas, mantendo-nos firmemente ancorados em nossa natureza individual (LNe 6, p. 209).

Percebemos que a única maneira de remediar isso, de acordo com Jung, é permanecer sempre fiel à nossa essência, única, e ir além dos pares de opostos, se diferenciando das forças externas. Shamdasani cita, em nota de rodapé, que “A noção de que o conflito psíquico assumiu a forma de um conflito entre opostos e que a cura representa sua resolução ocupou um lugar central na obra tardia de Jung” (LNe 6, p. 209, nota 22).

O postulado do *principium individuationis*, a busca da verdadeira essência, ocupa um lugar de destaque dentro da teoria junguiana, sendo uma de suas ideias centrais. Em certo momento Jung reflete que, no fundo, existe apenas uma verdadeira busca: a busca da natureza dentro de cada um de nós. Se estivéssemos totalmente comprometidos com essa ambição, não precisaríamos saber nada sobre o pleroma e suas qualidades, pois nossa própria natureza nos levaria ao destino certo.

No entanto, ele reconhece que o pensamento frequentemente nos afasta de nossa essência. Portanto, sente a necessidade de ensinar um tipo de conhecimento que permita dominar o próprio pensamento. Este conhecimento é crucial para que possamos reconectar com nossa natureza interna e evitar a alienação causada pelo pensamento excessivo ou mal direcionado. Assim, ao dominar nossos pensamentos, podemos nos alinhar mais profundamente com nossa verdadeira natureza, guiando-nos de forma mais autêntica e evitando a confusão e a dispersão que o pensamento descontrolado pode causar. Este equilíbrio nos permite seguir nosso verdadeiro caminho sem a necessidade de compreender plenamente os mistérios do pleroma (LNe 6, p. 210).

A ideia do Pleroma ilustra o que acontece quando alguém não persegue a própria essência: torna-se vítima do Pleroma, deixa de ser um indivíduo e, de certo modo, deixa de existir. Jung julgava de importância crucial buscar a verdadeira essência dentro de si antes de tentar definir as qualidades do mundo.

Quanto à divindade, a passagem registrada por Jung é assertiva ao incluir Deus entre as criaturas, um dos lados de uma polaridade em que na outra ponta se encontra o diabo, ecoando as preocupações recorrentes com o *summum bonum* e a ausência do mal na imagem de Deus cristã.

Em certa altura do Livro 6, os mortos perguntam sobre Deus, questionando sua existência e se ele está morto. A resposta é clara: Deus não está morto; ele está tão

vivo como sempre esteve. Deus é visto como uma criatura, pois é algo determinado e, portanto, distinto do pleroma. Assim, todas as qualidades atribuídas às criaturas também se aplicam a Deus. No entanto, Deus se distingue das criaturas por ser bem mais indefinido e indeterminável. Seu parentesco com o pleroma é muito maior do que com as criaturas, pois ele é também o pleroma, assim como qualquer ponto minúsculo no criado e não criado é o próprio pleroma. A natureza das criaturas é a diferenciação, enquanto a natureza de Deus é a plenitude operante. O vazio operante, por outro lado, é a natureza do diabo.

Deus e o diabo são as primeiras manifestações do nada inimaginável, conhecido como pleroma. Independentemente de o pleroma existir ou não, ele se anula em tudo, mas não nas criaturas. Na medida em que Deus e o diabo são criaturas, eles não se anulam, mas se contrapõem como opostos operantes. Assim, a existência de Deus e do diabo, embora distinta do pleroma, mantém a dinâmica dos opostos que operam no mundo das criaturas, destacando a eterna luta entre a plenitude e o vazio (LNe 6, p. 211).

No final do sexto volume temos ainda a aparição de *Atmavictu*, personagem que exerce um papel crítico numa série de pinturas de *O Livro Vermelho* em 1919 e 1920 (LNe 6, p. 289, nota 331).

Jung relata uma experiência que teve na Inglaterra em 1920, onde esculpiu duas figuras semelhantes de um galho fino, sem qualquer lembrança consciente de uma experiência de infância relacionada. Uma dessas figuras foi posteriormente reproduzida em pedra em uma escala maior e agora está em seu jardim em Küssnacht. Foi somente naquela época que seu inconsciente forneceu um nome para a figura, chamando-a de *Atmavictu* – o 'sopro da vida'. Jung percebe que esta figura é um desenvolvimento adicional daquele objeto quase sexual de sua infância, que se revelou ser o sopro da vida, o impulso criativo. Ele compreende que, basicamente, o boneco é um cabiro. Esta revelação demonstra como os símbolos e figuras que emergem do inconsciente podem ter significados profundos e multifacetados, conectando experiências de infância com elementos fundamentais da vida e da criatividade (LNe 6, p. 289, nota 331).

É notável a constante retomada de temas e preocupações da infância ao longo de toda a vida de Jung.

4.18 AUTOSSUPERAÇÃO

Um novo personagem aparece no Livro 7, o mago Ha, descrito pela alma de Jung como “Um espírito sombrio, um espírito da enganação, um feiticeiro de Satanás, um praticante da mais negra magia” (LNe 7, p. 148). Jung contava um curioso episódio relacionado a Ha, que relatou à Christiana Morgan de forma intrigante:

Ele estava escrevendo em seu livro quando, de repente, viu um homem olhando por cima de seu ombro. Um dos pontos dourados de seu livro saiu voando e atingiu o homem no olho. O homem pediu a Jung que removesse o ponto dourado de seu olho. Jung recusou, a menos que o homem lhe dissesse quem ele era. O homem se recusou a revelar sua identidade. Jung percebeu que, se tivesse atendido ao pedido do homem, ele teria desaparecido no inconsciente, e Jung teria perdido o significado de sua aparição. Finalmente, o homem concordou em revelar o significado de alguns hieróglifos que Jung havia visto alguns dias antes. Após essa revelação, Jung removeu o ponto dourado do olho do homem, e então ele desapareceu (LNe 7, p. 149, nota 5).

Esse episódio ilustra bem a importância de Jung dada ao compreender as manifestações do inconsciente, e sua resistência a simplesmente obedecer às suas aparições sem extrair um significado profundo delas. Ao insistir em compreender o propósito da aparição, Jung foi capaz de obter um valioso insight sobre os símbolos que haviam surgido em sua mente.

Seguindo na narrativa temos a aparição de Ka, que aparece relacionado a Ha, este último designado por Filêmon como sendo a sombra de Ka (LNe 7, p. 164). Ka declara ser o início da alma, o lado oculto de Ha. Ele se identifica como a alma de Jung, a fonte das runas e da sabedoria inferior, e afirma ser seu espírito que permaneceu. Ka expressa o desejo de estar com eles, dizendo que sua presença será necessária no futuro. Enquanto Ha conhece o externo, Ka domina o interno, possuindo a riqueza em contraste com a pobreza de Ha. Ka critica Ha, afirmando que este apenas conhece histórias enfadonhas de cones, sóis, serpentes e runas, enquanto ele próprio compreende o verdadeiro sentido das runas. Ka se descreve com olhos de ouro puro e um corpo de ferro preto, enfatizando sua durabilidade e peso, perdurando por eternidades. Ele ressalta que, embora Ha fale sobre as runas como uma criança, ele próprio entende seu significado profundo (LNe 7, p. 163).

No sétimo volume de Os Livros Negros, Jung reflete sobre suas ideias e aceita todas as suas deficiências, reconhecendo que nunca será perfeito. Ele afirma que o ser humano erra, e é essa falibilidade que o torna sempre presente. O erro humano é inevitável, pois o ser humano é uma semente de estrela que vagueia pelo ilimitado e caiu do incerto. Jung conclui que o equívoco é a verdade do ser humano e que é essencial que ele saiba disso, pois vive do equívoco (LNe 7, p. 147).

Essa passagem destaca a dualidade dentro de Jung, simbolizada por Ka e Ha, e a aceitação de sua própria natureza imperfeita. A mensagem central é a importância de reconhecer e aceitar os erros como parte intrínseca da existência humana, uma verdade com a qual todos vivem e aprendem. No último volume dos Livros, Jung encerra suas ideias, aceita todas as suas deficiências e conclui que não é nem nunca será perfeito.

Esta aceitação de si mesmo, com seus defeitos e imperfeições, pode ser considerada a apoteose da jornada documentada em Os Livros Negros. É uma grande tentativa de descobrir quem ele realmente era e como deveria ser. No início, a autoexploração rigorosa faz com se conheça todos os aspectos da própria identidade, principalmente aqueles inconscientes, potencialmente ignorados por muito tempo. É um embate difícil, longo e cansativo, como percebemos ao longo do registro. Lutas internas intensas, confrontos com a escuridão, aceitação do próprio deserto inerente, mas que, ao fim, é apenas o voltar-se para dentro que permite fecundar este deserto. “A força criadora se volta para o lugar da alma, e assim a alma reverdece e produz frutos maravilhosos” (LVe, p. 129).

E, como última lição, mas não menos importante, Jung ressalta que, depois de ter voltado sua força criativa para dentro, deve-se aceitar tudo o que se encontra e então mover-se novamente para o mundo consciente, com plena aceitação de si mesmo como um indivíduo verdadeiramente único, com seus próprios valores, deficiências e interesses. Ele observou que muitas vezes tentamos nos sentir bem buscando a atenção e o amor de outros, mas o melhor seria sempre buscar os dons que nos pertencem.

Vosso irmão não é pobre e não tem o que possa vos dar? Por que colocais sobre ele o fardo de vossos desejos, dizendo: nós te amamos. Ameis o bem-estar de vosso irmão? Não, quereis participar dele. Não é melhor que cada um faça o seu, para que ele fique bem, do que desejar receber do irmão o seu bem-estar? Buscai a riqueza dentro de vós e recebereis toda a felicidade que necessitai.

Assim falou Filêmon (LNe 7, p. 162).

Filêmon aconselha a buscar a riqueza interior e não impor os próprios desejos aos outros. Ele questiona por que se coloca o fardo dos desejos sobre o irmão, dizendo “nós te amamos”. Filêmon destaca que amar o bem-estar do irmão não significa querer usufruir dele, mas permitir que cada um cuide de si para garantir seu próprio bem-estar. Ele argumenta que não é melhor desejar o bem-estar do irmão para si, mas sim encontrar a própria riqueza interior. Filêmon afirma que, ao buscar a riqueza dentro de si, cada um receberá toda a felicidade que necessita. Essa mensagem enfatiza a importância da autossuficiência emocional e espiritual, sugerindo que a verdadeira felicidade vem de dentro e não da dependência dos outros. É um fim que exige uma boa dose de solidão.

Sim, o Deus nasce da solidão – essa palavra me afeta. Essa solidão está em processo de devir. A solidão não tem nem mesmo perguntas. Ela não pergunta nada. Ela é vazia e abismal (LNe 7, p. 203).

Jung reflete sobre a natureza da solidão, reconhecendo que é dela que o divino surge. Ele se sente profundamente afetado por essa ideia, compreendendo que a solidão está em um constante processo de devir, de transformação. Essa solidão, porém, não faz perguntas, não busca respostas. Ela é vazia e abismal, uma vastidão silenciosa e profunda. A solidão, neste contexto, é vista como uma condição fundamental para o nascimento do divino, um estado onde não há distrações ou interferências, apenas o vazio necessário para que algo novo e sagrado possa emergir. A ausência de perguntas e a natureza abismal da solidão destacam seu caráter essencial e primordial, um terreno fértil onde o verdadeiro autoconhecimento e a experiência espiritual podem se desenvolver. Após as inúmeras interações com seu próprio inconsciente, longas e intensas, essa solidão aparece como o resultado de uma ruptura da conexão com sua alma.

Jung se confronta com a necessidade de novamente chamar sua alma, mas decide contra isso. Ele reconhece que é hora de enfrentar o terror em sua forma mais pura e despojada, sem ajuda ou ilusões. Ele aceita que o terror deve ser nu e impotente, assim como ele se sente. Determinado a enfrentar essa provação sem apoio, ele decide não usar mais muletas metafóricas. Ele declara que é hora de fincar o cajado no abismo insondável, além de todas as possibilidades conhecidas. Reconhece que pode estar entrando em um terreno obtuso e sem fim, onde o lamaçal impede qualquer retorno. A percepção de que está se aproximando de um ponto sem retorno, onde a sensação de calor indica uma intensidade crescente, o faz refletir

sobre a natureza desse desafio. Ele contempla a possibilidade de estar diante de um abismo sem fundo, um silêncio profundo e uma solidão sem palavras que poderia durar pelo resto de sua vida. Jung aceita que essa jornada interna pode levá-lo a um estado de isolamento absoluto, onde o confronto com o terror e a solidão será completo e inexorável. Este reconhecimento marca um ponto de transformação em sua busca, onde ele se compromete a enfrentar o desconhecido sem qualquer forma de apoio externo (LNe 7, p. 204).

Em vez de apenas interagir com as figuras de seu inconsciente, no sétimo volume vemos Jung as desafiar ativamente. Após estabelecer uma firme conexão com seu inconsciente, ele parece tentar se distanciar e sair para o mundo com todo o conhecimento adquirido. Os desenvolvimentos apresentados mostram que primeiro é preciso conhecer todos os aspectos de nosso inconsciente, tantas vezes negligenciados por tanto tempo. Então, devemos enfrentar os medos e indecisões com o intuito de criar uma conexão firme, enfrentando seus aspectos desafiadores. No fim, devemos aceitar tudo que foi encontrado e sair, de volta ao mundo como um indivíduo pleno, com seus valores diferenciados o suficiente para não cair vítima do feitiço do Pleroma.

Jung, com muito respeito e humildade, encontrou e superou uma sucessão de figuras incrivelmente poderosas ao longo de sua jornada interior. Desde Elias e Salomé até Amônio, o eremita cristão, passando por um diabo, Fanes, Izdubar e outros, incluindo a figura dominante de Filêmon: Jung enfrentou esses desafios sem adotar uma postura heroica de busca pela vitória. O fato de, no fim, ele ter alcançado integridade e um foco voltado para dentro serve como um modelo inspirador para todos nós. Sua abordagem enfatiza a importância de enfrentar nossos próprios desafios internos com respeito e aceitação, ao invés de tentar derrotá-los. Este percurso culminou em um estado de totalidade e introspecção, evidenciando a profundidade de sua transformação. O conselho final de Jung, incentivando-nos a aceitar nossos próprios desafios internos, é ainda mais inspirador. Ele nos mostra que a verdadeira jornada é a de confrontar e integrar os aspectos mais profundos e sombrios de nossa psique, seguindo seu exemplo de coragem e autoexploração. Essa mensagem continua a ressoar, oferecendo orientação e motivação para aqueles que buscam uma compreensão mais profunda de si mesmos (Spielgeman, p. 199).

Os sete volumes dos Livros Negros de Jung documentam suas intensas explorações do inconsciente, começando em 1913. Esses diários revelam uma

jornada pessoal profunda, onde Jung se depara com figuras arquetípicas e enfrenta visões e sonhos que desafiam sua compreensão consciente. Cada volume captura a evolução de sua psique, com reflexões que vão desde o terror da escuridão interior até a iluminação e a integração das partes mais profundas de sua alma. Através dessas experiências, Jung desenvolve conceitos fundamentais para sua Psicologia Analítica. Os Livros Negros também ilustram a luta de Jung para equilibrar sua ciência com o misticismo, resultando numa síntese que ele acreditava ser crucial para a saúde psicológica e espiritual. O processo culmina na aceitação de sua própria imperfeição e na compreensão de que o verdadeiro crescimento vem do confronto e da integração das sombras internas. Estes escritos não são apenas um registro de suas experiências, mas também um mapa para outros que buscam uma compreensão mais profunda de si mesmos.

Percorremos os sete volumes de Os Livros Negros, e agora adentraremos na ideia principal no que tange ao objetivo de nosso trabalho: o nascimento de uma nova Imagem de Deus na alma humana.

5 O NASCIMENTO DE DEUS NA ALMA

Entre os diversos eventos e personagens registrados em Os Livros Negros, algumas características mostram-se relevantes para nosso objeto de estudo e serão agora abordadas.

Percebemos que os personagens presentes nas fantasias se modificam ao longo da narrativa. Começando apenas com uma *Voz* indefinida, passando para um inexato e não-personificado *Espírito das Profundezas*, até a emergência de *Fanes*, vemos um processo contínuo de desenvolvimento que ilustra bem a emergência dos conceitos teóricos de Jung, neste caso com os personagens representando aspectos do Self (Shamdasani, LNe 1, p. 70).

Nas fantasias subsequentes a *Aprofundamentos*, observa-se uma contínua diferenciação da cosmologia de Jung. Novas figuras surgem, como *Fanes*, *Atmavictu*, *Ha*, *Ka*, o pássaro preto, um jovem árabe divino, o espírito da gravidade e *Wotan*. Personagens já introduzidos anteriormente, como *Elias*, *Salomé* e *Filêmon*, retornam, mas também evoluem juntamente com o desenvolvimento do eu de Jung. Esses registros mostram a transformação dessas figuras e a compreensão crescente de Jung sobre sua complexa e mutável inter-relação genealógica, que não é inteiramente consistente. A figura de *Atmavictu*, por exemplo, passa por várias encarnações, aparecendo como um homem velho, um urso, uma lontra, uma salamandra, uma serpente e, simultaneamente, como um homem e uma serpente da terra. Ele era *Izdubar* e transformou-se em *Filêmon*. O mago negro, *Ha*, era pai de *Filêmon*. *Ka* era pai de *Salomé* e também irmão do *Buda*, além de ser a sombra de *Filêmon*. *Filêmon* identificou-se também como *Elias* e *Khidr*, e afirmou que se tornaria *Fanes*. Nos conceitos psicológicos emergentes de Jung, todas essas figuras seriam vistas como aspectos do Si-mesmo. Assim, essas seções podem ser consideradas como o núcleo experiencial da compreensão de Jung das estruturas do Si-mesmo, que ele exploraria décadas mais tarde no capítulo 14 de *Aion: Estudo sobre o simbolismo do Si-mesmo*, de 1951 (Shamdasani, LNe 1, p. 70).

Vimos que o conceito de *Self* ainda não estava desenvolvido no início da formulação teórica de Jung, no período anterior à escrita de Os Livros Negros. Com o progressivo desenvolvimento dos personagens, percebemos que acontece uma desidentificação, que pode ser ilustrada com o exemplo de *Filêmon* e os *Sete Sermões aos Mortos*. Nos registros presentes em Os Livros Negros é o eu de Jung que dita os

Sete Sermões aos Mortos, mas em certo momento do Livro Vermelho, em Aprofundamentos, Jung percebe que o *Liber Primus* e o *Liber Secundus* haviam sido ditados por Filêmon. Há uma desidentificação, ele percebe que há um velho sábio dentro dele, mas que não é idêntico a ele (Shamdasani, LNe 1, p. 69).

Jung experimentou esta desidentificação profunda, reconhecendo a presença do velho sábio e profético dentro de si, uma figura distinta de sua própria identidade. Esse reconhecimento foi crucial para o processo de processamento das fantasias que ele vivenciava. Uma parte essencial desse trabalho consistia em diferenciar claramente as vozes e personagens que emergiam de seu inconsciente. Ao distinguir essas figuras internas, Jung pôde compreender melhor os diferentes aspectos de sua psique. Essa diferenciação permitiu que ele se relacionasse com essas figuras de maneira mais objetiva, reconhecendo-as como partes de si mesmo, mas não como sua identidade completa. Esse processo foi fundamental para sua jornada de autoconhecimento e individuação, ajudando-o a integrar os diversos elementos de sua personalidade de forma mais harmoniosa e consciente (Shamdasani, LNe 1 p. 69).

Quanto ao conceito de Imago Dei, podemos perceber algumas ideias relevantes no que tange o relacionamento com a divindade que não estavam presentes antes, mas que, com a escrita de Os Livros Negros, se tornam centrais entre as preocupações de Jung. Abordaremos a que julgamos a principal delas: o *relacionamento entre os poderes superiores e o homem*.

Jung conclui que o “serviço de Deus” que o ser humano pode prestar tem um significado profundo: ajudar a luz a nascer das trevas, permitindo que o criador tome consciência de sua criação e que o ser humano tome consciência de si mesmo. Esse serviço é essencial para integrar o ser humano na criação de maneira sensata, ao mesmo tempo conferindo um sentido a essa existência. Esse mito explicativo, que amadureceu dentro de Jung ao longo de décadas, destaca a importância da autocompreensão e da iluminação interior. Ao se conscientizar de seus próprios processos internos e ao ajudar na conscientização do divino, o ser humano encontra um propósito elevado. Essa perspectiva de Jung sublinha a interconexão entre a divindade e a humanidade, sugerindo que o desenvolvimento espiritual e psicológico de uma pessoa contribui para a realização e a percepção do todo (Jung, 2006, p. 333).

Jung julgava essencial encontrar qual seria a correta relação entre os deuses e os homens, entender qual seria o papel da humanidade em relação a eles. Reconhecia como de importância crítica não se entregar aos deuses e manter a

própria perspectiva humana. E isso era crítico não só para a humanidade, mas também para os deuses, pois “o ser humano seria o mediador no processo de transformação do Deus” (LNe 7, p. 177). Esse é um entendimento crucial, que seria mais tarde desenvolvido em *Resposta a Jó* (Shamdasani, LNe 1, p. 71).

Jung chegou à conclusão de que o inconsciente é relativo e está sujeito a mudanças conforme as épocas. Ele reconheceu que o que se fazia necessário era uma “reformulação de nossa visão do mundo, em consonância com os conteúdos ativos do inconsciente”. Isso significava que sua tarefa principal era traduzir as concepções que havia adquirido através de seu confronto com sua alma – conceitos que foram expressos de maneira literária e simbólica no *Liber Novus* – para uma linguagem que fosse compatível com a perspectiva contemporânea do Espírito dos Tempos. Esse esforço de tradução envolvia adaptar suas profundas experiências e insights psicológicos para um contexto que pudesse ser compreendido e aplicado pela sociedade atual. Ao fazer isso, Jung buscava criar uma ponte entre o conhecimento interno e as necessidades e entendimentos do mundo moderno, facilitando uma maior integração e compreensão dos conteúdos inconscientes na vida cotidiana e na visão de mundo contemporânea (Shamdasani, LNe 1, p. 73).

Este nascimento de uma nova Imagem de Deus pode ser considerado a principal contribuição presente em *Os Livros Negros* na perspectiva da Psicologia da Religião. Relacionam-se, o caminho daquilo que virá, o caminho para o Si-mesmo e esta nova perspectiva da *Imago Dei*. Pretendemos agora ilustrar a ideia deste nascimento, do criador tomando consciência da criação através do homem, apresentando dois personagens que trazem ideias interessantes que podem ser relacionadas a este desenvolvimento: o gigante Izdubar e Fanes.

5.1 IZDUBAR

Ao longo do terceiro volume, Jung teve longa interação com um personagem chamado Izdubar. Seu nome é baseado numa transcrição equivocada que remete ao herói épico babilônico Gilgamesh. Jung tinha consciência desse erro, e ainda assim usou o nome equivocado, o que nos fornece um importante entendimento: ainda que os personagens presentes nas suas imaginações ativas estejam relacionados a nomes pré-existentes, eles aparecem numa elaboração livre dentro da obra (Shamdasani, 2014).

O episódio de Izdubar ilustra a distância existente entre o mundo do consciente e do inconsciente. Jung aparece como um viajante vindo do Ocidente, enquanto Izdubar viaja vindo do Oriente. O gigante fica impressionado com as verdades científicas que Jung compartilha com ele, considerando-as como verdades venenosas.

Jung inicia o diálogo com Izdubar reconhecendo a sua petulância, mas afirmando a veracidade de suas palavras. Ele explica que vem de uma terra onde o conhecimento científico é incontestável e onde os homens navegam ao redor do mundo em seus navios. Diz que nossos eruditos sabem, através de medições precisas, a distância do sol até cada ponto da superfície da terra. Jung descreve o sol como um corpo celeste localizado a uma distância inimaginável no espaço infinito.

Izdubar, surpreso e angustiado, questiona o conceito de infinito e se é verdade que nunca se pode alcançar o sol. Jung confirma que, sendo mortal, Izdubar jamais poderá alcançar o sol. Tomado por um medo sufocante, Izdubar reconhece sua mortalidade e a impossibilidade de alcançar a imortalidade. Em um acesso de fúria, ele estilhaça seu machado nas rochas, desprezando a arma por ser inútil contra a vastidão infinita e vazia. Izdubar amaldiçoa o sol, que mergulha no horizonte, envolvido em nuvens vermelhas brilhantes, e atira os pedaços de seu machado em direção a ele, como um sacrifício final.

Desmoronando e soluçando como uma criança, Izdubar se lamenta, enquanto Jung, abalado, permanece imóvel, sem ousar se mexer. Izdubar, em meio aos gemidos, acusa Jung de trazer-lhe um veneno mortal. Jung explica que o que Izdubar chama de veneno é a ciência, com a qual sua sociedade é nutrida desde a juventude. Ele sugere que talvez isso explique porque as pessoas de sua terra não crescem direito e permanecem pequenas como anões. Ao ver Izdubar, Jung sente como se todos estivessem envenenados.

Izdubar, reconhecendo a força do veneno da ciência, admite que nenhum guerreiro ou monstro jamais o derrubou, mas o veneno de Jung, o verme, paralisou-o na medula. Ele compara o veneno mágico de Jung ao exército de Tiamat, reconhecendo seu poder devastador e superior (LNe 3, p. 121). As verdades apresentadas por Jung contradizem diretamente as verdades ouvidas por Izdubar dos sacerdotes do seu mundo, que para ele não são consideradas venenosas.

Iz: Chamas o veneno de verdade? A verdade é veneno? Os nossos astrólogos e sacerdotes não dizem também a verdade? No entanto, ela não age como veneno (LNe 3, p.122).

Depois de longa discussão, Izdubar e Jung concluem que deve existir dois tipos de verdade, uma decorrente do mundo interior e outra do mundo exterior. “A nossa verdade é aquela que nos vem através do conhecimento das coisas externas. A verdade de vossos sacerdotes é aquela que vos advém através das coisas internas do espírito humano” (LNe 3, p. 123). Izdubar concorda com esta passagem e diz que foram palavras boas e salutares.

As verdades científicas de Jung são tão venenosas para Izdubar que eventualmente o aleijam, o que leva Jung a concluir que nós humanos não temos outra escolha a não ser aceitar as verdades do mundo externo, pois elas também poderiam nos aleijar. Jung continua a refletir sobre a inevitabilidade de sua situação, explicando que ele e sua sociedade não tiveram escolha a não ser aceitar o veneno da ciência. Ele destaca que, sem isso, eles estariam totalmente paralisados ao enfrentar o desconhecido, assim como aconteceu com Izdubar. O veneno da ciência é tão poderoso que até mesmo os mais fortes, inclusive os Deuses eternos, sucumbem a ele.

Ele argumenta que, para preservar suas vidas, preferem sacrificar uma parte de sua força vital em vez de enfrentar a morte certa. Jung reconhece a ciência como um veneno necessário, uma força insuperável que oferece proteção contra a total paralisia diante da vastidão do desconhecido. Ele entende que essa aceitação da ciência, embora enfraqueça de certa forma, é um compromisso necessário para a sobrevivência e para evitar a destruição completa (LNe 3, p. 124).

Jung ainda argumenta que essas verdades científicas, venenosas para Izdubar, podem se tornar problemáticas para nós também. Isso ocorre porque as possibilidades dentro do nosso mundo consciente tornaram-se quase ilimitadas, criando o risco de sermos engolidos por muitas possibilidades. Jung observa que a era atual demanda algo que possa regulamentar o espiritual. Assim como o mundo concreto evoluiu de concepções antigas limitadas para a imensa variedade da visão moderna, o mesmo ocorreu com o mundo das possibilidades intelectuais, que se expandiu para uma diversidade insondável. Distâncias e trilhas infinitamente longas, pavimentadas com milhares de volumes densos, conectam uma especialização a outra. Ele prevê que, em breve, ninguém será capaz de seguir todos esses caminhos

devido à complexidade e à extensão do conhecimento. Assim, a sociedade ficará repleta apenas de especialistas. Essa fragmentação do conhecimento e da experiência intelectual destaca a necessidade urgente de uma regulamentação do espiritual que possa oferecer orientação e integração em um mundo cada vez mais especializado e dividido (LNe 3, p. 131).

Como resultado, de acordo com Jung, ninguém será capaz de compreender a totalidade da vida por conta própria, e um princípio abrangente que forneça algum tipo de orientação pode ser uma necessidade, “Mais do que nunca, necessitamos da verdade viva da vida espiritual, de algo que regulamente e oriente” (LNe 3, p.131). A exclusividade do discurso da ciência afasta a ideia da divindade e dificulta a aceitação e conexão com algo além da realidade material.

Jung reflete sobre os avanços da humanidade ao longo dos séculos, destacando como a observação e a ciência exata levaram a muitas invenções. Izdubar, intrigado, pergunta se os humanos não têm mais Deuses. Jung responde que tudo o que resta são palavras, ao que Izdubar questiona se essas palavras são poderosas. Jung admite que, embora se diga que sim, essa força não é perceptível. Izdubar compara a situação com a crença de seu próprio povo, que também não vê os Deuses, mas ainda assim acredita neles e reconhece sua influência nos eventos naturais. Jung lamenta que a ciência tenha retirado a capacidade de crer de sua sociedade. Surpreso, Izdubar pergunta como os humanos conseguem viver sem essa fé. Jung descreve uma existência desequilibrada, com um pé no calor e o outro no frio, levando a vida como podem. Izdubar comenta que Jung se expressa de maneira obscura, e Jung concorda, dizendo que essa obscuridade reflete a própria situação em que se encontram. Quando Izdubar pergunta se conseguem suportar essa situação, Jung admite que não muito bem, pessoalmente não se sentindo à vontade com isso. Por essa razão, ele embarcou em uma jornada para a terra do sol nascente, em busca de luz e clareza (LNe 3, p. 125).

Após ferir e aleijar Izdubar com suas ideias, Jung busca uma forma de ajudá-lo, ainda que se sinta impotente.

“Izdubar, ouve, não permitirei que pereças. Já cai a segunda noite. Não temos comida, e a morte certa te aguarda se eu não conseguir buscar ajuda. Não podemos esperar socorro vindo do Ocidente. Mas talvez seja possível no Oriente. Não encontre ninguém em teu caminho que agora eu poderia chamar para nos socorrer?”

Iz: “Deixa. Que a morte venha quando quiser.”

Eu: Meu coração sangra quando penso que teria que abandonar-te aqui, ó poderoso, sem ao menos ter tentado fazer de tudo por ti.

Iz: O que te vale a tua magia? Se fosses forte como eu, poderias me carregar daqui. Vosso veneno só destrói e não cura.

Eu: Se estivéssemos em minha terra, carros velozes poderiam nos trazer ajuda.

Iz: Se eu tivesse ficado em minha terra, tua farpa envenenada não teria me acertado (LNe 3, p. 126).

A solução encontrada por Jung é inusitada e surpreendente: convencido de que Izdubar é apenas uma fantasia, primeiro o imagina leve como uma pena para que consiga transportá-lo.

Jung se vê em uma posição complicada ao lidar com Izdubar, um ser poderoso que ele reconhece como uma figura de fantasia. Ambos estão presos em uma situação sem saída, mas Jung decide que às vezes é mais eficaz pensar do que agir. Ele está convencido de que Izdubar não é real no sentido comum, mas uma criação de sua própria mente. Jung acredita que ver a situação de outra perspectiva pode ajudar, embora esteja ciente de que Izdubar dificilmente aceitará ser uma fantasia, insistindo em sua realidade concreta. Com isso em mente, Jung tenta uma abordagem ousada. Ele diz a Izdubar que acredita que ele é uma fantasia, o que assusta e indigna o ser poderoso. Izdubar se sente traído, acusando Jung de tentar declará-lo irreal após paralisá-lo com suas ideias. Jung tenta suavizar suas palavras, explicando que ele não considera Izdubar completamente irreal, mas tão real quanto uma fantasia pode ser. Ele sugere que aceitar essa condição poderia trazer alguma salvação.

Izdubar, ainda desconfiado, pergunta o que ganharia com isso. Jung, com compaixão, explica que não quer atormentá-lo, mas ajudá-lo, comparando-se a um médico cuja mão pode causar dor, mas não pretende torturar. Ele pergunta se Izdubar poderia aceitar ser uma fantasia, sugerindo que, assim como se dá um novo nome aos enfermos para curá-los, reconhecer sua natureza de fantasia poderia trazer alívio. Relutante, mas em busca de ajuda, Izdubar finalmente concorda. Com essa aceitação, Jung percebe que a situação, embora ainda complexa, se torna mais manejável. Ele vê uma oportunidade: agora que Izdubar é reconhecido como uma fantasia, ele se torna consideravelmente mais leve. Jung então declara que encontrou um caminho e que pode carregar Izdubar. Levantando-o do chão, Jung nota que Izdubar é tão leve que quase o faz flutuar no ar. Izdubar, impressionado, pergunta para onde estão indo. Jung responde que está levando Izdubar para a terra do Ocidente, onde seus

camaradas os receberão de bom grado. Ao chegarem às cabanas hospitaleiras das pessoas, tentarão encontrar um remédio para restaurar completamente Izdubar.

Esta passagem simboliza a capacidade de Jung de integrar e lidar com elementos do inconsciente, transformando figuras poderosas e aterrorizantes em aspectos mais manejáveis de sua psique, e buscando sempre a integração e a cura (LNe 3, p. 127).

Depois disso, Jung leva-o a uma cabana isolada, o reduz, coloca-o dentro de um ovo e o guarda no bolso. Então, entra na cabana onde empreenderá sua cura. Ele chega a um jardim silencioso e escuro, onde se ergue uma casa isolada, esconde Izdubar sob os galhos densos de uma árvore e se dirige ao portão, onde bate. Uma velha serva abre a porta. Jung observa que a entrada é pequena demais para Izdubar passar. No entanto, ele se lembra que uma fantasia não ocupa espaço físico. Então, corre de volta e, com facilidade, reduz Izdubar ao tamanho de um ovo, colocando-o no bolso. Com isso, Jung entra na casa acolhedora, onde Izdubar deve encontrar sua cura. Esta passagem reflete a capacidade de Jung de adaptar e manipular suas fantasias para resolver problemas práticos, simbolizando a flexibilidade necessária para integrar aspectos do inconsciente na realidade cotidiana (LNe 3, p. 129).

Por fim, a cura é alcançada: à noite, quando tudo estava tranquilo, Jung retira o ovo de seu bolso. Ele observa que é um ovo real, com casca branca e dura. Coloca-o no centro do quarto, sobre o tapete, e cuidadosamente o abre. Uma fumaça emerge do ovo, subindo até o teto, e diante dele surge a figura gigantesca e perfeita de Izdubar. Seus membros estão intactos, sem sinais de paralisia, como se tivesse despertado de um sono profundo.

Izdubar, desorientado, pergunta onde está, comentando sobre o ambiente apertado, escuro e frio, perguntando se está em um túmulo. Ele relembra uma experiência de estar no vasto espaço sideral, cercado por um céu infinitamente negro e estrelado, ardendo em um anseio indescritível. Torrentes de fogo emanavam de seu corpo enquanto ele flutuava em chamas pulsantes, nadando em um mar de chamas vivas que o pressionavam. Ele se sentia inteiramente luz, inteiramente anseio, inteiramente eternidade, caindo do mais alto para o mais baixo e sendo lançado de volta ao mais alto, envolto em nuvens ardentes e chuvas de brasas.

Jung, surpreso, reconhece que Izdubar está curado. No entanto, Izdubar, confuso, não entende do que Jung fala, insistindo que ele era e é o sol, todo sol. Uma luz indescritível irrompe do corpo de Izdubar, uma luz tão intensa que Jung precisa

cobrir o rosto para não ficar cego. Ele se prostra no chão, pedindo perdão ao poderosíssimo Izdubar por tê-lo carregado. Tudo fica em silêncio e escuro novamente. Quando Jung olha ao redor, vê apenas a casca vazia do ovo no tapete. Ele toca a si mesmo, os móveis e as paredes, percebendo que tudo está como sempre foi, totalmente simples e real. Jung reflete sobre a passagem da luz da vida, infinita e poderosa, por ali. Ele se sente atordoado e questiona se essa é a trilha da vida, pedindo ajuda para resolver os enigmas que encontrou. A experiência o deixa perplexo, tentando compreender a profundidade do que aconteceu e a natureza da transformação que testemunhou (LNe 3, p. 131).

Izdubar aparece em *Os Livros Negros* como um símbolo de renovação e integração, uma das figuras mais intrigantes e significativas que Jung encontra. Izdubar é uma figura arquetípica que inicialmente aparece como um deus solar, poderoso e imponente. A interação com Izdubar oferece uma ilustração rica do processo de Individuação e da integração de aspectos do inconsciente. Esta figura é um exemplo perfeito de como as vivências místicas de Jung se entrelaçam com suas ideias teóricas, especialmente em relação às imagens de Deus e a Imago Dei, em especial. Izdubar é inicialmente apresentado como um herói imponente, uma figura que encarna poder e autoridade. Ele representa o arquétipo do herói e do deus solar, refletindo tanto a luz quanto a energia criativa.

O encontro com Izdubar simboliza a confrontação com uma força psíquica primordial, uma energia que precisa ser integrada para alcançar a totalidade. Durante suas interações, Jung percebe que Izdubar foi ferido e está em declínio. Este aspecto ilustra a vulnerabilidade inerente ao poder absoluto e a necessidade de transformação para a renovação. Jung, ao dialogar com Izdubar, realiza um ritual simbólico que envolve a criação de um ovo. Este ovo, que Jung interpreta como um símbolo alquímico de renovação e potencial, representa a semente de uma nova vida e de uma nova compreensão de si mesmo. O processo de cura e transformação de Izdubar é profundo e multifacetado. Ele começa como um deus solar, mas através da interação com Jung, passa por uma morte simbólica e subsequente renascimento. Esta transformação espelha a jornada interior de Jung, na qual ele deve confrontar, aceitar e integrar tanto os aspectos luminosos quanto os sombrios de sua psique. O simbolismo do ovo é particularmente relevante aqui. No contexto alquímico e psicológico, o ovo representa o potencial para o crescimento e a transformação. Ao cuidar do ovo e assistir ao seu desenvolvimento, Jung não só ajuda a curar Izdubar,

mas também facilita sua própria transformação psicológica. Este processo de cuidar e nutrir o ovo reflete a necessidade de paciência e cuidado no processo de Individuação.

Izdubar, uma vez renascido, não é mais o mesmo deus solar imponente que ele era inicialmente. Ele é agora uma figura que incorporou tanto a força quanto a vulnerabilidade, a luz e a escuridão. Este novo estado de ser representa a integração dos opostos, um tema central na Psicologia Analítica. A transformação de Izdubar mostra que a verdadeira força vem da integração e aceitação dos aspectos contraditórios da psique. Este encontro e transformação de Izdubar têm implicações profundas para a compreensão de Jung sobre a Imago Dei. A imagem de Deus que emerge deste processo não é uma figura estática ou unilateral, mas uma entidade dinâmica que incorpora tanto a criação quanto a destruição, a luz e a sombra. Para Jung, esta complexidade é essencial para uma compreensão completa do Self. A interação com Izdubar também ilustra o conceito de Jung de que as figuras arquetípicas não são apenas símbolos abstratos, mas entidades vivas e dinâmicas dentro da psique. Elas interagem com o ego consciente, desafiam suas percepções e exigem integração. A jornada de Jung com Izdubar é um exemplo poderoso de como os arquétipos podem guiar e transformar a jornada de Individuação. Além disso, a figura de Izdubar destaca a importância da mitologia e dos símbolos antigos na obra de Jung. Jung via os mitos não apenas como histórias do passado, mas como expressões vivas do inconsciente coletivo. A figura de Izdubar, com suas raízes na mitologia mesopotâmica, demonstra como esses antigos símbolos ainda ressoam profundamente na psique moderna. Jung acreditava que ao confrontar e integrar essas figuras arquetípicas, indivíduos poderiam alcançar uma maior compreensão de si mesmos e do universo.

O processo de interação com Izdubar reflete a abordagem única de Jung à terapia e ao crescimento psicológico. Em vez de suprimir ou ignorar os aspectos perturbadores do inconsciente, Jung encorajava uma confrontação direta e uma tentativa de diálogo e integração. Este método, que ele aplicou em sua própria vida e registrou em Os Livros Negros, tornou-se um pilar fundamental da Psicologia Analítica. A figura de Izdubar nos Livros Negros oferece uma ilustração rica e multifacetada do processo de Individuação descrito por Jung. Ela mostra como as figuras arquetípicas do inconsciente coletivo podem ser confrontadas e integradas, levando a uma transformação profunda tanto da psique individual quanto da

compreensão teórica. A transformação de Izdubar de um deus solar ferido para uma entidade luminosa integrada simboliza a jornada de Jung em direção à totalidade, oferecendo insights valiosos sobre o processo de cura e crescimento psicológico.

Um outro entendimento relevante é oferecido por Thomas Arzt (2022), que apresenta o episódio de Izdubar como uma parábola para a renovação da imagem de Deus. Izdubar é como o homem moderno, paralisado pela ciência que só deixa palavras no lugar dos deuses, destruindo a capacidade de crer. Ao curá-lo, Jung realiza um renascimento da sensibilidade mítica. “Com o renascimento de Izdubar, se torna visível uma compreensão da alma, do si-mesmo e de Deus, que, muito mais tarde, Jung formularia em *Resposta a Jó* como o desejo de Deus de encarnar continuamente” (Arzt, 2022, p. 33).

Como Jung exprimiu em *O Livro Vermelho*, o ser humano representa uma “porta pela qual se espreme para passar o comboio dos deuses e o vir a ser e desaparecer de todos os tempos” (LVe, p. 472).

5.2 FANES

Fanes é um personagem de característica numinosa, que aparece em um ponto crucial da narrativa presente em *Os Livros Negros*. Segundo Hoeller (2022), Fanes aparece como um Deus prestes a sair do ovo. Mas para que este nascimento aconteça os seres humanos devem reconhecer conscientemente Abraxas, o demiurgo, a realidade oposta (Hoeller, 2022, p. 113). Percebemos com isso que ele emerge como resultado da integração dos opostos efetuada ao longo dos *Livros Negros*, como símbolo máximo do processo de individuação de Jung.

A primeira aparição de Fanes acontece após um período de intensa dificuldade para Jung. No dia 21 de setembro de 1916 ele se encontra em uma escuridão total, sentindo que a razão de seu sofrimento ainda não está esgotada. Em sua angústia, ele se dirige aos invisíveis, oferecendo-lhes sangue na esperança de que isso quebre seu silêncio. Ele implora para que falem com ele e revelem o que exigem, para que ele possa suportar a vida. Este momento simboliza a busca desesperada de Jung por respostas e orientação no meio de seu tormento interior. Ele reconhece a presença de forças invisíveis e poderosas dentro de sua psique e está disposto a fazer qualquer sacrifício necessário para entender suas demandas e encontrar uma maneira de lidar com seu sofrimento (LNe 6, p. 252).

No próximo registro, do dia 25 de setembro de 1916, seu estado de espírito já mostra uma melhora notável “Houve uma resolução. A vida retornou. Estou feliz e grato” (LNe 6, p. 254).

Jung implora à sua alma, dizendo: “Eu te dei meu coração, minh'alma, fala comigo!” A alma responde perguntando quantas luzes ele deseja: “Quantas luzes queres ter, três ou sete? Três é o íntimo e modesto; sete, o geral e abrangente”. Jung, surpreso pela decisão que precisa tomar, sente que deve ser honesto e admite que deseja as sete luzes. A alma, percebendo seu desejo, responde: “Então queres as sete? Foi o que pensei. Isso conduz à vastidão – luzes frias”. Jung sente que é exatamente disso que necessita: frescor e ar fresco, cansado do calor sufocante e dos excessos de medo que limitam sua liberdade para respirar. Ele reafirma: “Dá-me as sete luzes”. A alma então enumera as sete luzes e seus significados.

A primeira luz é designa o pleroma.
 A segunda luz designa Abraxas.
 A terceira luz, o sol.
 À quarta luz, a lua.
 À quinta luz, a terra.
 A sexta luz, o falo.
 A sétima luz, a estrela (LNe 6, p. 254).

Essas sete luzes representam uma vasta e abrangente gama de símbolos e conceitos, refletindo tanto o cosmos quanto os aspectos profundos da psique e da existência. Ao solicitar as sete luzes, Jung está pedindo uma compreensão completa e abrangente do universo e de si mesmo, buscando uma iluminação que transcenda o íntimo e modesto para alcançar o geral e abrangente.

Depois de um longo tempo o ovo sagrado reaparece, como semente do mundo, mas ainda não nomeado.

As seis luzes são individuais e formam a multiplicidade, a luz uma é única e forma a unidade, é a flor da copa da árvore, o ovo sagrado, a semente do mundo dotada de asas para que ela possa alcançar o seu lugar. Do uno emerge sempre de novo o muito, e do muito, o uno (LNe 6, p. 255).

Mais à frente esta intrincada passagem se repete, agora nomeando Fanes, que aparece pela primeira vez. Jung descreve uma visão complexa onde o “pássaro dourado está sentado na árvore das 6 luzes”. Ele explica que essa árvore nasce da cabeça de Abraxas, mas tudo em Abraxas, por sua vez, nasce do pleroma. Dessa forma, tudo o que nasce da árvore floresce dela como uma luz, transformado, como um útero que dá origem ao pássaro-ovo dourado na copa da árvore.

Ele continua a descrever a árvore da luz como inicialmente uma planta, chamada de indivíduo, que surge da cabeça de Abraxas, sendo apenas um pensamento entre muitos outros. O indivíduo é uma planta sem flores e frutos, uma passagem para a árvore das 7 luzes. O indivíduo representa uma fase preliminar da árvore da luz. A luz verdadeira, o próprio Fanes, Agni, um novo fogo, um pássaro dourado, floresce a partir do indivíduo. Quando o indivíduo se reconecta com o mundo, ele se transforma e o mundo floresce a partir dele. Abraxas é a pulsão que impulsiona esse processo, enquanto o indivíduo é aquilo que se distingue dessa pulsão. A árvore das 7 luzes simboliza o indivíduo unido com Abraxas. A partir dessa união, surge Fanes, que voa à frente como o pássaro dourado (LNe 6, p. 261).

Essa metáfora complexa ilustra a jornada de individuação, onde o indivíduo, inicialmente uma planta simples, evolui e floresce em uma conexão profunda com o mundo e com Abraxas, resultando em uma nova forma de luz e vida simbolizada pelo pássaro dourado.

Shamdasani nos traz informações valiosas na nota de rodapé número 268, onde apresenta Fanes como o primeiro dos deuses, nascido do ovo, na teogonia órfica. “Ele é imaginado como maravilhosamente lindo, uma figura de luz brilhante, com asas douradas em seus ombros, quatro olhos e cabeças de diversos animais. Ele é de ambos os sexos, visto que ele deverá criar a raça dos deuses sem ajuda” (LNe 6, p. 260, nota 268).

Fanes é frequentemente apresentado como o luminoso, e o primeiro esboço de mandala de Jung, de 2 de agosto de 1917, foi intitulado Fanes. Em abril de 1919, Jung pintou um retrato de Fanes em O Livro Vermelho (imagem 113) e em sua inscrição à imagem descreveu Fanes como “imagem da criança divina” (LNe 6, p. 260, nota 268). “Eu o chamei Fanes porque ele é o Deus que aparece novamente” (LVe, p. 358).

No dia 19 de setembro de 1917 temos o primeiro pronunciamento de Fanes, após ser invocado.

Eu te invoco, Fanes, luminoso, que brilha à nossa frente, vagante distante, envia-nos conselho na escuridão da terra. Dá-nos a luz, para que permaneçamos na trilha da verdade (LNe 6, p. 280).

No que Fanes responde:

Eu venho, minha luz está contigo. Tua trilha é reta. Teu pé não erra. A perdição é conjurada. Seguro é o caminho. A desunião foi retirada de ti. O senhor da luz nasceu, ele se elevou, cavalos brancos o

antecedem. Flores brotaram sob seus pés. A inteligência da terra e a bondade da luz abençoadora prepararam a trilha que leva à alegria. Despe-te da preocupação. O senhor apareceu. Que os mortais se alegrem. A alma entregou-se ao maligno. O maligno está paralisado de amor. Seu único olho foi cegado. Ele não beberá mais o brilho da luz. Ele abraçou e foi abraçado. Estás seguro, alegra-te diante do caminho aplainado (LNe 6, p. 280).

Em 20 de fevereiro de 1917 Jung designa Fanes como o superior, e a alma como a inferior (LNe 6, p. 281). E em 8 de março de 1917 temos um relato revelador: Jung questiona o que está acontecendo na escuridão ao seu redor. A resposta que ele recebe é clara: “A luz precisa ser criada”. Ele é instruído a criar a luz a partir da matéria crua que recebeu. Essa matéria precisa ser transformada e elevada, representada pela língua e pela expressão. As coisas só clarearão se essa matéria for puxada para cima. O que os cabiros carregaram para o alto ainda precisa ser elevado. Essa elevação deve atravessar as luzes mais altas, a ciência e a arte, unindo todas as forças para essa obra grandiosa.

Jung é lembrado de que ele não está sozinho nessa tarefa; muitos devem fazer o mesmo para que Fanes se torne um Deus bondoso da beleza, da luz e da alegria. Ele deve ouvir e ver com mais clareza, construir meticulosamente, vencer abismos e trilhar caminhos onde não há trilhas. Ele precisa transformar pântanos em campos férteis, onde o trigo pode crescer da lama.

A instrução é para acender o brilho, atizar o fogo e realizar um trabalho árduo e vigoroso com um único objetivo: Fanes, o luminoso. Jung deve se dedicar inteiramente a isso, cortar todas as distrações e completar o que foi começado. Ele é advertido que sonha demais e que os sonhos acabaram; agora é o momento de ação. A matéria se acumula como uma montanha, e evitar essa tarefa é fugir da responsabilidade. A montanha deve ser escalada, sem retorno. Tudo deve ser subordinado a esse objetivo, caso contrário, os titãs da matéria o dilacerarão. Jung é desafiado a perguntar a si mesmo o que realmente deseja: concluir sua obra ou se distrair com a vida que continua ao lado? A conclusão da obra deve vir em primeiro lugar (LNe 6, 283).

“Rezei por ti ao Deus interior, ao luminoso” (LNe 6, p. 286). Aqui, na nota número 323, diz Shamdasani que esta é uma referência a Fanes. Assim como na nota número 326: “Em meu Si-mesmo surgiu então o luminoso” (LNe 6, p. 287).

Por fim, temos no final do sexto volume mais uma citação esclarecedora, que elucida a progressiva mutação das imagens de Deus dentro de Os Livros Negros:

Eu: Quero saber de Filêmon, do enigmático. Quem ele é e o que ele é para mim. Quero saber do luminoso, que chamo Fanes. Apresenta isso ao sublime que está sentado no fogo e ouve suas palavras.

A. (para Filêmon): Sublime, tu que estás sentado no fogo de ouro, na brasa do êxtase eterno, ouve esta petição e nos ensina sobre ti e teu Deus.

Fil.: Este homem deseja saber quem eu sou. Eu não disse quem eu era e quem eu sou? Eu não disse quem eu serei. Serei Fanes. ~~Eu~~ Em seu esplendor eu me dissolverei quando este homem morrer. Eu não morro, eu já sou Fanes, não sou homem, mas uma chama de Deus. Eu era mais terreno do que terra, eu era subterrâneo, eu cresci para o alto, eu cresci através deste homem, eu o superei. Eu sou sua obra, aquilo que ele viveu. Ele não é eu. Ele pertence à terra.

Fanes é o fogo eterno, o brilho abrangente, que se ~~ternou~~ torna invisível e visível, a aurora eterna. ~~E~~

Eu sou Chadir, que entra na juventude na idade. Quando minha obra estiver completa, terei me tornado a semente do início.

Este homem é minha obra, que eu formei de sementes astrais. Sim, ele caiu do indeterminado e forneceu ocasião para a forma.

Ele me formou, eu o formei. Ele beijou a terra, e eu beijei o sol.

Como Atmavictu eu cometi o erro e me tornei homem. Meu nome era Izdubar. Como tal eu o confrontei. Ele me paralisou. Sim, o homem me paralisou e me transformou em uma serpente-dragão. Eu me curei, pois reconheci meu equívoco, e o fogo comeu a serpente. E assim Filêmon surgiu: Minha forma é aparência. Antes minha aparência era forma.

Eu sou mestre.

Este homem sirva aos opostos em renúncia própria. Ele sofra humildemente os opostos. Em troca, será dele o domínio, o esplendor, que é o intermediário. Quem suporta esse serviço? Apenas aquele que o sofre servindo. Ele é mestre de si mesmo (LNe 6, p. 298, grifos do original).

Fanes é uma figura arquetípica profundamente simbólica que desempenha um papel crucial na jornada interior de Jung e no desenvolvimento de suas teorias sobre o inconsciente coletivo e a Individuação. Fanes, na mitologia órfica, é o deus da criação e da luz primordial, emergindo do ovo cósmico e trazendo ordem ao caos. Este arquétipo de renascimento e iluminação aparece nas visões de Jung como um símbolo poderoso de transformação e integração dos opostos. A presença de Fanes nas vivências registradas em Os Livros Negros reflete a luta contínua para trazer à luz os aspectos inconscientes da psique e alcançar uma maior totalidade.

A figura de Fanes é introduzida nas visões de Jung em um momento de profunda escuridão e desordem interna. Fanes, com seu brilho primordial, representa a luz que emerge das trevas, simbolizando a possibilidade de nova vida e clareza após períodos de confusão e sofrimento. Este encontro não é apenas uma experiência passiva: Jung interage ativamente com Fanes, buscando compreender e integrar essa força arquetípica. Fanes, com seu poder criador, ajuda Jung a iluminar e organizar os

conteúdos caóticos de seu inconsciente, facilitando a transformação e o crescimento psicológico.

A imagem de Fanes emergindo do ovo cósmico é particularmente significativa. No contexto alquímico, que Jung frequentemente utilizava para entender processos psicológicos, o ovo é um símbolo de potencialidade e renascimento. O surgimento de Fanes do ovo – importante ter em mente os registros de Izdubar – reflete a ideia de que, do caos e da escuridão do inconsciente, pode emergir uma nova forma de ordem e consciência. Este processo de iluminação e criação é central para a Individuação, onde os aspectos fragmentados e inconscientes da psique são integrados em uma nova totalidade.

Fanes também incorpora a dualidade inerente à psique humana, representando tanto a luz quanto a escuridão. Ele não é apenas um símbolo de luz e ordem, mas também reconhece a presença do caos e das trevas como partes essenciais do processo criativo. Esta dualidade é fundamental para a compreensão de Jung da Imago Dei, que não é uma entidade unilateral, mas uma representação complexa e dinâmica do Self. Fanes, portanto, exemplifica a integração dos opostos, um tema recorrente na obra de Jung.

A figura de Fanes novamente destaca a importância da espiritualidade e do simbolismo antigo na psicologia de Jung, que via as figuras mitológicas como expressões atemporais do inconsciente coletivo, carregando sabedoria e significados profundos que continuam a ressoar na psique moderna. A interação de Jung com Fanes demonstra como esses símbolos antigos podem ser relevantes e transformadores na jornada psicológica contemporânea. Fanes, como um símbolo de iluminação e criação, oferece uma ponte entre as tradições espirituais antigas e a busca moderna por autocompreensão e integração.

A presença de Fanes em Os Livros Negros também sublinha a relação entre o consciente e o inconsciente. A luz de Fanes ilumina não apenas os aspectos desconhecidos da psique de Jung, mas também revela as interconexões entre diferentes partes de sua mente. Esta iluminação é um processo ativo e dinâmico, onde Jung deve continuamente confrontar e integrar novos insights e revelações. O papel de Fanes aqui é duplo: ele é tanto o guia quanto o desafio, representando a necessidade constante de equilíbrio e harmonização entre a luz e a escuridão, o consciente e o inconsciente.

Os registros de Fanes reforçam a ideia de que a transformação pessoal é um processo contínuo de morte e renascimento. Assim como Fanes emerge do ovo cósmico, Jung deve constantemente renovar sua compreensão de si mesmo, integrando novas experiências e insights. Esta transformação é a essência da Individuação, onde o indivíduo se torna cada vez mais completo e realizado. A interação com Fanes simboliza a capacidade de Jung de transcender suas limitações e alcançar uma nova forma de ser, iluminada e integrada.

Fanes, em *Os Livros Negros*, oferece uma visão poderosa da jornada de Jung em direção à iluminação e à integração psicológica. Ele representa a luz que emerge do caos, a criação que surge da destruição, e a totalidade que resulta da integração dos opostos. A figura de Fanes não só ilumina os processos internos de Jung, mas também oferece uma metáfora rica para a busca universal por autoconhecimento e realização espiritual. Ao integrar Fanes em sua jornada, Jung nos mostra como os símbolos arquetípicos podem guiar e transformar nossa própria busca por significado e totalidade.

Stephan Hoeller (2022) nos traz uma importante definição do papel desempenhado por Fanes dentro do pensamento de Jung. Para ele, Fanes é “a nova imagem de Deus que aguarda o nascimento” (Hoeller, 2022, p. 112).

A questão da imagem vindoura de Deus tem cativado a atenção de vários estudiosos de Jung nas últimas décadas. Edward Edinger, em seu livro pioneiro *The New God-Image*, talvez tenha feito a afirmação mais completa a respeito de Jung. Edinger observou que Jung expressou uma visão antiga e esotérica de uma consciência divina que habita na alma. Essa concepção está presente nos *Livros Negros* e é repetida de várias maneiras em todos os escritos subsequentes de Jung.

Em *Os Livros Negros*, Jung ofereceu uma profecia surpreendente: a imagem de Deus que habita no interior da alma, negligenciada por tanto tempo, eventualmente se tornaria a imagem orientadora de Deus no futuro. Essa visão sugere que a humanidade, ao integrar e reconhecer a presença divina dentro de si, poderá redefinir sua relação com o divino de uma maneira mais pessoal e interiorizada.

Jung acreditava que essa nova imagem de Deus emergiria da profundidade da psique humana, oferecendo uma orientação espiritual renovada e profundamente enraizada na experiência individual e coletiva da humanidade. Essa transformação representa uma evolução espiritual, onde a divindade não é mais apenas uma

entidade externa, mas uma presença interna que guia e ilumina a jornada humana (Hoeller, 2022, p. 110).

Podemos perceber nas passagens em que aparecem Fanes e Izdubar um grande impacto emocional, eles representam encontros numinosos que exercerão profunda influência no desenvolvimento posterior do pensamento de Jung em relação ao papel da divindade e de seu relacionamento com a humanidade.

6 CONCLUSÃO

O objetivo de nosso trabalho foi oferecer uma chave de interpretação para uma obra tão simbólica e poética como Os Livros Negros, nem sempre uma leitura fácil, de difícil compreensão e apreensão. Ainda que não tenhamos a pretensão de esgotar o entendimento possível sobre uma obra que pode ser explorada por uma miríade de aspectos diferentes, esperamos ter conseguido demonstrar a beleza e importância dos registros neles contidos, e a forma marcante com que influenciaram toda a obra teórica posterior de Jung. Ao apontar a conceituação teórica de termos relevantes e a posterior exposição de Os Livros Negros, pretendemos realçar como as experiências relatadas influenciaram o entendimento posterior de Jung sobre a Imago Dei e outros conceitos correlatos, principalmente em relação às experiências do numinoso e da necessidade do Si-mesmo como uma nova imagem de Deus. Suas experiências documentadas em Os Livros Negros não são apenas registros pessoais, mas refletem verdades universais sobre a natureza humana e a busca pelo sentido. Através da integração de suas vivências com suas teorias, Jung criou uma obra que continua a influenciar e inspirar, destacando a importância da jornada interior para a realização pessoal e espiritual.

A complementariedade entre Os Livros Negros e a obra teórica de Jung é evidente e profunda, pois esses diários íntimos servem como a fundação experiencial e simbólica sobre a qual suas teorias psicológicas foram construídas. Os Livros Negros documentam o mergulho de Jung em seu inconsciente, onde ele confrontou figuras arquetípicas, visões perturbadoras e dinâmicas psíquicas que o levaram a compreender mais plenamente os processos inconscientes que moldam a mente humana. Esses registros são a base viva de suas teorias sobre os arquétipos, o inconsciente coletivo, a anima e o animus, o Self e, fundamentalmente, o processo de Individuação. A teoria posterior de Jung reflete essa jornada profunda, pois conceitos como o arquétipo do herói, o Velho Sábio, o Self e a sombra emergem diretamente das interações e diálogos registrados nos Livros Negros. A prática da Imaginação Ativa, que Jung desenvolveu como um método para confrontar e integrar conteúdos inconscientes, foi forjada a partir de suas próprias experiências visionárias, como demonstrado nessas páginas. Os Livros Negros fornecem o terreno fértil no qual as teorias que Jung posteriormente elaborou ganharam corpo, e cada insight registrado nesses diários refletiu diretamente em suas obras formais. A interação constante entre

o teórico e o vivencial é o que confere à obra de Jung uma autenticidade singular, pois ele não apenas teorizou sobre o inconsciente, mas o vivenciou em primeira mão, o explorou profundamente e, em seguida, traduziu essas experiências para uma linguagem científica e simbólica compreensível. A transição da vivência visionária para a formulação teórica também ressalta a preocupação central de Jung em conectar as dimensões psíquicas individuais e coletivas. Enquanto Os Livros Negros documentam sua jornada pessoal através de crises e transformações, a obra teórica de Jung busca universalizar esses processos, oferecendo um mapa simbólico para outros explorarem suas próprias jornadas interiores. Assim, a complementariedade entre Os Livros Negros e a obra teórica de Jung reside na dinâmica entre a experiência íntima e a universalização teórica, onde os símbolos e arquétipos que emergiram de suas vivências se tornaram pilares da Psicologia Analítica, dando forma a um sistema de pensamento que, embora nascido do inconsciente de um homem, é aplicável a toda a humanidade.

Neste trabalho, começamos por contextualizar o momento da vida de Jung em que ele inicia sua empreitada, momento crítico e de profundas mudanças em sua vida e obra, de profunda introspecção e confronto com os aspectos mais sombrios e elevados de sua psique. Ao iniciar os registros de suas experiências subjetivas, ele atende a um chamado de sua alma que vai modificar os rumos de sua caminhada, e lhe trazer a certeza de que aquele era o momento para assumir suas ideias originais, deixando para trás a ligação direta com Freud e a psicanálise. Decidimos por incluir as passagens marcantes de sua infância por entender que elas já prenunciavam e ajudaram a forjar aquilo que ele viria a ser, julgamos essencial conhecer as experiências pessoais de Jung para poder compreender melhor a gênese e evolução dos conceitos caros à Psicologia Analítica. Ao explorar a interseção entre teoria e os relatos, as experiências simbólicas registradas que fundamentam seus conceitos teóricos, destacamos a profundidade e a complexidade da obra de Jung.

Os Livros Negros são um testemunho íntimo da jornada interior de Jung, eles revelam as profundezas de sua psique durante um período de intensa autoexploração. Durante o período de sua escrita, Jung enfrentou visões perturbadoras e reveladoras, que foram interpretadas como manifestações do inconsciente coletivo, experiências fundamentais para o desenvolvimento de suas teorias sobre os arquétipos, o inconsciente coletivo e o processo de Individuação. As imaginações ativas, as experiências registradas, são caracterizadas por este momento de visões, sonhos e

diálogos internos, que revelam os aspectos mais profundos de sua alma. Este material foi posteriormente transformado em O Livro Vermelho, mas Os Livros Negros permanecem como a fonte primária dessas experiências. Jung utilizou essas vivências como material bruto para o desenvolvimento de suas teorias, tornando-se um laboratório para suas ideias sobre o inconsciente, os relatos são a base empírica sobre a qual ele construiu suas teorias. Cada visão e diálogo não só informa suas ideias, mas também as testa e refina, e essa relação íntima entre experiência pessoal e desenvolvimento teórico é um dos aspectos mais distintivos da abordagem de Jung à psicologia. Suas teorias não são abstrações distantes, mas verdades vividas que emergem de sua própria jornada de autodescoberta.

Dentre todos os conceitos possíveis de serem estudados dentro do contexto de Os Livros Negros, escolhemos focar no de Imago Dei por ser ele de importância central dentro da obra junguiana quando analisada sob a óptica da Ciência da Religião, em especial da Psicologia da Religião. A Psicologia Analítica fornece um entendimento valioso para que o fenômeno religioso possa ser estudado em termos científicos, Jung conseguiu fornecer um vocabulário que permite que fenômenos espirituais possam ser compreendidos psicologicamente, enriquecendo as possibilidades metodológicas da Psicologia da Religião.

Ao conceber a Imago Dei como uma imagem arquetípica de Deus presente no inconsciente, e a possibilidade de existência de diversas imagens de Deus diferentes daquelas aceitas pelas religiões tradicionais, Jung traduz em termos teóricos suas interações subjetivas com as diversas imagens arquetípicas presentes em Os Livros Negros. Ao documentar suas experiências com estas figuras divinas e demoníacas, complexas e multifacetadas, percebeu que estas emergem como representações de forças psíquicas profundas, que foram interpretadas como expressões do Self. A Imago Dei é, portanto, tanto um reflexo das vivências de Jung quanto um conceito teórico central para sua psicologia.

O processo de Individuação, entendido como a jornada para a realização do Self, é ilustrado vividamente em Os Livros Negros, cada visão e encontro registrado pode ser visto como um passo nessa jornada, que é retratada de forma direta pelo arquétipo do Herói, que aparece em várias formas nas visões de Jung. O Herói simboliza a luta pela Individuação, a jornada para superar obstáculos e integrar os aspectos fragmentados da psique. Nos Livros Negros, Jung relata suas batalhas internas, muitas vezes representadas por confrontos com figuras sombrias ou desafios

espirituais. Essas batalhas refletem a luta universal para alcançar a totalidade e a realização pessoal. Os diálogos e vivências com figuras internas como Filêmon e Salomé, Izdubar e Fanes, representam estágios críticos na integração de aspectos inconscientes da psique. Essas imagens refletem não apenas os aspectos luminosos e benevolentes da divindade, mas também seus aspectos sombrios e destrutivos. Elas transcendem o indivíduo, conectando-o a uma dimensão maior de existência. Para Jung, compreender essas imagens era crucial para a integração da psique e para o processo de Individuação.

A Individuação, portanto, não é apenas uma teoria abstrata, mas uma experiência vivida documentada em detalhes. Jung relata explicitamente a confrontação com sua sombra, a parte da psique que contém aspectos reprimidos e desconhecidos. Esta confrontação é essencial para o processo de Individuação, pois permite a integração dessas partes obscuras, ao enfrentar e aceitar sua sombra, Jung foi capaz de se aproximar de uma compreensão mais completa de si mesmo. Temos também a aparição frequente da Anima, personificação do feminino dentro do homem, que desempenha um papel crucial na mediação entre o consciente e o inconsciente, facilitando a integração das profundezas da psique. A integração da Anima também é essencial para o processo de Individuação, pois permite que o indivíduo desenvolva uma relação equilibrada entre os aspectos masculinos e femininos de sua psique.

Em uma das visões registradas, Jung encontra uma figura que ele identifica como Izdubar. Esta figura, que inicialmente aparece como um deus solar poderoso e imponente, sofre uma transformação ao longo da narrativa, tornando-se um símbolo de renovação e integração. A interação de Jung com Izdubar reflete a própria jornada interior de Jung, na qual ele confronta e integra aspectos poderosos de seu inconsciente, simbolizados pela figura divina. Nos diálogos com Izdubar percebemos a dicotomia entre o pensamento mágico e o racional, entre as esferas do consciente e do inconsciente, tantas vezes objeto de estudo dentro da obra junguiana. Jung também encontra Fanes, uma figura arquetípica do deus grego da criação e da luz primordial, que simboliza o renascimento e a integração dos opostos. Fanes emerge como um símbolo poderoso de renovação, trazendo luz e consciência às profundezas do inconsciente de Jung. Este encontro com Fanes reflete a jornada de Jung para integrar aspectos fragmentados de sua psique, iluminando as sombras e revelando a totalidade do Self. A figura de Fanes, com sua capacidade de gerar nova vida e transformar a escuridão em luz, reforça os temas centrais de Individuação e a busca

pela Imago Dei, sublinhando a importância da integração das experiências místicas e arquetípicas na realização plena do ser humano.

Outro encontro relevante é com Filêmon, que aparece como um velho sábio e mentor espiritual, guiando Jung através de seus encontros com o inconsciente. Filêmon oferece sabedoria e orientação, ajudando Jung a navegar pelas complexidades de sua jornada interior, representando a sabedoria acumulada da humanidade, fonte de conhecimento profundo que está disponível para todos que buscam se conectar com o inconsciente coletivo. Salomé, por outro lado, representa o aspecto feminino de sua psique, que não só desafia suas percepções conscientes, mas também o guia em direção a uma compreensão mais profunda de seus sentimentos e intuições, ajudando-o a integrar sua Anima. A interação com essas figuras demonstra como o inconsciente pode se manifestar de maneira concreta e significativa, oferecendo insights e orientação para o desenvolvimento pessoal. Este processo é central para a Psicologia Analítica, pois mostra como a integração de elementos inconscientes pode levar a uma maior totalidade e realização pessoal ao integrar partes de sua psique que foram reprimidas ou eram desconhecidas. Este processo de integração é essencial para a Individuação, pois permite que o indivíduo desenvolva uma relação mais equilibrada e harmoniosa entre o consciente e o inconsciente.

Além dos já citados, temos também aparições de outros arquétipos do inconsciente coletivo, figuras que não são apenas personagens simbólicos, mas representam forças psíquicas reais que precisavam ser confrontadas e integradas para alcançar a Individuação. Não são meras criações da mente de Jung, mas expressões de padrões universais de comportamento e experiência humana. A presença desses arquétipos em Os Livros Negros confirma a teoria de Jung de que o inconsciente coletivo é uma parte fundamental da psique humana, carregando imagens e símbolos que são compartilhados por toda a humanidade. Cada visão e encontro que Jung registra pode ser visto como um passo na jornada de Individuação.

As vivências de Jung em Os Livros Negros têm um profundo significado espiritual e psicológico. Espiritualmente, elas representam uma busca pelo sentido e pela conexão com algo maior do que o ego individual. Psicologicamente, essas experiências ilustram a dinâmica entre o consciente e o inconsciente, mostrando como imagens arquetípicas podem guiar o indivíduo em direção à totalidade. A Imago Dei, como a expressão do Self, é um símbolo dessa totalidade e do potencial de realização

plena do ser humano. Os Livros Negros são uma fonte inestimável para compreender tanto as experiências pessoais de Jung quanto suas teorias psicológicas. As imagens de Deus e a Imago Dei, centrais para sua obra, emergem dessas vivências como símbolos poderosos do inconsciente coletivo e do processo de Individuação. A jornada de Jung, documentada com tanta profundidade e sinceridade, oferece um mapa para todos aqueles que buscam compreender a si mesmos e integrar as partes mais profundas de sua psique. O legado de Jung, portanto, continua a ressoar, oferecendo insights e inspiração para novas gerações de exploradores da mente e do espírito.

7 REFERÊNCIAS

ADLER, Gerhard. Carta a M. Leonard. **C.G. Jung Letters**, Volume 2, 1951-1961. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1959a.

ADLER, Gerhard. Carta a Valentine Brooke. **C.G. Jung Letters**, Volume 2, 1951-1961. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1959b.

ARZT, Thomas. “O caminho do que há de vir”. À procura da alma sob condições pós-modernas. *In*: STEIN, Murray; ARZT, Thomas (Org.). **O Livro Vermelho de Jung para o nosso tempo**: Volume 1, em busca da alma sob condições pós-modernas. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 18-52.

AZEVEDO, Cristiane. A procura do conceito de *religio*: entre o *relegere* e o *religare*. **Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB**, v. 7, n. 1, p. 90-96, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/9773>. Acesso em: 4 dez. 2023.

BEZINELLI, João. **Imago Dei: Da proto-imagem ao conceito**: Um estudo da formação do conceito da Imago Dei nas Obras de C. G. Jung. 2007. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

BOECHAT, Walter. **O Livro Vermelho de C. G. Jung**: jornada para profundidades desconhecidas. Petrópolis: Vozes, 2015.

BONFATTI, Paulo Ferreira. **Uma psicologia sine tempora**: Uma análise das concepções de arquétipo, inconsciente coletivo e si-mesmo na teoria de Carl Gustav Jung. 2007. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Faculdade de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1991.

CAZELLI, Felipe Ribeiro. Imago Dei: Deus como arquétipo do inconsciente coletivo em C.G. Jung. **Reflexus, Revista de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 14, n. 1, p. 131-152, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.20890/reflexus.v14i1.2277>. Acesso em: 25 fev. 2023.

CORBETT, Lionel. **The God-image. From antiquity to Jung**. Asheville: Chiron Publications, 2021.

DAMIÃO JR., Maddi. **Experiência do símbolo no pensamento de C. G. Jung**: hermenêutica e interpretação. Rio de Janeiro: Aion, 2007.

EDINGER, Edward. **The Aion Lectures**: Exploring the self in Jung's Aion. Toronto: Inner City Books, 1996a.

EDINGER, Edward. **The New God-Image**: A study of Jung's key letters concerning the evolution of the western God-Image. Illinois: Chiron Publications, 1996b.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERGUSON, Sinclair. **Novo dicionário de Teologia**. São Paulo: Editora Hagnos, 2011.

FREEMAN, John. **Face to Face with John Freeman**. Londres: BBC Books, 1989.

HILLMAN, James; SHAMDASANI, Sonu. **Lamento dos Mortos**. A psicologia depois de O Livro Vermelho de Jung. Petrópolis: Vozes, 2015.

HOELLER, Stephan. Abraxas. O demiurgo gnóstico de Jung no *Liber Novus*. In: STEIN, Murray; ARZT, Thomas (Org.). **O Livro Vermelho de Jung para o nosso tempo**: Volume 1, em busca da alma sob condições pós-modernas. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 97-117.

GRINBERG, Luiz Paulo. **Jung: O homem criativo**. São Paulo: Blucher, 2018.

JAFFÉ, Aniela. **Os últimos anos de Carl G. Jung**: Ensaios sobre sua vida e obra na maturidade. São Paulo: Cultrix, 2022.

JUNGBLUT, Airton Luiz. **Nos chats do Senhor**: um estudo antropológico sobre a presença evangélica no ciberespaço brasileiro. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

KERÉNYI, Karl. **Religião Antiga**. Petrópolis: Vozes, 2022.

NANTE, Bernardo. **O Livro Vermelho de Jung**: chaves para a compreensão de uma obra inexplicável. Petrópolis: Vozes, 2018.

OWENS, Lance. C. G. Jung e o enigma do profeta. In: STEIN, Murray; ARZT, Thomas (Org.). **O Livro Vermelho de Jung para o nosso tempo**: Volume 1, em busca da alma sob condições pós-modernas. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 118-141.

OWENS, Lance. Jung and Aion: Time, vision and a wayfaring man. **Psychological Perspectives**, v. 54, n. 3, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00332925.2011.597248>. Acesso em: 19 ago. 2023.

PALMER, Michael. **Freud and Jung on religion**. Londres: Routledge, 1997.

PICTET, Dariane. Movimentos da alma no Livro Vermelho. In: STEIN, Murray; ARZT, Thomas (Org.). **O Livro Vermelho de Jung para o nosso tempo**: Volume 1, em busca da alma sob condições pós-modernas. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 245-269.

PORTELLA, Bruno de Oliveira Silva. O conceito de religião no pensamento de Carl Gustav Jung. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 10, n. 1, p. 46-61, 2013.

SERBENA, Carlos Augusto. Considerações sobre o inconsciente: Mito, símbolo e arquétipo na psicologia analítica. **Revista da Abordagem Gestáltica**, v. 16, n. 1, p. 76-82, 2010.

SHAMDASANI, Sonu. **Jung e a construção da psicologia moderna: o sonho de uma ciência**. São Paulo: Ideias e Letras, 2011.

SHAMDASANI, Sonu. **C. J. Jung. Uma biografia em livros**. Petrópolis: Vozes, 2014.

SHAMDASANI, Sonu. A Psicologia Analítica é uma religião? In statu nascendi. **The journal of analytical psychology**, v. 44, n. 4, p. 539-545, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1465-5922.00119>. Acesso em: 16 mai. 2024.

SPIEGELMAN, J. Marvin. Sobre o impacto de Jung e seu *Livro Vermelho*. Uma história pessoal. In: STEIN, Murray; ARZT, Thomas (Org.). **O Livro Vermelho de Jung para o nosso tempo: Volume 1, em busca da alma sob condições pós-modernas**. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 186-205.

VIEIRA, André Guirland. **Imagem, símbolo e narrativa na psicologia analítica de C.G. Jung**. 2003. Tese (Doutorado em Psicologia do Desenvolvimento) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

XAVIER, Marlon. O conceito de religiosidade em C.G. Jung. **Psico**, Criciúma, v. 37, n. 2, p. 183-189, mai./ago. 2006.

7.1 OBRAS COMPLETAS DE CARL GUSTAV JUNG

JUNG, Carl Gustav. **Psicogênese das doenças mentais**. Obras Completas, vol. 3. Petrópolis: Vozes, 2015.

JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação: Análise dos Prelúdios de uma Esquizofrenia**. Obras Completas, vol. 5. Petrópolis: Vozes, 2016.

JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. Obras Completas, vol. 6. Petrópolis: Vozes, 2015.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Obras Completas, vol. 7/1. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. Obras Completas, vol. 7/2. Petrópolis: Vozes, 2014.

JUNG, Carl Gustav. **A energia psíquica**. Obras Completas, vol. 8/1. Petrópolis: Vozes, 2014.

JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Obras Completas, vol. 8/2. Petrópolis: Vozes, 2014.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Obras Completas, vol. 9/1. Petrópolis: Vozes, 2016.

JUNG, Carl Gustav. **Aion**: Estudo sobre o simbolismo do Si-mesmo. Obras Completas, vol. 9/2. Petrópolis: Vozes, 2015.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião**. Obras Completas, vol. 11/1. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **Interpretação psicológica do dogma da trindade**. Obras Completas, vol. 11/2. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **Resposta a Jó**. Obras Completas, vol. 11/4. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião oriental**. Obras Completas, vol. 11/5. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **Mysterium Coniunctionis**. Os componentes da coniunctio. Paradoxa. As personificações dos opostos. Obras Completas, vol. 14/1. Petrópolis: Vozes, 2015.

JUNG, Carl Gustav. **Ab-reação, análise dos sonhos e transferência**. Obras Completas, vol. 16/2. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica**. Vol. 2. Obras Completas, vol. 18/2. Petrópolis: Vozes, 2015.

7.2 OUTRAS OBRAS DE CARL GUSTAV JUNG

JUNG, Carl Gustav. **Letters, vol. 1**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

JUNG, Carl Gustav. **Letters, vol. 2**. Princeton: Princeton University Press, 1975.

JUNG, Carl Gustav. **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

JUNG, Carl Gustav. **O Livro Vermelho**. Petrópolis: Vozes, 2010.

JUNG, Carl Gustav. **Os Livros Negros**. Petrópolis: Vozes, 2021.

JUNG, Carl Gustav. **Seminários sobre psicologia analítica (1925)**. Petrópolis: Vozes, 2014.

JUNG, Carl Gustav. **The Face to Face Interview in C.G. Jung Speaking**: Interviews and Encounters, Princeton: Bollingen Paperbacks, 1977.

JUNG, Carl Gustav. **The Zofingia Lectures**. The Collected Works Supplementary, Vol. A. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983.